UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA DYNAMIQUE DE L'ÉQUATION ETHNOCONFESSIONNELLE DANS L'ÉVOLUTION RÉCENTE DE LA STRUCTURE DU PAYSAGE RELIGIEUX QUÉBÉCOIS.

LES CAS DU FAÇONNEMENT DES COMMUNAUTÉS BOUDDHISTES ET MUSULMANES (1941-2001).

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

Volume 1

PAR

FRÉDÉRIC CASTEL

Hiver 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse 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.»

En hommage à mes parents

et dédié à ma sœur Linda

« Rien de ce qui est humain ne m'est étranger »

— Terence

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements s'adressent à mon directeur de thèse Louis Rousseau qui, en comprenant mes véritables besoins, a su diriger ma démarche et stimuler mes réflexions d'une telle façon qu'aucune autre n'aurait pu être meilleure.

Je remercie grandement les professeurs Frank W. Remiggi, Jean-René Milot et Mathieu Boisvert pour leurs commentaires et réflexions profitables ainsi que pour leur disponibilité sans faille.

Pour leur inestimable travail de fine lecture, je remercie Raymonde Vendetti et Jean-René Milot. Je remercie aussi, pour leurs généreuses contributions, Lyse William et Lucie D'amours.

Pour ses apports réflectifs et son soutien estimés, je désire aussi remercier Marie-Andrée Roy. Merci à Guy Ménard, directeur des études supérieures, pour sa patience sollicitude.

Je remercie Kenza Bennis, Marijo Demers, Aziz Djaout, Philippe Duchesne, Victor Hori, Geneviève Lepage, Richard Lougheed et Haydar Moussa. Vos contributions généreuses et vos commentaires judicieux ont été fortement appréciés.

En tant qu'étudiant et chargé de cours, il est impossible de ne pas remercier Lyse William, Maryse Riboul, Lucie D'amours, personnel du département de Sciences des religions pour leur patient, généreux et inoubliable soutien à la fois pratique et animique.

Au bout d'un long parcours d'études universitaires multidisciplinaires, j'adresse des remerciements reconnaissants, pour leur émulation inspirante, à Paule Désy (histoire), Frank W. Remiggi (géographie) et Louis Rousseau (Sciences des religions).

Je remercie toutes ces personnes pour m'avoir apporté ce qu'elles sont.

PROLOGUE

Ce qui, en Occident, fait l'actualité en matière de religions dirige naturellement notre regard sur la forme la plus récente de diversification religieuse marquée par l'apport des religions orientales pour ne pas dire non chrétiennes. Ce regard risque cependant d'être myope s'il écarte du paysage confessionnel les profonds changements qui traversent et secouent de l'intérieur l'univers des multiples appartenances chrétiennes. On ne peut nier que cette « nouvelle diversité religieuse » suscite plus d'attention, pour ne pas dire d'inquiétudes, puisqu'elle apparaît à une époque troublée de l'histoire de l'Occident, au moment même où d'aucuns parlent de « choc des civilisations ».

Alors que les appartenances chrétiennes traditionnelles semblent s'effondrer, on prend acte de la montée des appartenances non chrétiennes. Ce double phénomène — ressenti comme paradoxal — fait surgir de nouvelles questions sur la laïcité ou la gestion de la diversité religieuse.

Pourtant, bien que ses formes aient certes changé, la diversification religieuse n'est pas un phénomène nouveau. L'émergence de ce genre de diversité remonte au deuxième tiers du XVIIIe siècle alors que les premiers anglo-protestants et les tout premiers juifs se sont agglutinés à la société canadienne et catholique enracinée depuis un siècle et demi. Les premières congrégations autres que catholiques ont été fondées dès la Conquête, mais l'immigration ne se fit vraiment sentir que quelques décennies plus tard. Portées par une immigration britannique et américaine dont on soupçonne peu l'ampleur et l'hétérogénéité aujourd'hui, les diverses confessions

protestantes se déployèrent non seulement à Montréal, mais dans tout le sud du Québec rural dès le début du XIXe siècle[1].

La diversification confessionnelle n'eut de cesse de se ramifier au XXe siècle avec l'apparition de nouvelles dénominations protestantes par l'entremise de missionnaires de plus en plus souvent américains ou encore de ministres luthériens et calvinistes de l'Europe du Nord venus rejoindre leurs ouailles germaniques. Les implantations en série d'Églises nationales issues du monde orthodoxe byzantin (Orthodoxie des sept conciles), grec, roumain et slave, puis d'Églises orthodoxes des trois conciles (jadis connues comme « monophysites ») originaires du monde arabe élargirent la diversification confessionnelle au-delà des mondes catholique et protestant. Au tout début du XXe siècle et tout de suite après la Seconde Guerre mondiale, l'immigration juive achkénaze de l'Europe de l'Est et de l'Europe centrale se fit sentir à Montréal.

Dans les années 1950 et 1960, à la suite de la décolonisation de l'Afrique et de l'Asie, la diversité religieuse s'est imperceptiblement élargie avec l'arrivée des juifs séfarades et de quelques adeptes de religions orientales. Les modifications majeures portées à la Loi sur l'immigration permirent à l'immigration non chrétienne de prendre son envol dans les années 1960. Les historiens, ces spécialistes de la périodisation, pourraient certes convenir qu'une rupture transitionnelle surgit autour de 1967 dans le cours de l'évolution du paysage des religions au Québec.

Cette rupture souligne la fin de la Révolution tranquille (terminée en 1966 pour d'aucuns) en même temps que le déroulement de l'exposition universelle de Montréal qui a duré tout l'été 1967, un événement dont on sous-estime aujourd'hui l'impact culturel et psychologique qu'il a pu avoir.

---

[1] Voir les planches II, III et X dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, 1998, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa, 235 p.

Héritier de la Révolution tranquille, le Québec moderne s'est doté d'un appareil d'État propre à en assurer le développement culturel, politique et économique en phase avec une prise de conscience politique, sociale et culturelle qui atteint son sommet pendant la décennie suivante.

La fin de la Révolution tranquille annonça le recul de la domination sociétale de l'Église catholique. Une évolution semblable s'est produite au sein de la population anglo-protestante avec le recul des grandes Églises protestantes (anglicane, unie et presbytérienne) qui ont marqué l'histoire du Québec.

Le visage cosmopolite de Montréal s'est ostensiblement diversifié avec l'installation d'immigrants qui sont de plus en plus nombreux à provenir l'Extrême-Orient, de l'Asie méridionale, du Proche et du Moyen-Orient, de l'Afrique du Nord, de l'Afrique noire et de l'Amérique latine.

Les changements qui accompagnent cette « nouvelle immigration », comme certains ont pu la nommer, sont remarquables, pas tant par leur ampleur que par leurs formes car ce n'est qu'à partir de 1975, par le biais de crises et de guerres internationales, que bouddhistes, musulmans, hindous et sikhs sont véritablement remarqués à Montréal.

Prosaïquement, ces changements impliquent un apport de plus en plus remarqué de minorités visibles, ce qui est généralement compris comme un élargissement de la variété culturelle. À tort ou à raison, l'élargissement de la variété culturelle du côté des aires de civilisation non occidentales invite à penser que les différences culturelles qui existent entre les membres de la société d'accueil et ces nouveaux immigrants vont dans le sens d'un écart culturel plus grand que celui qui pouvait prévaloir au temps où les contingents européens dominaient totalement l'immigration.

Rien d'étonnant à ce que plusieurs chercheurs se soient intéressés à ces nouveaux arrivants et ce, sous différents angles, quoique le plus souvent liés aux problèmes d'intégration que ce soit sur le plan de l'apprentissage du français, de l'école, de l'accès au travail et de toutes les difficultés socioéconomiques qui accompagnent souvent les premières années de la condition immigrante. Du côté de la recherche, la question de « l'écart culturel », même s'il n'est pas nommé en tant que tel, se fait sentir dans tous ces derniers domaines. Au sein de la problématique des « difficultés » liées à la condition immigrante, la question du racisme et de la discrimination se pose certainement avec plus d'acuité chez ces nouveaux immigrants. Dans cette dernière perspective, on doit se demander si, en milieu urbain, une certaine ségrégation spatiale n'est pas à l'œuvre, provoquant à terme l'émergence éventuelle d'enclaves ethniques, erronément assimilées aux ghettos.

Bien qu'elle ait pu être posée avec l'immigration européenne, la question des rôles traditionnels dans les divers types de rapports (femmes-hommes, parents-enfants, individus-société, etc.) ne peut être éludée de la problématique immigrante globale. Les multiples aspects de la condition féminine prennent une dimension particulière, et souvent épineuse, au sein des communautés provenant du tiers-monde à cause de la collision entre d'une part, les valeurs et les conceptions traditionnelles et, d'autre part, les acquis de la modernité occidentale en termes d'égalité de droits et de traitement entre les femmes et les hommes, pour ne mentionner que cette problématique fondamentale. Mais, justement, d'où viennent ces valeurs? Or, voici un phénomène nouveau : l'immigration latino-américaine exceptée, la nouvelle immigration se distingue par le fait que ses acteurs pratiquent des religions autres que chrétiennes ou juive. Curieusement, cette caractéristique fondamentale de la nouvelle immigration ne sera objet d'investigation que tardivement en dépit du fait que la dimension religieuse pèse de tout son poids dans les problèmes d'intégration soulevés plus haut.

Ce retard s'explique sans doute en partie par la domination (autant chez les chercheurs que parmi la population) du paradigme moderniste qui n'interprète guère l'appartenance religieuse autrement qu'en termes d'obsolescence, rendant « anachronique » l'étude de cette dimension, d'autant plus que bien d'autres problèmes concrets liés à l'adaptation retiennent l'attention des chercheurs.

Ironiquement, le 11 septembre 2001 ne peut faire autrement que de sonner le réveil général qui atteint non seulement les divers domaines de la recherche ou les ministères de l'État, mais aussi la population et les médias. Dès lors, et pour de mauvaises raisons, la dimension religieuse apparaît subitement importante, ce qui commande sa redécouverte. Du coup, les questions langagières et l'appartenance à une minorité visible ou à une culture « autre » deviennent pratiquement secondaires.

Dès lors, le questionnement sur les communautés concernées ou la simple curiosité se laissent de plus en plus voir dans les médias occidentaux. Bien que le débat sur le hidjab ne soit ni nouveau ni propre au Québec, il a donné le coup d'envoi à d'autres débats dans les mêmes eaux, surtout depuis 2003. Sous ce rapport, la nouvelle immigration suscite autant de curiosité que d'inquiétudes, d'autant plus que dans plusieurs pays occidentaux on commence même à se demander, dans certains milieux, jusqu'à quel point ce nouveau type d'immigrants, radicalement différent par la religion, veut s'intégrer.

Même si les problématiques impliquant la religion sont de plus en plus à l'ordre du jour, on n'a pas encore pris la mesure historique, ni dessiné la forme précise de l'étape contemporaine de la diversification du paysage ethnoreligieux québécois. Dans ce contexte, l'entreprise s'impose avec urgence, cette thèse veut l'inaugurer.

* * *

Notes

La présente thèse s'est terminée à l'été 2008, à quelques semaines du dépôt du rapport de la Commission Bouchard-Taylor. Il ne nous aura pas été possible, dans le cadre de cette thèse, de référer aux divers énoncés et conclusions du rapport.

Au cours de la présente étude, nous aurons l'occasion d'évoquer, aux bas mots, 150 groupes ethniques. Pour nous, il tombe sous le sens qu'il s'agit-là d'autant de Québécois, fussent-il nés à l'étranger. Pour des raisons de fluidité discursive, nous ne recourrons pas à des expressions du type « Québécois italiens », « Italo-Québécois » et autres « Canadiens d'origine italienne ». Sauf exceptions, justifiées par le contexte, nous parlerons d'« Italiens ». Au nombre de fois que les groupes ethniques sont évoqués, toute autre formule deviendrait insupportable.

Mots-clés :

Québec, paysage religieux, religions, groupes ethniques, ethnicité, bouddhisme. islam

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS i
PROLOGUE ii
TABLE DES MATIÈRES viii
RÉSUMÉ xxii

PARTIE I
CIRCONSCRIRE ET DÉNOMBRER LES GROUPES ETHNOCONFESSIONNELS : DÉFIS THÉORIQUES ET TAXONOMIQUES

Chapitre 1
CADRE GÉNÉRAL DE LA RECHERCHE 2

Introduction 2
1.1 État de la connaissance sur les communautés ethnoconfessionnelles québécoises 3
1.1.1 Les grands champs d'investigation 4
1.1.2 La dimension religieuse prise de front 8
1.1.3 Nos recherches sur le paysage religieux mises en perspectives 10
1.2 La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle 12
1.2.1 Questions recherche 14
1.2.2 Objectifs particuliers 15
1.2.3 Objectif de fond 16
1.2.4 Objectif d'arrière-fond 16
1.2.5 Mise en lumière des biais d'ordre statistique 17
1.3 Étapes de recherche 18
1.3.1 Cerner les communautés ethnoconfessionnelles et exposer la diversité culturelle et confessionnelle des communautés de foi musulmane et bouddhiste 18
1.3.2 Présents champs d'étude et champs reportés 18
1.3.3 Thèmes, chiffres et avancées 19
1.4 Plan de thèse 20

Chapitre 2
RÉFLEXION THÉORIQUE SUR LA NOTION D'ETHNICITÉ ET LES CONCEPTS APPARENTÉS 22

Introduction 22
2.1 L'apparition de la notion d'ethnie en Occident 23

2.2 Les différents concepts recoupant le champ de l'ethnicité 26
2.2.1 Ethnicité et identité ethnique 27
2.2.2 Ethnie et groupe ethnique 33
2.2.3 Minorité ethnique et minorité nationale 36
2.2.4 Quelques interférences nuisant à l'entendement du terme « ethnique » 41
2.2.5 Communauté culturelle 42
2.2.6 Minorité (discriminée) 45
2.2.7 La conception de l'ethnicité à Statistique Canada 47
2.3 Les conditions du transnationalisme et « migraspora » 49
2.4 La religion comme dimension à distinguer de l'ethnicité 51
2.5 À l'intersection de l'ethnicité et de la religion : le nouveau concept de « groupe ethnoconfessionnel » 54
2.6 Ethnicité, religion et recomposition identitaire 58

Chapitre 3
LA CONFECTION DES DONNÉES DE STATISTIQUE CANADA : DES QUESTIONS DE RECENSEMENT QUI POSENT QUESTIONS 60

Introduction 60
3.1 Les sources de données 61
3.1.1 Les statistiques gouvernementales 61
3.1.2 Les sources de données complémentaires 62
3.2 Évolution de la présentation des questions des recensements canadiens sur l'ethnicité 63
3.2.1 Libellés et formulations 63
3.2.2 Impacts des façons récentes de présenter la question ethnique 70
3.3 Esquisser le portrait des communautés ethniques québécoises : la difficulté à gérer le segment « origines multiples » 72
3.3.1 Les choix statistiques du ministère québécois des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (MAIICC) des années 1990 72
3.3.2 Les choix statistiques du ministère québécois de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) des années 2000 73

Chapitre 4
LES PROBLÈMES TAXONOMIQUES DE LA CONSTRUCTION DES GROUPES ETHNIQUES 76

Introduction 77
4.1 Construire les communautés ethniques à partir de la variable « origine ethnique » 77
4.1.1 Groupes ethniques ou groupes nationaux ? 77
4.1.2 Comment peut-on être Noir? Le brouillage de la race 79
4.1.3 Trois découpages ethniques théoriquement incompatibles 85
4.1.4 Les déclarations dites « origines ethniques multiples » 87
4.1.5 Le recours ponctuel à la variable « pays de naissance » dans certains documents 92
4.1.6 Le recours ponctuel à la variable « minorité visible » 93
4.2 Reconstruire les groupes ethniques 95

Chapitre 5
LA DIFFICULTÉ DE DÉNOMBRER LES COMMUNAUTÉS CONFESSIONNELLES À PARTIR DE LA VARIABLE SUR LA RELIGION 101

Introduction 101
5.1 La présentation de la question sur la religion de 1991 et de 2001 102
5.2 Quelques dénombrements problématiques 103
5.2.1 L'Église catholique romaine et les autres Églises catholiques 103
5.2.2 La balkanisation et le flou des identités protestantes 105
5.2.3 L'Église presbytérienne en chute libre ? 107
5.2.4 Le retranchement « technique » d'une certaine frange protestante 107
5.2.5 L'hétérogénéité des identités dites « chrétiennes non incluses ailleurs » 109
5.2.6 Les Églises dites « orthodoxes » : une confusion radicale 111
5.2.7 Islam et bouddhisme 114
5.2.8 Les « religions orientales » 114
5.3 Le fugace univers religieux des Chinois 115
5.4 Les répercussions de l'identité ethnique sur les effectifs confessionnels 116
5.5 L'incidence religieuse de l'emploi ponctuel de la variable « pays de naissance » dans l'ouvrage *Profils des Communautés culturelles du Québec* 117

Chapitre 6
REPENSER LES CONCEPTS D'ETHNICITÉ ET D'APPARTENANCES RELIGIEUSES : VERS LA NOTION DE « GROUPES ETHNOCONFESSIONNELS » 119

Introduction 119
6.1 Identités ethniques et religions : l'impossible dénombrement des Franco-Québécois et des Anglo-Québécois 121
6.1.1 L'imbroglio de l'identité statistique des Franco-Québécois 121
6.1.2 Franco-catholiques et Franco-protestants 124
6.1.3 Les Anglo-protestants 125
6.1.4 Les soi-disant « Américains » 126
6.1.5 Les Anglo-catholiques 126
6.2 Le problème des identités ethniques et religieuses : une confusion contagieuse 127
6.2.1 La facture des données statistiques conditionne-elle notre façon de penser le réel ethnoconfessionnel ? 127
6.2.2 Le besoin de recul critique 128
6.3 Concevoir et configurer les « groupes ethnoconfessionnels » 132
Tableau annexé : *Franco-Québécois et Anglo-Québécois (origines uniques et multiples) : catholiques, protestants et sans affiliation religieuse* 134

PARTIE II
L'ÉVOLUTION DU PAYSAGE RELIGIEUX QUÉBÉCOIS DEPUIS CINQUANTE ANS

Avant-propos 136

Chapitre 1
ÉVOLUTION GÉNÉRALE DU PAYSAGE CONFESSIONNEL EN REGARD DE L'ETHNICITÉ. TENDANCES LOURDES (1941-2001) 137

Introduction 137
1.1 La montée de la désaffection confessionnelle 137
1.2 Les catholiques 140
1.2.1 Des communautés ethnoculturelles de plus en plus présentes 141
1.2.2 L'installation des Églises catholiques orientales 143
1.3 Les protestants 145
1.3.1 Un déclin global et paradoxal 146
1.3.2 La chute des trois grandes Églises historiques 147
1.3.3 Les Églises luthériennes 149
1.3.4 La montée des Églises évangéliques 150
1.3.5 Groupes ethniques et immigrants 151
1.3.6 La progression du protestantisme francophone 151
1.4 Les orthodoxes des Églises des sept conciles 156
1.5 Les orthodoxes des Églises des trois conciles 158
1.6 La montée des communautés non chrétiennes 160
1.6.1 La nouvelle immigration 160
1.6.2 Les juifs 162
1.6.3 Les musulmans 164
1.6.4 Les hindous 165
1.6.5 Les sikhs 167
1.6.6 Les bouddhistes 168
1.7 Conclusion 169
Tableaux annexés :
1) *Évolution démographique des grandes familles religieuses chrétiennes (Québec, 1961-2001)* 172
2) *Églises protestantes : effectifs et taux de croissance comparés (Canada Québec, 1971-2001)* 173
3) *Nombre et pourcentage de francophones au sein des principales Églises protestantes (Québec, 1941-1991)* 174
4) *Progression des religions non chrétiennes (Québec, 1941-2001)* 175

Chapitre 2
TENDANCES RÉCENTES : PROGRESSION ET DÉCLIN DES RELIGIONS EN REGARD DE L'ÂGE ET DU SEXE 176

Introduction 176
2.1 Les Québécois sans appartenance confessionnelle 176
2.2 Les Églises catholiques 178
2.3 L'ensemble de la famille protestante 179
2.3.1 Tendances générales 179
2.3.2 Les Églises anglicane, unie et presbytérienne 181
2.3.3 Les luthériens 182
2.3.4 Les Églises évangéliques 183
2.3.5 Aux marges du monde protestant 184
2.3.6 Le poids des femmes dans le monde protestant 184
2.4 Les Églises orthodoxes des sept conciles 186
2.5 Les Églises orthodoxes des trois conciles 187
2.6 Les juifs 187
2.7 Les musulmans 188
2.8 Les hindous et les sikhs 189
2.9 Les bouddhistes 190
2.10 Le cas des Chinois 191
2.11 Conclusion 191
Tableaux annexés :
1) *Églises chrétiennes et religions de plus de 100 fidèles (Québec, 1991-2001)* 194
2) *Taux de croissance de certaines Églises et religions ((Québec, Canada, 1991-2001)* 196
3) *Pourcentage de femmes au sein des Églises et religions de plus de 1 000 fidèles (Québec, 1991-2001)* 197
4) *Âge médian dans certaines Églises chrétiennes et religions (Québec, Canada, 1991-2001)* . 198

Chapitre 3
LES APPARTENANCES CONFESSIONNELLES DES JEUNES DANS LE CONTEXTE DES NOUVEAUX DÉFIS DE L'ÉCOLE MONTRÉALAISE 199

Introduction 199
3.1 Le poids des jeunes au sein des confessions 199
3.2 La part des non chrétiens parmi les jeunes 201
3.3 Les jeunes sans affiliation religieuse 201
3.4 Les parents et l'identité confessionnelle de leurs enfants 203
3.5 La diversité religieuse de l'école montréalaise : les enfants sont les principaux acteurs de l'interculturalisme religieux 204
Tableau annexé : *Affiliations confessionnelles des jeunes de moins de 15 ans, (région métropolitaine de recensement de Montréal, 2001)* 206

PARTIE III
LES COMMUNAUTÉS BOUDDHISTES

Chapitre 1
LA CROISSANCE DE LA POPULATION BOUDDHISTE AU FIL DES VAGUES MIGRATOIRES 208

Introduction 208
1.1 Les pionniers cantonais (1880-1923) 209
1.2 Un déclin attendu (1923-1945) 210
1.2.1 L'attrition de la communauté chinoise 210
1.2.2 Le drame des Japonais du Canada 212
1.2.3 Bilan 213
1.3 Le redémarrage : apparition japonaise et nouvelle vague chinoise (1945-1975) 214
1.3.1 Arrivée des familles japonaises et retours en Chine 214
1.3.2 L'ouverture progressive de la législation canadienne à l'immigration chinoise 215
1.3.3 Les nouvelles vagues migratoires chinoises 216
1.3.4 Les premiers Cinghalais 216
1.3.5 Les réfugiés tibétains 217
1.3.6 Les pionniers indochinois 218
1.3.7 Bilan 219
1.4 Le formidable impact des réfugiés indochinois (1975-1990) 220
1.4.1 La première vague de réfugiés des pays d'Indochine (1975-1977) 220
1.4.2 La seconde vague : les réfugiés de la mer (1978-1982) 222
1.4.3 Une immigration soutenue : la réunification des familles (années 1980) 226
1.4.4 Une immigration chinoise aux origines nationales diversifiées 227
1.4.5 L'émergence des Cinghalais 229
1.4.6 Bilan 230
1.5 L'essoufflement de l'immigration de l'Asie bouddhiste (depuis 1990) 232
Introduction 232
1.5.1 Le plafonnement de l'immigration indochinoise 232
1.5.2 La reprise de l'immigration japonaise 233
1.5.3 Une nouvelle immigration chinoise 234
1.5.4 L'immigration proprement bouddhiste 236
1.6 Conclusion 236

Chapitre 2
LA SÉDIMENTATION DES COHORTES MIGRATOIRES ET LA MONTÉE DES NATIFS DU CANADA EN 2001 239

Introduction 239
2.1 Les résidents non permanents 240

2.2 Les immigrants de l'Asie du Sud-Est 241
2.3 Les immigrants de l'Asie orientale 242
2.4 Les immigrants du sous-continent indien 243
2.5 Les immigrants de l'Amériques et de l'Europe 243
2.6 Les natifs du Canada 244
2.7 Conclusion 245

Chapitre 3
LE BOUDDHISME ET LES AUTRES RELIGONS PRATIQUÉES PAR LES GROUPES ETHNIQUES ISSUS DE L'ASIE BOUDDHISTE 246

Introduction 246
3.1 Le poids des chrétiens en 2001 248
3.2 Évolution récente du paysage confessionnel 249
3.3 Les Chinois et les Vietnamiens sans affiliation confessionnelle 249
3.4 Les adeptes de religions orientales autres que bouddhiste 251
3.5 Conclusion 253
Tableau annexé : *Appartenances religieuses de six groupes ethniques originaires de l'Asie bouddhique (2001) : Vietnamiens, Cambodgiens, Laotiens, Chinois, Japonais, Coréens* 254

Chapitre 4
LA COMPOSITION ETHNIQUE DE LA POPULATION BOUDDHISTE EN 2001 256

Introduction 256
4.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des Chinois 257
4.2 Liste des groupes ethniques reconfigurés 259
4.3 Les Chinois 259
4.3.1 Les immigrants de la Chine et de ses marches 260
4.3.2 Les Chinois de la migraspora 261
4.3.3 Penser la communauté chinoise avec ses pôles culturels 264
4.4 Les autres groupes ethniques de l'Asie orientale 265
4.4.1 Tibétains, Coréens et Mongols 265
4.4.2 Les Japonais 266
4.5 Les groupes ethniques indochinois 267
Introduction 267
4.5.1 Les Viêts 269
4.5.2 Les groupes de l'Indochine indianisée : Khmers, Laos et autres 269
4.6 Les groupes ethniques sud-asiatiques 270
4.7 Les milieux convertis 271
4.8 Conclusion 274
Tableau annexé : *Composition ethnique du bouddhisme québécois (2001)* 275

Chapitre 5
POIDS RELATIF DES BRANCHES DU BOUDDHISME AU QUÉBEC ET LIEUX DE CULTE 276

Introduction 276
5.1 Les trois grandes branches du bouddhisme 276
5.1.1 La voie originelle du Bouddha 277
5.1.2 La branche Theravâda, la voie des Anciens 279
5.1.3 La branche Mahâyâna, la Grande voie 281
5.1.4 La branche Vajrayâna, la voie initiatique 287
5.1.5 Nouveaux mouvements 291
5.2 La répartition confessionnelle au Québec 295
5.3 Les temples ethnocommunautaires 297
Introduction 297
5.3.1 Le déploiement général des lieux de culte 298
5.3.2 Les temples de la branche Mahâyâna 300
5.3.3 Les temples de la branche Theravâda 308
5.3.4 Les temples de la branche Vajrayâna 310
5.4 Les lieux de culte fréquentés par les Occidentaux 312
5.4.1 Les centres et les temples de tradition tibétaine 313
5.4.2 Les centres de méditation Zen et Pleine conscience 316
5.4.3 La *Soka Gakkai internationale* 318
5.5 Les centres mixtes ou intermédiaires 319
5.6 Conclusion 321
Tableau annexé : *Centres bouddhiques fréquentés en majorité par des Occidentaux (Localités et écoles, 2008)* 324

Chapitre 6
CONVERTIS QUÉBÉCOIS ET UNIONS INTERRELIGIEUSES : QUELQUES TENDANCES QUANTITAVIES OBSERVÉES CHEZ LES CONVERTIS BOUDDHISTES .. 326

Introduction 326
6.1 Les deux principaux modes d'entrée en contact avec l'altérité bouddhiste 328
6.1.1 La quête spirituelle des individus et la publicité des groupes religieux 328
6.1.2 Les relations interpersonnelles 329
6.2 La coloration ethnique des milieux convertis 329
6.3 L'âge et le sexe des convertis 330
6.3.1 Femmes et hommes 330
6.3.2 Âge et ethnicité 333
6.4 Les unions interculturelles et interreligieuses 334
6.5 Les enfants de familles interreligieuses 335
6.6 La synergie convertis-immigrés dans les lieux de culte 336
6.7 Le lien du français et les enfants de la Loi 101 338
6.8 Jusqu'à quand remonte le phénomène ? 339
6.9 Conclusion 341

PARTIE IV
LES COMMUNAUTÉS MUSULMANES

Avant-propos Introduction à la diversité du monde musulman 343

Chapitre 1
LA CROISSANCE DE LA POPULATION MUSULMANE AU FIL DES VAGUES MIGRATOIRES 347

Introduction 347
1.1 Les pionniers arabes (1870-1945) 347
1.2 Le redémarrage de l'immigration musulmane (1945-1962) 349
Introduction 349
1.2.1 Des pays arabes 350
1.2.2 Les Sud-Asiatiques de la diaspora 350
1.2.3 Bilan démographique 351
1.3 Accélération du rythme de croissance, montée des Indo-Pakistanais (1962-1975) 352
Introduction 352
1.3.1 Des pays arabes 352
1.3.2 Moyen-Orient non arabe 354
1.3.3 Pakistan et Inde 354
1.3.4 Bangladesh 355
1.3.5 Les Indiens de la diaspora 356
1.3.6 Bilan démographique 359
1.4 Le raz-de-marée libanais et les autres vagues de réfugiés (1975-1990) 360
Introduction 360
1.4.1 Pays du Machreq 360
1.4.2 Pays du Maghreb 364
1.4.3 Moyen-Orient turcique et perse 366
1.4.4 Immigration sud-asiatique 370
1.4.5 Afrique subsaharienne 374
1.4.6 Bilan démographique 375
1.5 Un envol spectaculaire : éclatement des provenances sur fond de poussée maghrébine (1990 à aujourd'hui) 376
Introduction 376
1.5.1 Pays du Machreq 378
1.5.2 Pays du Maghreb 389
1.5.3 L'impact du 11 septembre 2001 sur l'immigration arabe 394
1.5.4 Moyen-Orient turcique et perse 395
1.5.5 Asie méridionale 400
1.5.6 Afrique subsaharienne 404
1.5.7 Europe des Balkans 409
1.5.8 Immigration musulmane : les dernières grandes tendances 412
1.5.9 Conclusion 413

Chapitre 2
LA SÉDIMENTATION DES COHORTES MIGRATOIRES ET LA MONTÉE DES NATIFS DU CANADA EN 2001 414

Introduction 414
2.1 Les immigrants d'Asie méridionale 416
2.2 Les immigrants du Moyen-Orient arabe et d'Asie occidentale 416
2.3 Les immigrants d'Afrique 417
2.4 Les immigrants de l'Occident européen et américain 418
2.5 Les résidents non permanents 419
2.6 Les natifs du Canada 420
2.7 Conclusion 420

Chapitre 3
L'ÉVOLUTION RÉCENTE DU PLURALISME CONFESSIONNEL AU SEIN DES GROUPES ETHNIQUES ORIGINAIRES DU MONDE MUSULMAN 422

Introduction 422
3.1 Arabes = musulmans ? 424
3.2 Les Arabes du Machreq 426
3.2.1 Les Machrequins en général 426
3.2.2 Les Libanais 428
3.2.3 Les Syriens 431
3.2.4 Les Palestiniens 432
3.2.5 Les Égyptiens 432
3.3 Les Arabo-Berbères du Maghreb 434
3.4 Synthèse : les communautés ethnoconfessionnelles arabes 437
3.5 Les Iraniens 439
3.6 Les groupes ethniques sud-asiatiques 440
3.6.1 Les groupes ethniques pakistanais 441
3.6.2 Les groupes ethniques « indiens » 443
3.6.3 De Bengalais à Banglalais 447
3.6.4 Les Indiens de la diaspora 448
3.7 Conclusion 449

Chapitre 4
LA COMPOSITION ETHNIQUE DE L'ISLAM QUÉBÉCOIS EN 2001 451

Introduction: La reconstitution au Québec des groupes nationaux 451
4.1 Les Arabes et les Berbères 454
4.1.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas de l'identité arabe 454
4.1.2 Les Arabes forment-ils une minorité visible? 461
4.1.3 Les Arabes et les Berbères du Maghreb 465
4.1.4 Les Arabes du Machreq 470

4.2 Les groupes turciques du Moyen-Orient et de l'Asie centrale 477
4.2.1 Les Turcs anatoliens 478
4.2.2 Les Azéris et les autres turcophones du Moyen-Orient 478
4.2.3 Les turcophones d'Asie centrale 480
4.3 Les Indo-Iraniens du Moyen-Orient 481
4.3.1 Les groupes ethniques du Kurdistan 481
4.3.2 Les groupes iraniens 482
4.3.3 Les groupes afghans et apparentés 483
4.4 Les groupes ethniques du sous-continent indien et de la migraspora 485
4.4.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des Goudjeratis 486
4.4.2 Les groupes du Pakistan 488
4.4.3 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des Indiens 493
4.4.4 Les groupes de l'Inde 494
4.4.5 Les Bengalais du Bangladesh et de l'Inde 498
4.4.6 Les musulmans du Sri Lanka 502
4.4.7 Les Indo-Pakistanais de la diaspora et de la migraspora 502
4.4.8 L'ethnicité composite de la communauté ismaïlie aga-khanite 506
4.4.9 Les groupes sud-asiatiques marquant le Mouvement ahmadiyya 508
4.4.10 Existe-t-il une telle chose que la « communauté » sud-asiatique ? 508
4.5 Les groupes ethniques de l'Insulinde 510
4.6 Les Africains subsahariens 512
4.6.1 La problème de la saisie statistique des identités : les cas des « Africains » 512
4.6.2 Les groupes ethniques de la Corne de l'Afrique 518
4.6.3 Les groupes ethniques bantous de la côte orientale 519
4.6.4 Les groupes hétérogènes l'Afrique de l'Ouest 520
4.6.5 Parler des mondes africains au pluriel 522
4.7 Les groupes ethniques de l'Europe des Balkans 523
4.8 La migraspora d'Occident 524
4.8.1 Europe occidentale 524
4.8.2 Europe orientale 526
4.8.3 Caraïbes et Amérique latine 527
4.9 Les milieux convertis et biculturels 528
4.10 Conclusion 530
Tableau annexé : *Composition ethnique de l'islam québécois (2001)* 534

Chapitre 5
POIDS RELATIF DES BRANCHES DE L'ISLAM AU QUÉBEC ET LIEUX DE CULTE 537

Introduction 537
5.1 Les sources historiques de la diversification confessionnelle du monde musulman 538
5.1.1 Le problème de la succession du Prophète 538
5.1.2 La naissance politique des branches sunnite et chiite 539
5.1.3 Patrimoine commun et prises de distances entre les branches confessionnelles 541
5.1.4 Un seul Coran, différentes lectures 542
5.2 Le poids démographique des groupes confessionnels au Québec 545

5.2.1 Les sunnites 546
5.2.2 L'ensemble des groupes chiites 547
5.2.3 Les chiites duodécimains 547
5.2.4 Les chiites septimains 548
5.2.5 Les chiites nosayris et les druzes 549
5.2.6 Ni sunnites, ni chiites : les ibâdites 549
5.2.7 Nouveaux mouvements à la périphérie de l'islam 550
5.3 La frange des pratiquants assidus 553
5.4 Mosquées, centres islamiques et autres lieux de culte 555
5.4.1 Les centres sunnites 556
5.4.2 Les centres chiites duodécimains 559
5.4.3 Les centres des autres groupes chiites 564
5.4.4 Les centres des confréries soufies (sunnites et chiites) 565
5.5 Les courants de pensée du monde sunnite 566
5.5.1 L'islam orthodoxe ou traditionnel 567
5.5.2 L'islam traditionaliste et pieux des membres de l'*Association des projets charitables islamiques* (APCI) surnommés « ahbaches » 569
5.5.3 L'islam pieux des tablighis 572
5.5.4 L'islam intransigeant des salafistes 573
5.5.5 Déjouer le « démon de Maxwell » 577
5.5.6 L'islam des valeurs citoyennes des réformistes 579
5.5.7 Le souffle populaire du « nouvel *idjtihad* » 584
5.5.8 Ethnicité et mouvances nouvelles 585
5.5.9 La frange des pratiquants assidus et les courants de pensée 588
5.6 Conclusion 590
Tableau annexé : *Représentation des branches de l'islam au Québec (2001)* 593

Chapitre 6
CONVERTIS QUÉBÉCOIS ET UNIONS INTERRELIGIEUSES : QUELQUES TENDANCES QUANTITAVIES OBSERVÉES CHEZ LES NOUVEAUX MUSULMANS 594
Introduction 594
6.1 Les deux principaux modes d'entrée en contact avec l'islam et montée des conversions 596
6.1.1 La quête spirituelle des individus et l'appel des organisations religieuses 598
6.1.2 Les relations interpersonnelles 600
6.2 La coloration ethnique des milieux convertis et biculturels 601
6.3 L'âge et le sexe des convertis 603
6.4 Les unions interethniques et interreligieuses 607
6.4.1 Les unions interreligieuses, une réalité peu connue 608
6.4.2 La démarche spirituelle en engrenage 609
6.4.3 Les unions dont l'un des conjoints est converti 610
6.4.4 Les unions interreligieuses oecuméniques 611
6.5 Les enfants musulmans d'origine française ou anglaise 612
6.6 La synergie entre les convertis et les immigrés dans les lieux de culte 615
6.7 Le lien du français et les enfants de la Loi 101 615
6.8 Conclusion 616

PARTIE
MISES EN PERSPECTIVES ET CONCLUSIONS

1. Penser l'équation ethnoconfessionnelle 620
1.1 Circonscrire les groupes ethnoconfessionnels en dépit des traquenards 620
1.2 Le sens des identités statistiques 621
1.3 Des communautés ethnoreligieuses à l'équation ethnoconfessionnelle 622
1.4 Le déficit de connaissances 624
2. Façonnement et morphologie de la communauté musulmane québécoise 625
2.1 Phases migratoires et transformations ethnoculturelles 625
2.2 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Canada anglais 626
2.3 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Europe 628
2.4 L'éventail confessionnel 630
2.5 Conclusion 632
3. Façonnement et morphologie de la communauté bouddhiste québécoise 635
3.1 Phases migratoires et transformations ethnoculturelles 636
3.2 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Canada anglais 638
3.3 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Europe 639
3.4 L'éventail confessionnel : comparaison Québec — Canada anglais 641
3.5 Conclusion 642
4. Le mouvement des conversions au bouddhisme et à l'islam 645
5. La place des communautés non chrétiennes dans le paysage ethnoreligieux québécois ... 646
5.1 Évolution dans le temps : 1961-2001 647
5.2 Comparaisons dans l'espace : ailleurs au Canada et en Occident 650
5.3 Mises en perspective de quelques idées communes 652
5.3.1 Les religions les plus pratiquées par les minorités visibles 653
5.3.2 Des religions d'immigrés 654
5.4 Surimpression des images et impressions 655
5.5 La spatialisation des groupes : les modèles québécois et suisse 656
6. Regard rétrospectif sur l'évolution générale du paysage religieux québécois en regard de l'ethnicité et des mouvances confessionnelles (1961-2001) 657
6.1 Tendances de fond sur quarante ans 658
6.2 Le rapport identitaire actuel à la religion 662
6.3 L'impact historique de l'école confessionnelle sur les groupes ethnoconfessionnels 663
7. La théorie des complexes non chrétiens en Occident 665
7.1 Le complexe non chrétien canadien dans une perspective occidentale 666
7.2 Le complexe non chrétien québécois dans une perspective canadienne 668
8. La situation singulière des communautés de foi québécoises 669
8.1 Le cas des hindous 670
8.2 Le cas des juifs 672
8.3 Entre l'Atlantique et le Pacifique 673
9. Voir et penser les choses autrement 675

ÉPILOGUE 679

SOURCES DES DONNÉES DE RECENSEMENT ET BIBLIOGRAPHIE

1. Données de recensements canadiens 683
1.1 Recensement de 1941 683
1.2 Recensement de 1951 683
1.3 Recensement de 1961 683
1.4 Recensement de 1971 683
1.5 Recensement de 1981 (Statistique Canada) 684
1.6 Recensement de 1991 (Statistique Canada) 684
1.7 Recensement de 2001 (Statistique Canada) 684
1.7.1 Macrodonnées 684
1.7.2 Microdonnées 685

2. Bibliographie 686
2.1 Ouvrages gouvernementaux et paragouvernementaux 686
2.2 Articles, études et rapports de recherche 689

RÉSUMÉ

La plupart des études touchant ce qu'on appelle la « nouvelle immigration » sont consacrées à un seul groupe ethnique, la dimension religieuse étant le plus souvent reléguée au second plan si tant est que la religion soit même considérée autrement qu'en étant simplement nommée. Ironiquement, l'intérêt pour les nouvelles communautés ethnoreligieuses, synchrone des débats sur la laïcité et la gestion de la diversité, fait prendre conscience du fait que l'évolution de l'ensemble du paysage religieux québécois n'est guère mieux connue, laissant ainsi prise à maintes idées reçues. La présente étude s'atèle à mesurer le développement historique de la diversité ethnique et confessionnelle au sein des divers mondes religieux qui composent le paysage religieux du Québec ainsi qu'au sein même des « communautés » bouddhiste et musulmane, celles-ci constituant deux études de cas.

Comme l'ensemble de l'édifice ethnoconfessionnel québécois est passé au crible, l'échelle d'étude totalisante permet de mettre au jour une série de distorsions constitutives des données de Statistique Canada qui risquent non seulement de compromettre la lecture des données, mais la compréhension même des réalités ethnoconfessionnelles. La présente étude documente les difficultés mises en cause.

L'amalgame entre l'ethnicité et la religion est chose commune. Par exemple, bien qu'elles fassent l'objet d'autant de documentation sociodémographique de la part de certaines instances gouvernementales, lesdites « communautés » pendjâbie, égyptienne et sri-lankaise n'en sont pas moins des fictions communautaires forgées à l'aide de la statistique — c'est sans compter l'usage de catégories discutables qui conduisent à parler de soi-disant « communautés » noire, sud-asiatique ou africaine. C'est que, dans bien des cas, la composante religieuse engendre des communautés ethnoconfessionnelles comme les Pendjâbis sikhs et hindous, les Égyptiens coptes et musulmans ou encore les Sri Lankais bouddhistes et hindous. Au plan théorique, afin d'éviter la confusion entre l'ethnicité et la religion et de se rapprocher des réalités communautaires, nous mettons de l'avant le concept de « groupes ethnoreligieux » qui permet de circonscrire des groupes dont les membres partagent les mêmes appartenances ethniques et religieuses.

Ainsi, les groupes ethniques qui s'implantent au Québec sont habituellement pluriconfessionnels : les Vietnamiens nourrissent à la fois le bouddhisme et le catholicisme, les Libanais, l'islam et le catholicisme et ainsi de suite. Ceci fait en sorte que la succession des cohortes migratoires met périodiquement en branle une reconfiguration— ethnique et intraconfessionnelle — des grandes communautés de foi (chrétiens, bouddhistes, musulmans, etc.). C'est dire que l'implantation et la

massification des groupes ethnoreligieux engendrent une chaîne de modifications susceptibles de résonner dans plusieurs étages de l'édifice confessionnel québécois.

À l'aide des données de recensement, scrutées sur plusieurs décennies, et des informations colligées sur le terrain, l'opération de distinction entre les appartenances ethniques et confessionnelles fait apparaître la dynamique de l'équation ethnoreligieuse : l'impact du développement de chacun des groupes ethniques et confessionnels dans l'évolution et la diversification de tout le paysage religieux.

À l'échelle des communautés de foi, la mesure de l'équation ethnoconfessionnelle court-circuite maints stéréotypes. Ainsi, relève-t-on que la nouvelle immigration, communément associée à l'altérité religieuse asiatique et africaine, n'en nourrit pas moins le catholicisme québécois. Balayant toute vision monolithique, l'analyse met en lumière l'incroyable diversité ethnique qui caractérise les communautés de foi : le bouddhisme québécois se compose d'une vingtaine de groupes ethniques et derrière l'image arabe de l'islam, on découvre, au bas mot, une centaine de groupes ethniques.

En outre, la même mesure portée sur cinquante ans fait découvrir que les deux communautés de foi à l'étude ont connu de grandes métamorphoses aussi inconnues du grand public que des premiers intéressés. Ainsi, la communauté bouddhiste, à l'origine essentiellement chinoise, est devenue plurielle tout en développant sa couleur indochinoise. La communauté musulmane, initialement libanaise, puis arabo-pakistanaise, a évolué au rythme de son impressionnante pluralité, ce qui ne l'a pas empêché de développer sa dominante arabe, tour à tour nourrie par les Levantins et les Maghrébins. Or, la morphologie ethnoconfessionnelle se complexifie davantage avec l'apport socioculturel grandissant des convertis au sein des communautés.

Au surplus, la mise à contribution d'un aussi grand nombre de groupes ethniques oblige à voir la diversité confessionnelle qui se développe au sein même des communautés de foi : l'univers musulman est composé de sunnites, de chiites, d'ismaéliens, de soufis alors que le bouddhisme a ses tenants du Mahâyâna, du Theravâda, du bouddhisme tibétain ou de la méditation Zen. En exploitant la variété des possibles qu'offre le religieux, le pluralisme ne cesse de se déployer, une réalité qui s'exprime par l'explosion de lieux de culte de plus en plus spécialisés.

Comme les flux migratoires sont très différents d'un endroit à l'autre de l'Occident, et qu'ils ne favorisent pas les mêmes groupes ethniques ou confessionnels, on peut, en conclusion, conceptualiser l'émergence symbiotique d'autant de « complexes non chrétiens » — l'ensemble des communautés de foi non chrétiennes — qui, par la configuration ethnoconfessionnelle unique de chacun, ajoute à l'originalité des sociétés d'accueil. À cet égard, par voie de comparaisons avec d'autres sociétés occidentales, l'originalité de la situation québécoise est mise en relief.

PREMIÈRE PARTIE

CIRCONSCRIRE ET DÉNOMBRER LES GROUPES ETHNOCONFESSIONNELS : DÉFIS THÉORIQUES ET TAXONOMIQUES

Chapitre 1
CADRE GÉNÉRAL DE LA RECHERCHE

Introduction

Par son approche et sa forme, notre étude pourrait s'inscrire dans la mouvance de ce que l'on appelle les « études ethniques ». Il reste cependant que, pour le fond, notre thèse porte surtout sur l'évolution du paysage religieux. Si la mouvance des études ethniques est fortement fréquentée, la voie des études qui comprennent le fait religieux l'est beaucoup moins.

Dans le monde des études qui portent sur la sociologie du fait religieux, notre approche est, malgré les apparences, très spécialisée dans la mesure où nos données de base, tirées de Statistique Canada, sont surtout de nature quantitative. En ce sens, nous avançons dans l'étude du paysage religieux québécois sans vraiment pouvoir bénéficier des avancées de précurseurs. Nous travaillons avec un matériau brut encore peu connu et peu étudié par la recherche religiologique, du moins lorsque l'on a comme cadre d'étude la société totale et non un groupe religieux ou ethnique particulier.

La montée des communautés religieuses d'origine orientale, l'essor des mouvements protestants évangéliques, le phénomène des conversions, la sécularisation, les questions éthiques que posent les nouvelles problématiques liées à la laïcité pour ne nommer que ceux-là sont des mouvements de société qui suscitent de plus en plus d'intérêt. Devant la médiatisation de certains thèmes et l'imparable envolée d'impressions, d'idées non vérifiées, de rumeurs et de simples besoins d'informations, nous avons voulu dresser un « état des lieux » du paysage religieux québécois.

Notre présente thèse s'inscrit à l'intérieur d'un programme plus vaste de prise de connaissance des nébuleuses ethnoconfessionnelles, ce qui implique diverses échelles d'étude : celle des communautés religieuses — chacune constituée de nombreux groupes ethniques — comme celle de l'ensemble du paysage religieux québécois qui se pose en quelque sorte comme le théâtre global où jouent maints acteurs, la pièce étant intitulée « Histoire récente des religions au Québec »[1]. Avec, comme arrière-fond, la diversification du paysage religieux québécois, traité dans la deuxième partie de notre étude, les troisième et quatrième parties seront consacrées à l'établissement au Québec des communautés ethniques bouddhistes et musulmanes, implantation suivie de leur propre diversification interne qui s'effectue aux plans ethnique et confessionnel, pour se limiter à ces deux seules dimensions.

1.1 État de la connaissance sur les communautés ethnoconfessionnelles québécoises

Depuis deux décennies, la recherche québécoise s'intéresse fortement à l'intégration scolaire des enfants portés par l'immigration. L'accent est mis sur les problèmes d'apprentissage en incluant celui de la langue. Depuis l'an 2000, avec l'apparition du thème de la place des minorités religieuses dans la sphère publique, les problématiques à composante religieuse touchent le domaine scolaire de plus d'une façon, suscitant une importante recherche qui oppose les droits religieux au principe de la laïcité et qui finit par s'étendre à la problématique sociétale de la gestion de la diversité religieuse. Afin de ne pas répéter la revue de lecture de mémoire de maîtrise de 2002, nous nous concentrerons sur les travaux produits après cette date.

[1] En ce sens, notre démarche, dans sa dimension historienne, s'apparente au courant allemand appelé *Zeitgeschichete* – « histoire du temps présent ».

1.1.1 Les grands champs d'investigation

Différents aspects entourant la question de la gestion de la diversité religieuse à l'école ont été abordés de Marianne Jacquet (2002) à Jean-Pierre Proulx (2006), auteur du célèbre Rapport Proulx. Jamel Aoui (2001) étudie cette thématique, non plus du point de vue des gestionnaires scolaires, mais de celui des musulmans. Marie Mc Andrew s'est penchée sur diverses questions liant monde scolaire, immigration et diversité culturelle (2002, 2004). Ainsi a-t-elle pu affirmer que depuis le 11 septembre le marqueur linguistique semble avoir cédé sa place au marqueur religieux. Micheline Milot, une des spécialistes de la laïcité (2008), fait une critique fine de l'enseignement religieux dans le contexte d'une éducation interculturelle ou en rapport avec l'expression de l'identité religieuse dans le contexte du débat sur la laïcité (2005).

En conséquence des effets du 11 septembre 2001, la question de l'expression religieuse qui s'étend aux sphères des institutions publiques et de l'espace public a été traitée par Guy Bourgeault (2002) et, dans le domaine les relations interculturelles, par Fernand Ouellet et Michelle Vatz-Laaroussi.

La prise de conscience soudaine au Québec de l'apparition de la diversité ethnoreligieuse a rendu nécessaires des études de type comparatif notamment celles de Bourgeault, Chastenay et Verlot (2004), de Mc Andrew (2001) ou de Mc Andrew et Verlot (2004) qui comparent la situation québécoise à celle des pays de l'Europe occidentale. On retrouve une telle préoccupation comparatiste dans l'avis du *Conseil des relations interculturelles* (CRI) de 2004. Ce dernier fait la démontration que le Québec est vraiment en train d'élaborer une fine expertise et une voie originale — entre les extrêmes laïciste et communautariste — en ce qui a trait à la gestion du pluralisme religieux.

Le collectif dirigé par Myriam Jezequel (2007) donne un éclairage scientifique et documenté sur ce que sont vraiment les accommodements raisonnables, thématique malheureusement prometteuse, tant cette notion est mal comprise du public et de certains medias.

La diversité religieuse soulève de nombreux questionnements chez les « gestionnaires » qui ne se sentent pas toujours bien outillés pour affronter les situations inédites, la plupart du temps à l'échelle scolaire, de sorte qu'elle a suscité des rapports documentés provenant des experts d'organismes paragouvernementaux. N'ayant pas à démontrer leur utilité, mais encore trop peu connus, ces documents apportent souvent d'indéniables éclaircissements. On doit relever les documents de la *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse* (2000, 2005) et les avis du *Comité sur les affaires religieuses* (2003, 2006). L'avis du *Conseil des relations interculturelles* (2004) est un des premiers documents qui, sous la plume sagace de Sophie Therrien, a évoqué l'existence d'un « modèle québécois » de gestion de la diversité religieuse et laïque.

Si son précieux outil documentaire de 2005 sur les femmes immigrantes aborde succinctement la religion, le *Conseil du statut de la femme* a présenté en 2006, les Actes de son colloque dans lesquels on se penche sur la diversité complexe de situations que peuvent rencontrer les femmes en lien avec leurs expériences religieuses et sociales, sans éluder la question du regard extérieur que l'on peut poser sur elles. La participation au débat de femmes croyantes, immigrantes ou non, est à signaler de même que les réflexions nuancées qui en ont découlé.

Parmi les chercheuses qui se sont penchées sur divers types d'expérience chez les femmes, en contexte immigrant, on doit signaler les travaux de Naïma Bendris (2000, 2006), Danielle Dufresne (2002), Nadya Ladouceur (2002) et Josiane Le Gall (2003).

Les débats publics ont contribué à susciter plusieurs études consacrées au foulard islamique non seulement parce que celui-ci se pose en symbole religieux, mais

surtout parce que, de l'avis de certains, il incarnerait la négation des progrès effectués par les Québécoises depuis quarante ans, tout en compromettant l'accès des femmes musulmanes à la pleine égalité. Dans la foulée des études d'Anousheh Machouf (1991) puis de Georges Leroux (1998), plusieurs études s'attardent à la dimension identitaire du foulard ou à son traitement médiatique. Les travaux de Homa Hoodfar (2001) ainsi que de Dominique Lepicq et Coryse Ciceri (2001) comparent la situation québécoise avec celle des pays d'origine et de la France. La question du foulard étant souvent prise à cœur par les Québécoises musulmanes qui le portent, on retrouve inévitablement cette question dans le collectif dirigé par Marie-Ève Martel (2006), notamment sous la plume d'une immigrante et d'une convertie.

Comme le thème du foulard islamique nous y conduisait, le thème plus général des transformations d'ordre identitaire ou encore des enjeux liés à l'identité chez les immigrants est fortement exploré notamment par Nadya Ladouceur chez les hindoues (2002), Karim Lebnan chez les Libanais (2003), Paul Eid chez les Arabes (2004) et Naïma Bendris chez les musulmanes (2006). Mis à part Ladouceur, l'identité est plus souvent explorée lorsque l'on s'intéresse aux Arabo-musulmans. C'est dans une optique sociologique que Farida Osmani (2007) a cherché à documenter les diverses formes de violence et de discrimination auxquelles ont pu faire face, selon les itinéraires de vie, les femmes arabes et les femmes musulmanes établies à Montréal.

Le collectif dirigé par Marie-Ève Martel (2006), pratiquement discrédité à cause d'un titre à l'eau de rose qui ne reflète guère le contenu, donne une bonne idée de la pluralité de pensée des intellectuels musulmans québécois parmi lesquels les femmes ne manquent pas. La question de l'insertion des musulmans dans la société québécoise est abordée sous un grand nombre d'aspects et parfois en réponse à certaines perceptions populaires et médiatiques.

Comme le « problème » des appartenances religieuses fait périodiquement l'objet d'une attention — pas toujours saine et éclairée — des medias, il était inévitable que

des chercheurs se penchent sur le traitement médiatique des questions religieuses, en particulier lorsque cela touche l'islam, tel Coryse Ciceri (1998), Victor Piché et Gabriella Djerrahian (2002) et Morris Popowich (2005). Voilà une thématique qui a assurément de l'avenir.

Les considérations religieuses ont été touchées dans le domaine des études urbaines où la contribution d'Annick Germain aura été particulièrement marquante. En collaboration, Julie-Élizabeth Gagnon (2000, 2002, 2004) et Annick Germain ont étudié l'aménagement des lieux de culte des minorités religieuses notamment en lien avec les règlements municipaux. Pour leur part, Chantale Goyette (2000) et Mahmoud Essam Hallak (2000) ont davantage exploré la dimension sociale susceptible d'influer sur la spatialisation des Arabes et des musulmans à Montréal.

Un tout autre champ de recherche a pu s'intéresser à la religion, celui de l'emploi. On devine que le 11 septembre 2001 a eu ses répercussions chez les travailleurs immigrants, en particulier chez les arabo-musulmans. Les problématiques de l'insertion économique des immigrés et de la reconnaissance des diplômes ont fait l'objet des études incontournables de Jean Renaud et de ses collaborateurs (2002, 2004, 2005).

En lien avec le regard que peut poser l'opinion publique sur les musulmans, Denise Helly (2004a, 2004b), qui travaille à l'échelle canadienne, a documenté en profondeur un grand nombre de secteurs où les musulmans sont en butte à la discrimination, cette dernière étant malheureusement un autre champ d'étude prometteur.

Bien que cela ne soit pas toujours conscientisé, les études consacrées aux « minorités religieuses » portent très souvent sur les non chrétiens en dépit du fait que le christianisme — dont les variantes sont communément prises pour acquises — ne cesse de se diversifier. Cette focalisation présentiste fait oublier qu'à côté de la majorité franco-catholique, flanquée d'une forte « minorité » anglo-protestante,

plusieurs autres collectivités religieuses ont émergé au Québec depuis plusieurs générations telles les communautés juives (sic), franco-protestantes et orthodoxes. C'est justement cette lacune historiographique qu'ont cherché à combler Marie-Claude Rocher et Marc Pelchat par le riche recueil qu'ils ont dirigé en 2006.

1.1.2 La dimension religieuse prise de front

Si beaucoup d'études *touchent*, de près ou de loin, à la dimension religieuse, rarement celle-ci fait-elle vraiment l'objet d'analyses approfondies. Anne-Josée Grégoire (2001) et Josiane Le Gall (2003) font partie de ces très rares chercheuses et chercheurs qui documentent la vie religieuse de certains pratiquants issus en l'occurrence des communautés marocaine sunnite et libanaise chiite. Même si leurs échantillons ne permettent pas de projeter les résultats à l'ensemble des communautés à l'étude, il reste que ces riches et stimulantes études permettent d'avoir une bonne idée de la hiérarchisation des obligations religieuses au sein des communautés à l'étude.

L'équipe de recherche entourant Anne Saris (2007) a cherché à sonder la variété des expériences et des positions des musulmanes de Montréal en ce qui a trait à la problématique de la résolution des conflits familiaux, cette dernière impliquant divers types d'intervenants sociaux et religieux ainsi que la prise en compte du droit civil et des normes religieuses.

La récente étude du religiologue Louis Rousseau (2008), membre du Groupe de recherche sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), tranche en ce qu'elle s'attaque non seulement à la dimension identitaire — citoyenne et culturelle — de l'appartenance pentecôtiste des immigrants africains, mais sonde plus profondément les ressorts proprement religieux de la psychologie des acteurs.

Autres membres du GRIMER, Marie-Andrée Roy, Mathieu Boisvert et Jean-René Milot ont entamé depuis quelques années des recherches sur le processus de recomposition identitaire à l'œuvre chez des immigrants de diverses religions à la lumière de la reproduction plus ou moins complète de la pratique religieuse que ces derniers avaient avant d'émigrer. Afin de mieux appréhender les groupes ethnoreligieux à l'étude, ces chercheurs ont supervisé divers travaux préparatoires et de contextualisation qui ont été réalisés par Anne Létourneau (2006a, 2006b), Catherine St-Germain-Lefebvre (2006), Joanie Bolduc (2006), Manuel Litalien et François Thibeault (2005) et Mark Bradley (2005). En outre, le mémoire de maîtrise de ce dernier (2007) documente finement le processus de recomposition de l'identité religieuse chez les réfugiés tamouls d'origine sri-lankaise à Montréal.

Mis à part les travaux évoqués dans cette section, pour la plupart d'ordre qualitatif, et en regard des avancées de la recherche touchant les groupes ethnoreligieux québécois, nous reconnaissons que bien peu d'études s'apparentent à ce que nous essayons de faire à l'échelle québécoise, du paysage religieux, ou à l'échelle des communautés musulmanes ou bouddhistes.

Toutefois l'article de Denise Helly (2004a) nous rejoint dans la mesure où sa première partie brosse, à l'aide de la recherche publiée, un tableau élaboré des divers flux migratoires issus des pays musulmans qui aboutissent au Canada. La seule différence se situe dans le fait que nos analyses et conclusions se basent essentiellement sur des sources primaires, en l'occurrence les données censitaires.

Consacrée à l'immigration — encore trop peu connue — des Levantins en France et au Québec, l'étude de la Française Sonia Boulad (2008) comble une lacune. La démarche est doublement intéressante en ce qu'elle comprend plusieurs groupes ethniques et plusieurs appartenances chrétiennes — ce qui tranche avec les études de cas focalisées sur un seul groupe ethnoreligieux — tout en comparant les conditions

de développement des communautés en France et au Québec. Ce double trait n'est pas sans parenté avec notre propre approche transversale.

1.1.3 Nos recherches sur le paysage religieux mises en perspectives

D'un point de vue épistémologique, nos recherches s'apparentent aux travaux de Roland Campiche et Claude Bovay en Suisse. Campiche (1992, 2004) a fait abondamment usage de la statistique pour appréhender les réalités religieuses dans ce pays, approche qui lui a permis de mesurer le phénomène de la désaffiliation confessionnelle. Récemment, Bovay (2004) a livré un document officiel qui fait le point sur l'évolution récente du paysage religieux suisse. Cet essai d'histoire socioreligieuse est une des rares études à l'échelle mondiale qui s'apparentent à ce que nous faisons, du moins sur ce plan. Nous devons aussi évoquer les recherches du Groupe de recherche sur l'islam en Suisse (GRIS) dont le rapport de 2005 émet quelques conclusions que nous partageons. La richesse inopinée de la réflexion suisse s'explique sans doute par le fait que seule une poignée de pays occidentaux (Suisse, Grande-Bretagne, Autriche, Australie et Nouvelle-Zélande) recensent les effectifs religieux de leurs nationaux, ce qui permet de disposer de statistiques riches et relativement fiables. On doit enfin souligner l'œuvre colossale de Massimo Introvigne et de Pierluigi Zoccatelli du *Centro Studi sulle Nuovi Religioni* qui ont présenté en un livre un panorama exhaustif du paysage religieux italien (2006)[2].

On comprend pourquoi Statistique Canada est en mesure de produire des études exploitant la variable « religion » comme celles de Warren Clark sur l'évolution de la pratique religieuse au Canada (2003) ou sur les unions interreligieuses (2006). Ces études peuvent se montrer stimulantes à bien des égards en dépit du fait que les énoncés sont d'ordre descriptif, de nature à ne pas trop faire de vagues du côté des

interprétations. On doit toutefois déplorer que les catégories ethniques et religieuses utilisées semblent trop prises pour acquises.

Les travaux de Reginald W. Bibby et de Peter Beyer sont au Canada anglais parmi les plus stimulants. Nos recherches plus récentes à l'échelle du Québec nous conduisent à être d'accord avec cette idée de fond de Bibby (1993), à l'effet que la diversification religieuse non chrétienne soit un phénomène qui a été fortement exagéré au Canada, notamment sous l'effet du paradigme multiculturaliste. L'analyse de Beyer (1999) de la religion des Chinois au Canada est des plus révélatrices même si nous n'en partageons pas tous les énoncés et les conclusions. Son entreprise de passer au crible les données censitaires montre tout le potentiel qui réside dans cette approche en ce qu'elle permet de découvrir des tendances de fond derrière les chiffres, ce que les entrevues qualitatives, pour parlantes qu'elles soient, permettent difficilement, surtout lorsque l'on s'intéresse à un phénomène sociologique dans la durée.

Or, c'est tout là notre défi : débusquer les tendances lourdes derrières les séries de données censitaires afin de saisir des réalités socioreligieuses qui, autrement, risqueraient fortement de rester muettes ou inconnues.

La démarche quantitative comporte ses propres risques, surtout si l'on néglige de recourir *aussi* aux informations de type qualitatif ou que l'on fait l'économie du terrain — seules approches qui nous donnent directement et tangiblement accès à l'être humain. Voilà pourquoi, dans le cadre des recherches menant à la présente thèse, nous avons cherché à rencontrer des membres ou des représentants de la majorité des communautés ethniques à l'étude ainsi que des porte-parole ou des membres d'un maximum d'associations confessionnelles et de congrégations cultuelles, le tout en plusieurs tournées. On puise bien souvent dans ces terreaux les meilleures personnes pour expliquer les multiples causes des mouvements

---

[2]Massimo Introvigne et Pier Luigi Zoccatelli, *Le Religioni in Italia*, Turin, Elledici, Centro Studi sulle Nuovi Religioni (CESNUR), 2006, 1100 p.

migratoires, l'état des relations associatives, les dynamiques confessionnelles ainsi que les progrès de l'organisation cultuelle. Les enquêtes ont dû s'effectuer en plusieurs tournées, à mesure que les questions s'éclairaient.

En d'autres mots, les études quantitatives permettent de dégager avec quelque assurance des tendances de fond, tendances que les études qualitatives sont susceptibles d'expliquer par l'entremise de l'expérience des acteurs. En même temps, l'analyse quantitative est une des approches qui permettent de s'affranchir, littéralement, des idées reçues, en particulier de celles qui surgissent du monde des impressions subjectives — dont celles des acteurs — ou des rumeurs urbaines.

1.2 La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle

Bien que nos recherches, qu'elles soient incluses dans la présente thèse ou non, ne puissent plus faire abstraction de l'actuel questionnement qui émerge de plusieurs milieux sociaux, scolaires, médiatiques et gouvernementaux, ainsi que de la demande d'informations, notre intérêt pour le phénomène de l'implantation des groupes ethnoreligieux au Québec remonte à l'année 2000, à la suite d'une recherche commandée par le Groupe de recherche interdisciplinaire du Montréal ethnoreligieux (GRIMER)[3]. Ce dernier, souhaitant élaborer sa problématique scientifique, voulait savoir comment certaines communautés confessionnelles issues de la nouvelle immigration se déploient dans l'espace montréalais. Pour nous, il s'agissait de reporter sur une carte géographique les données du recensement de 1991 provenant de Statistique Canada. Compte tenu du peu de connaissances que nous avons au Québec sur ces nouveaux groupes, et voyant l'intérêt des données de Statistique Canada, nous nous sommes engagé dans un vaste programme de recherche à long

[3] Il faut saluer à cet effet l'intuition du religiologue Louis Rousseau et du géographe Frank W. Remiggi instigateurs du GRIMER ainsi que du groupe de recherche plus ancien du RRM XIX (ce dernier ayant réalisé l'*Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa, 1998).

terme devant mettre au clair les différents modèles de l'implantation des communautés orientales au Québec (musulmans, hindous, sikhs et bouddhistes, etc.) en rapport avec leur propre diversité interne. Dans ce contexte, puisqu'il s'agit de cerner « l'état des lieux », on peut parler d'une recherche de type heuristique.

Nous travaillons à l'échelle générique, si l'on peut parler ainsi, étant donné que nous couvrons tous les groupes ethniques susceptibles de relever, dans des proportions variées, d'une communauté de foi. Nous sommes conscient qu'il s'agit d'une voie de recherche rarement empruntée, car la plupart des études touchant la nouvelle immigration se focalisent presque nécessairement sur un seul groupe ethnique —la composante religieuse étant d'ailleurs le plus souvent reléguée au second plan si tant est qu'elle soit même considérée autrement qu'en étant simplement nommée. Dans le cadre de cette thèse, nous nous concentrerons sur les traits historiques, démographiques, ethnoculturels et confessionnels.

Nos recherches se font à la fois sur le mode synchronique et diachronique dans la mesure où l'on étudie divers groupes confessionnels en parallèle en même temps qu'on les étudie séparément sur une période qui dépasse les quarante ou cinquante ans. Cette étude est donc historienne, mais aussi géographique dans la mesure où l'on devra examiner comment les communautés confessionnelles s'insèrent dans l'espace urbain et même en région.

Il s'agit maintenant d'examiner la croissance numérique des communautés de foi à l'étude au fil des vagues d'immigration dont les sources sont de plus en plus variées, puis de mesurer leur diversification aux plans ethnique et confessionnel. Tous ces mouvements ne peuvent manquer de modifier la synergie des groupes ethniques ainsi que du leadership religieux au sein de chacune des communautés de foi.

Comme les groupes ethniques ne sont pas des monolithes confessionnels et que les communautés de foi ne sont pas davantage des monolithes ethnoculturels, on peut

parler d'équation ethnoconfessionnelle, une équation qui se joue aussi, nécessairement, à l'échelle de tout le paysage religieux québécois, toutes les identités ethniques et confessionnelles se croisant dans l'édifice ethnoreligieux québécois. Au gré de l'évolution des appartenances confessionnelles, de la désaffiliation religieuse, des conversions et des vagues migratoires, phénomènes qui affectent très inégalement les diverses collectivités ethnoculturelles, il faut concevoir l'équation ethnoconfessionnelle en termes de dynamiques.

1.2.1 Questions de recherche

Les questions de recherche *de départ* ont été les suivantes :

1) Quelles places prennent les nouveaux groupes ethnoconfessionnels au sein de l'évolution récente du paysage religieux québécois en général ?

2) De quoi est faite la diversité *ethnoculture*lle propre à chacune des grandes communautés de foi à l'étude (bouddhiste, musulmane)? En d'autres termes, quels sont les groupes ethniques en présence? De quels pays proviennent les immigrants? Quelle est la part qu'occupent les femmes et les hommes, les immigrants et les natifs du Canada au sein des diverses communautés?

3) Quelle diversité *confessionnelle* retrouve-t-on dans chacune des grandes communautés confessionnelles? Dans quelles proportions sont représentées au Québec les différentes Églises chrétiennes, les branches de l'islam (branches confessionnelles et courants de pensée politico-religieux), les traditions régionales, les écoles bouddhiques?

1.2.2 Objectifs particuliers

1) Ainsi, cherchons-nous à mesurer l'éventail des groupes ethniques et des sous-groupes confessionnels (branches, écoles et « sectes ») qui coexistent au sein des diverses *communautés de foi*, le tout étant de démontrer comment les communautés de foi ici à l'étude sont loin de constituer des blocs monolithiques. Concrètement, on procède à partir des variables « religion » et « origine ethnique », bien qu'il soit indispensable de mettre à contribution d'autres variables comme la langue maternelle ou le pays de naissance.

2) En même temps, nous voulons mesurer la diversité confessionnelle qui traverse nécessairement chacun des *groupes ethniques* à l'étude et qui ne sont pas davantage monolithiques au plan confessionnel que ne le sont les communautés de foi au plan ethnique.

3) Le découpage ethnique des grandes communautés de foi et le découpage confessionnel des groupes ethniques impliquent les opérations suivantes : a) de nommer tous les groupes en cause; b) de les circonscrire; et c) de les dénombrer.

4) Les dynamiques propres aux dimensions ethnique et religieuse font soupçonner que les modes d'agrégation des groupes ethniques composant les communautés de foi peuvent se montrer très différents d'une communauté de foi à l'autre. Dans le cas des communautés bouddhiste et musulmane, on tentera d'établir que les dynamiques d'agrégation culturelle et confessionnelle, notamment par l'entremise des lieux de culte, peuvent se modéliser de façon fort contrastée.

5) En gros, notre champ d'étude des communautés de foi s'échelonne sur les derniers soixante ans, soit depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Cependant, autant que faire se peut, nous remontons jusqu'aux premiers débuts des communautés, ce qui peut nous conduire un siècle plus tôt. Ce cadre temporel permet de voir

l'évolution des communautés de telle sorte que nous pourrons montrer qu'au fil du temps celles-ci connaissent des bouleversements démographiques, ce qui les conduit à passer au travers de phases démographiques qui constituent autant de mutations ethnoculturelles intérieures.

6) Tous ces aspects de la diversification ethnoreligieuse étant passés au crible, nous voudrons faire ressortir quelques singularités morphologiques des communautés bouddhiste et musulmane du Québec par rapport aux communautés établies au Canada anglais, en Europe occidentale ou même ailleurs. Si notre thèse s'attarde aux bouddhistes et musulmans, elle inclura, en conclusion, d'autres communautés de foi qui font partie de notre programme de recherche plus large tels les hindous, les sikhs et les juifs pour ne nommer que ceux-là.

1.2.3 Objectif de fond

En regard de l'évolution de la démographie, de l'historique des causes des vagues d'immigration et de l'équation ethnoconfessionnelle, nous chercherons à démontrer comment les communautés de foi à l'étude ont connu un processus de transformation ethnoconfessionnel qui tend à « façonner » celles-ci selon une morphologie que l'on pourrait qualifier de québécoise.

1.2.4 Objectif d'arrière-fond

Comme nous l'avons mentionné, il importe pour nous d'insérer le phénomène de l'implantation des communautés orientales dans le contexte plus large de l'évolution du paysage confessionnel au Québec depuis la Révolution tranquille. Ainsi situés, on peut dès lors se demander quelle place occupent ces nouveaux groupes ethnoconfessionnels au sein dudit paysage religieux québécois. On parle évidemment de volume, mais aussi de diverses forces motrices qui influent plus ou moins directement sur l'ensemble de l'évolution québécoise à l'instar d'autres sociétés

occidentales. Les forces motrices font référence aux courants de pensée qui traversent les communautés, aux formes associatives et aux acteurs qui sont au centre, même si les acteurs ne seront pas à l'étude ici. Évidemment, contextualiser l'évolution des communautés ethnoconfessionnelles dans le cadre de l'évolution du paysage confessionnel de l'ensemble du Québec risque de faire découvrir d'autres tendances de fond quant au rapport des Québécois au religieux.

En conclusion, nous essayerons de démontrer qu'au-delà des impressions communes et des idées reçues les grandes villes occidentales sont loin de tendre à toutes se ressembler, noyées qu'elles seraient par un certain magma cosmopolite. Au contraire, on peut dire qu'elles se distinguent les unes des autres par un surplus de traits originaux apportés par l'immigration. Cette dimension ne pourra être développée en profondeur qu'en dehors du contexte de la présente thèse.

1.2.5 Mise en lumière des biais d'ordre statistique

Au-delà du sens qu'il est possible de donner aux divers mouvements et phénomènes observés, nous voudrions faire ressortir le flou et les ambiguïtés qui résident dans les postures identitaires autant chez les immigrants que chez les « Canadiens » ainsi que faire état des éventuels biais d'analyse qui peuvent se créer en utilisant les variables à contenu ethnique et religieux de Statistique Canada sans tenir compte des limites de ces dernières ainsi que du caractère plus ou moins arbitraire des réalités qu'elles circonscrivent. Cette thèse apportera ainsi une contribution à la connaissance des catégories sociales populaires et des catégories gouvernementales qui agissent au sein du vaste processus de recomposition identitaire autour de la dimension ethnoconfessionnelle.

1.3 Étapes de recherche

1.3.1 Cerner les communautés ethnoconfessionnelles et exposer la diversité culturelle et confessionnelle des communautés de foi musulmane et bouddhiste

Notre démarche de recherche se déroule selon la séquence suivante : a) compiler les données de Statistique Canada; b) examiner le potentiel et faire la critique de ces données; c) combler les lacunes auprès des groupes concernés; d) mesurer le pluralisme confessionnel au sein de chaque groupe ethnique à l'étude; e) recomposer les « groupes ethnoconfessionnels » des communautés de foi à l'étude; f) estimer la composition ethnique par communauté de foi; g) mesurer la force relative des diverses vagues migratoires ainsi que la stratification démographique qui en découle.

1.3.2 Présents champs d'étude et champs reportés

Au moment où s'écrivent ces lignes, diverses problématiques et communautés ont pu être investiguées sans avoir pu être intégrées dans la présente thèse. C'est le cas des communautés sikhe[4] et hindoue dont l'étude est fortement avancée, mais plus complexe que prévue dans le cas hindou. On aura tout de même un aperçu dans la partie II consacrée à l'ensemble du paysage religieux québécois.

Dans la présente thèse, les communautés bouddhistes et musulmanes feront figure d'étude de cas. Dans notre optique, le fait de porter notre attention sur deux études de cas, plutôt qu'une, est indispensable étant donné que plusieurs tendances lourdes et singularités n'apparaissent que par le biais de la comparaison entre ces deux ensembles ethnoreligieux. Bien que les communautés bouddhistes et musulmanes installées au Québec n'ont *a priori* rien à voir entre elles, la comparaison de l'équation ethnoconfessionnelle est d'autant plus intéressante que ces deux ensembles présentent à la fois une diversité ethnique et confessionnelle du même ordre. En

outre, les deux collectivités ont vraiment commencé à se développer dans les mêmes années, soit vers 1975-1976.

L'analyse du développement des lieux de culte et de la spatialisation des musulmans et des bouddhistes est fortement avancée, mais a dû être stoppée à l'étape — consommatrice de temps — de la cartographie pour 2001, celle de 1991 étant terminée[5]. Ce domaine consiste à a) dresser l'inventaire des lieux de culte par confession en distinguant les sous-groupes confessionnels et ethnoculturels (terminé); b) mesurer l'évolution des institutions religieuses par l'entremise du phénomène de la multiplication des lieux de culte et des institutions communautaires.

Ni le temps ni l'espace n'ont permis que la dimension sociodémographique (répartition des groupes d'âge, la situation matrimoniale et la famille) soit incluse. En outre, la condition des femmes, en lien avec l'éducation et le monde du travail, non seulement justifie un traitement séparé, mais nous entraîne au-delà du champ de la présente étude.

1.3.3 Thèmes, chiffres et avancées

Compte tenu que notre programme de recherche progresse sur divers fronts plus ou moins en même temps, certains sujets avançant nécessairement par à coups, bien souvent à cause des occasions de publication et de commandes, certains segments de la présente thèse ont donc déjà fait l'objet de publications. Comme les contextes et les besoins sont différents, nous n'avons pas cherché à rendre uniformes les chapitres consacrés à l'islam et au bouddhisme autrement que dans la séquence de la matière présentée.

---

[4] Frédéric Castel, « Les Sikhs du Québec », *Relations*, janvier/février 2007, no 714, p. 32-34.

[5] Frédéric Castel, « La spatialisation de l'islam à Montréal. Espaces ethnoculturels et période pionnière », Actes du colloque *Québec : restructurations territoriales et métamorphoses du discours*, coll. « Géographie contemporaine », Québec, Presses de l'Université du Québec (parution prévue en 2008).

1.4 Plan de la thèse

La première partie présente notre programme de recherche, aborde la question des diverses conceptions de l'ethnicité et expose les principaux problèmes méthodologiques qui accompagnent l'utilisation des données de Statistique Canada, principalement à partir des variables « origine ethnique » et « religion ».

La seconde partie brosse un tableau de l'évolution globale du paysage religieux québécois depuis environ quarante ans. C'est sur cette trame de base, qui met en scène des phénomènes de fond tels que la pluralisation religieuse — en partie portée par l'immigration — et la montée de la désaffiliation confessionnelle, que prend un sens particulier l'implantation des communautés ethnoreligieuses non chrétiennes à l'étude.

Ainsi, la troisième partie est-elle consacrée à l'implantation des musulmans au Québec. On traite de l'extrême variété des origines ethniques comme des affiliations confessionnelles des musulmans qui donnent à la population musulmane québécoise cette morphologie qui lui est propre.

De la même façon, la quatrième partie se penche sur la population bouddhiste en fonction de son évolution historique et démographique qui a façonné sa composition ethnique et confessionnelle. Ces deux parties démontreront que ce que l'on appelle communément les communautés musulmane et bouddhiste, loin d'être monolithiques, passent par des mutations multidimensionnelles importantes. Afin de mieux voir comment les dynamiques de l'équation ethnoconfessionnelle façonnent les dites communautés, les deux parties suivront la même séquence passant de l'amont — les origines nationales et les causes de l'émigration — à l'aval comme la stratification des cohortes d'immigration et la diversification ethnique et confessionnelle. La question des convertis et des couples mixtes viendra à la fin, une façon de faire le pont entre les communautés issues de l'immigration et les membres de la société d'accueil.

Les deux études de cas sont étayées en six chapitres. La séquence des chapitres suit la même logique facilitant l'analyse du processus de façonnement des communautés de foi, façonnement qui conjugue l'hétérogénéité des cohortes immigrantes et l'arrimage en sol québécois.

Enfin, en lien avec la question de la pluralisation du paysage religieux québécois comme de la diversification des seules communautés bouddhistes et musulmanes, la dernière partie compare les formes que prend le nouveau cocktail ethnoreligieux québécois, qui s'incarne davantage à Montréal, avec ce que l'on peut retrouver ailleurs dans le monde occidental comme au Canada anglais, aux États-Unis, en Europe occidentale ou même en Australie. Ainsi, l'équation ethnoconfessionnelle telle qu'elle s'exprime au Québec aura été examinée sous plusieurs angles et à plusieurs échelles.

Chapitre 2
RÉFLEXION THÉORIQUE SUR LA NOTION D'ETHNICITÉ ET LES CONCEPTS APPARENTÉS

Introduction

Il ne paraît pas une étude touchant de près ou de loin à la question de l'ethnicité sans que l'on ne soit aux prises avec le problème des définitions et des contenus multiples et hésitants de la notion d'ethnicité qui navigue sur divers courants épistémologiques des sciences humaines, à commencer par la sociologie et l'ethnologie. L'opération s'impose dans les études qualitatives qui se réalisent à l'échelle micro : étude de cas, entrevues, etc. Toutefois, à notre échelle d'étude, macroscopique, *la liste* des traits éventuellement contenus dans le concept d'ethnicité — à ne pas confonde avec la définition, à proprement parler, de ce dernier[6] — n'a pratiquement pas d'incidences sur le traitement des données quantitatives qui sont, pour l'essentiel, de facture statistique.

Il reste que nous ne pourrons faire l'économie d'une réflexion sur la terminologie qui touche de près ou de loin à la notion d'ethnicité (nation, ethnie, groupe ethnique, communauté culturelle, etc.), non seulement pour clarifier notre pensée et préciser notre propre usage terminologique, mais afin de cerner la nature des ambiguïtés identitaires qui peuvent ressortir des recensements. Dans cet exercice de définition des concepts, nous prêterons attention à l'échelle à laquelle ceux-ci devraient s'employer.

---

[6] Car on peut chercher à définir le concept, de l'intérieur, en énumérant chacun des éléments qu'il devrait englober au lieu de tenter une définition par la délimitation de son champ sémantique (voir tableau 1, page 29).

Il importe de signaler que cet exercice de définition des concepts n'est valable que pour notre propre usage. Il ne vise que la clarté conceptuelle par une utilisation de termes circonscrits à l'aide de définitions univoques ainsi que l'efficacité opératoire en évitant les ambiguïtés sémantiques.

2.1 L'apparition de la notion d'ethnie en Occident

Prise dans son sens étymologique, une ethnie (du grec *ethnos*) désigne un peuple. Le terme ethnie apparaît avec l'extension de l'impérialisme européen en Afrique et en Asie, l'administration coloniale éprouvant la nécessité de nommer (par un ethnonyme) et de distinguer les peuples qu'elle a assujettis. Par définition, ces ethnies sont autant de peuples dépourvus d'États. Au début du XXe siècle, le mot ethnie n'a pas encore fait son entrée dans les dictionnaires usuels au contraire d'ethnographie alors connue comme cette science qui « a pour objet l'étude des divers peuples »[7]. Si la notion d'ethnie est encore confinée aux cercles ethnographiques, le mot « race », dont l'échelle d'application est variable (race allemande, race germanique, race blanche), entame sa triste carrière. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la notion de race commence à rencontrer son rejet (sauf aux États-Unis) avant d'être définitivement discréditée par le monde scientifique qui démontre toute son inanité théorique.

Dans le milieu des années 1960, dans un contexte où l'on ne cesse plus de mesurer les conséquences sociales et politiques qu'une conception racialiste de la différence culturelle engendre, en particulier aux États-Unis et en Afrique du Sud, l'UNESCO propose de remplacer la notion de race par celle d'ethnie. Le terme dérivé de « groupe ethnique » prendra toutefois quelque temps à sortir des cercles savants des sciences humaines avant de trouver un emploi régulier au sein des structures gouvernementales.

L'utilisation de l'expression « groupe ethnique » dans les médias et dans la population est plus récente encore. Son usage est maintenant acquis dans les médias québécois même si la formule « les ethnies » perdure au *Journal de Montréal*.[8] Le terme d'ethnie a fait disparaître le mot race du vocabulaire, quoi qu'il ait pu en intégrer quelques accents surtout au niveau populaire.

C'est sans doute ce qui explique pourquoi, en lieu et place d'« ethnique », les termes d'« ethnoculturel » et de « culturel » ont paru, à l'oreille de certains, plus doux ou plus recevables alors qu'il s'agit bien de termes redondants. En Amérique du Nord, dans la foulée de son succès, « ethnie » a aussi presque fait disparaître le vieux concept de « nationalité » (qui garde son sens de citoyenneté) dans les diverses disciplines des sciences humaines, à commencer par la sociologie et la démographie — sans doute sous l'effet de l'utilisation du vocabulaire mis de l'avant par les statisticiens qui colligent les données de recensements nationaux[9]. Hormis sa fréquente utilisation populaire, « nationalité » ne parait plus guère d'emploi courant qu'en science politique[10], discipline dont l'univers mental se structure il est vrai à partir d'autres préoccupations et nourrit d'autres visées. Le terme « nationalité » est encore d'usage courant en France, sans doute parce que, pour des raisons idéologiques, le concept d'ethnicité est littéralement évité par les milieux officiels, ce qui exclut les milieux universitaires.

---

[7] *Tout en un. Encyclopédie des connaissances humaines*, Paris, Hachette, 1921, p. 259.

[8] Ceci équivaudrait à dire « les peuples » de Montréal. C'est sans parler du ton pour le moins connoté du vocable.

[9] Selon les spécialistes des statistiques Jean-Pierre Beaud et Jean-Guy Prévost, l'essor de certaines disciplines scientifiques (démographie, sociologie, économie, etc.) n'est pas sans lien avec l'expansion même des statistiques tirées des recensements nationaux. Pierre-Étienne Caza, « La petite histoire des statistiques » dans *Spécial recherche et création. Nouveaux outils de la recherche en sciences humanes*, UQAM, 12 mai 2008, p. 1.

[10] Voir les divers articles du collectif dirigé par Jacques Palard *et al.*, *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles, P.I.E.- Peter Lang, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2006.

Cette double évolution a fait davantage de progrès dans les milieux universitaires que parmi les édiles politiques pas toujours au clair, il est vrai, dans leurs conceptions de la notion de nation.

Afin de rester cohérent et toujours au clair dans ce que nous souhaitons démontrer dans la présente partie de cette étude, nous n'utiliserons le concept de « national » que dans son sens politique dans la mesure où celui-ci est généralement lié à celui d'un État (souverain ou non)[11]. Étant donné l'expansion remarquable qu'a pris la notion d'« ethnie » ou d'« ethnique » dans les champs de la pensée depuis trente ans, il ne sera pas difficile de réserver à cette dernière le champs sémantique de l'ethnicité.

Maintenant, comment départager concrètement les collectivités qui peuvent être qualifiées d'ethnie et celles qui sont des nations? Les deux désignations étant souvent confondues, il existe un critère objectif qui permet *généralement* de distinguer une ethnie d'une nation ou d'une ethnie voisine : la langue. Les Tamouls parlent le tamoul, les Kurdes parlent le kurde, les Khmèrs parlent le khmer et ainsi de suite. Au contraire, les Pakistanais ne parlent pas le pakistanais, les Afghans ne parlent pas l'afghan, ni davantage les Sri Lankais, le sri lankais. Dans le même ordre d'idées, il n'existe pas davantage de langue suisse, indienne ou sénégalaise. Dans ces derniers cas, on a affaire à des nations qui comprennent en leur sein plusieurs ethnies. Dans le cadre de la présente étude, nous définirons ainsi, et pour notre propre usage, les concepts d'ethnie et de nation :

> **ETHNIE** : Population dont les membres se reconnaissent dans une commune conscience identitaire qui s'est élaborée à partir d'une origine, mythique et historique, d'une longue histoire et d'une tradition culturelle communes auxquelles on associe un territoire de peuplement. La langue, unissant le culturel au social, est le plus souvent le principal facteur de cohésion socioculturelle.

[11] Bien entendu, l'histoire du mot « national » est polysémique, mais l'essor récent du mot « ethnie » nous permet de gagner en clarté conceptuelle, du moins dans les limites de notre propre utilisation.

NATION : Population constituée des citoyens d'un pays donné et juridiquement unis à ce dernier sans égard à leurs appartenances ethniques. Elle inclut les natifs du pays (à l'exclusion des enfants de ressortissants étrangers de passage) ainsi que les immigrés ayant obtenu leur nouvelle citoyenneté.

Certes pourrait-on inclure dans ces dernières définitions l'existence d'une mémoire commune, d'une conscience de destin commune ou d'une représentation dynamique de son identité collective, mais ces deux définitions n'ont que pour seule fonction de *distinguer* les champs d'application des deux concepts[12].

En raison de l'échelle géographique d'application des concepts, nous aurons rarement l'occasion d'utiliser ces deux mots-mères, au contraire des mots dérivés que sont « groupe ethnique » et « groupe national », types de collectivités qui s'insèrent dans une population nationale dont ils sont des sous-ensembles (voir section suivante).

2.2 Les différents concepts recoupant le champ de l'ethnicité[13]

Comme le sens des termes qui s'appliquent à l'ethnicité joue un rôle décisif dans notre étude, notamment au plan de la cohérence méthodologique, nous devrons préalablement réfléchir sur le champ d'utilisation de chacun avant de proposer des

---

[12] En Europe, la majorité des pays portent un nom qui dérive de l'ethnie fondatrice. Ainsi les appellations Italiens, Polonais, Hongrois, Danois, Portugais, Finlandais, Bulgares ou Grecs peuvent autant désigner les membres d'une nation que les membres de l'ethnie majoritaire. Dans ce cas spécifique, qui se rencontre très peu en dehors de l'Europe, on pourrait proposer le néologisme d'« ethnation », ce qui permettrait aux termes de « nation » et d'« ethnie » de conserver le caractère univoque de leur sens. Cela dit, cette situation ne se présentera guère dans le cadre de la présente étude qui touche essentiellement des groupes ethniques asiatiques ou africains. Précisons qu'en Asie, on distingue « Thaïlandais » et « Thaïs », « Laos et Laotiens », « Malaysiens » et « Malais ».

[13] La présente section est largement tributaire des discussions qui ont eu lieu au sein de l'équipe du GRIMER à l'automne 2004, discussions qui portaient sur le concept d'ethnicité à partir de diverses définitions existantes. Ont participé Mathieu Boisvert, Mark Bradley, Manuel Litalien, Tshamala Mulamba, Marie-Andrée Roy, Louis Rousseau, Catherine St-Germain-Lefebvre, François Thibeault, Maryse Trudel, Anne Létourneau et en particulier Frank W. Remiggi, spécialiste des questions d'ethnicité en géographie.

définitions valables pour notre propre usage. Il ne s'agit pas ici de s'appesantir davantage sur les contenus, mais d'établir comment ces divers types de collectivités (groupe ethnique, minorité ethnique, groupe national, communauté culturelle, groupe ethnoconfessionnel, etc.) se distinguent ontologiquement les unes les autres.

2.2.1 Ethnicité et identité ethnique

Parce que l'opération serait un peu superflue dans le cadre de nos préoccupations, nous ne discuterons guère de la liste des traits devant caractériser l'ethnicité si ce n'est pour évoquer, à titre d'exemple, la liste de la *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*[14] qui énumère :

- une origine géographique commune,
- un statut migratoire commun,
- une race commune (sic),
- une langue ou un dialecte commun,
- des croyances religieuses communes,
- des liens qui transcendent la parenté,
- un voisinage et des frontières communes,
- des traditions, des valeurs et des symboles communs,
- une littérature, une musique, un folklore communs,
- des préférences alimentaires communes,
- des modèles d'emploi et d'établissement,
- des institutions qui servent et maintiennent spécifiquement le groupe,
- un sens interne de « distinction »,
- une perception externe de « distinction».

À cette série d'éléments, l'on devrait ajouter le mode de vie et le type d'occupation du territoire intimement liés, selon les parties du monde, à l'ethnicité[15]. En revanche, la notion de race a de quoi étonner. En même temps, certains éléments semblent s'appliquer à l'ensemble d'une ethnie et d'autres à un « groupe ethnique »,

---

[14] Stephan Thernstrom, Ann Orlov et Oscar Handlin, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, 1076 p.

[15] Voir Paul Claval, *Éléments de géographie humaine*, Paris, M. Th. Genin, 1980; Roland Breton, *Géographie des civilisations*, coll. « Que sais-je », no 2317, Paris, PUF, 1987.

minoritaire par définition. Il apparaît en effet que cette liste doit satisfaire les besoins divergents à certains égards de l'ethnologie et de la sociologie urbaine. Ainsi certains traits ne peuvent-ils pas convenir aux deux échelles géographiques.

S'appliquant à de petites sociétés traditionnelles, l'ethnologie peut circonscrire plus facilement le champ de l'ethnicité tout en y ajoutant un plus grand nombre d'éléments comme la religion, le mode de vie et le type d'occupation du territoire. Par contre, la sociologie qui se penche sur des sociétés urbanisées receveuses d'immigration est certainement aux prises avec un plus grand nombre de variables pour couvrir le champ social, mais doit du même coup restreindre le nombre de composantes de ce qu'elle conçoit comme ethnicité, à commencer par la religion.

Avec Frederik Barth[16], la réflexion théorique sur l'ethnicité se dégage des anciennes conceptions essentialistes. L'ethnicité ne relève pas de quelconques réalités naturelles et intangibles héritées, mais procède d'une construction sociale. Un des apports les plus originaux de l'anthropologue aura été de définir l'ethnicité en termes de « frontières » ou, peut-être plus justement, de marges[17], cette zone de contact, à la fois poreuse et filtrante, qui établit les distinctions entre les identités ethniques en même temps qu'elle permet les échanges et apports mutuels.

Remarquons par ailleurs que les éléments devant définir l'ethnicité se retrouvent aussi dans certaines conceptions de la notion de culture, du moins chez les chercheurs qui intègrent les comportements observables aux systèmes de pensée dans leurs définitions de ce qu'est une culture (voir « culture 1 » du tableau 1, page 29)[18].

---

[16] Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries : The social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969.

[17] En français, le terme « frontière » exprime l'idée de limite alors qu'en anglais « frontier » est proche de l'idée de « confins » ou d'espace de transition comme dans toute la vision historique de ce que fut la frontière américaine pendant la ruée vers l'Ouest.

[18] Selon Marvin D. Harris, une autre tendance circonscrit le champ culturel aux seuls systèmes de pensée, les comportements étant laissés au champ social. Marvin D. Harris, *Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology*, Toronto, Fitzhenry and Whiteside, 1975, p. 144-145. Cité par Christian Barrette *et al.*, note n° 28, p. 26-27.

Cette ambiguïté du champ sémantique a sans doute à voir avec la création de termes redondants comme, par exemple, « ethnoculturel ».

Tableau 1
Champs d'étude des disciplines couvrant l'ethnicité et la culture

Champs d'étude	**Champs sémantiques**		
• Systèmes de pensée	Ethnicité	Culture 1	Culture 2
• Comportements sociaux			Social

Aussi, cette parenté sémantique entre les concepts d'ethnicité et de culture se vérifie dans la définition de Gérard Bouchard de l'ethnicité puisque celle-ci y rassemble :

> [...] l'ensemble des traits, objets et productions symboliques dans lesquels une collectivité se reconnaît et par lesquels elle se fait reconnaître. On pourrait dire tout aussi bien : toutes les caractéristiques culturelles ou symboliques partagées par l'ensemble des membres d'une collectivité et qui ont pour effet, sinon pour fonction, de la singulariser. L'ethnicité, c'est donc tout ce qui nourrit un sentiment d'identité, d'appartenance, et les expressions qui en résultent [19].

Ici comme ailleurs, la notion d'ethnicité finit par rejoindre l'idée d'identité ethnique. L'ethnicité découle d'une opération de distinction intérieure de soi avec l'autre en même temps que de la perception extérieure des voisins. C'est là un fait qui se retrouve au cœur de presque toutes les définitions même les plus succinctes comme celle de Guido Bolaffi *et al.* pour qui

> [t]he concept of ethnicity implies three factors : (1) membership in a group, either from personal choice or as an external imposition, but which nonetheless implies the existence of an "us" and a "them", and therefore the

[19] Gérard Bouchard, « Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité » dans Michel Sarra-Bournet et Jocelyn Saint-Pierre (dir.), *Les nationalismes au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 319.

> concept of "other" ; (2) the search for a common identity on the part of the group members ; and (3) the perception on the part of other groups of more or less coherent stereotypes ascribed to the ethnic group in question [20].

Encore une fois, et avec plus d'insistance, on remarque que cette façon de voir l'ethnicité relève à vrai dire du concept d'identité ethnique. Délaissant, elle aussi, les vieilles conceptions naturalistes et essentialistes, Danielle Juteau élabore davantage cette idée que l'ethnicité s'inscrit dans une dynamique de double construction simultanée :

> À l'ethnicité acquise par socialisation (ethnicité 1) s'ajoute celle qui se construit dans le rapport à l'Autre que provoque l'immigration, le colonialisme, l'annexion, l'esclavagisme (ethnicité 2). Si l'ethnicité ne devient opératoire qu'à l'intérieur des rapports constitutifs des communautés d'histoire et de culture (ethnicité 2), elle existe aussi avant ce rapport (ethnicité 1) puisqu'elle ne résulte pas uniquement de la domination économique, politique, culturelle et idéologique des majoritaires[21].

Ce ne sont donc pas tant les traits communs, nés du rapport à l'histoire et à la culture, ni la conscience de ces traits qui engendrent les frontières ethniques, mais surtout le rapport à autrui, ce qui implique un rapport de type dialogique. Ainsi exposée la genèse de l'ethnicité, une définition de type substantialiste reposant sur une liste de traits paraît d'une moins grande utilité. Ainsi, Juteau pose-t-elle les jalons de l'identité ethnique.

Pour Joan Nagel (1994)[22], l'ethnicité repose sur deux dimensions, celles de frontières et de culture ethnique. Tout en faisant valoir le caractère éminemment construit, dynamique et plastique de l'ethnicité, Nagel établit que cette dernière n'est pas moins

---

[20] Guido Bolaffi *et al.* (dir.), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, London, Sage Publications, 2003, p. 94.

[21] Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, coll. « Trajectoires sociales », Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 21.

contingente puisqu'elle ne repose pas toujours sur des choix libres ou conscients. À l'échelle individuelle ou collective, l'ethnicité se module et se négocie au gré des situations, des contextes sociaux et des interlocuteurs extérieurs.

Le politologue et sociologue Albert Bastenier pose l'ethnicité comme le « [...] processus organisant socialement la différence culturelle », les différences étant désormais « [...] massivement coprésentes dans un même espace »[23]. Cette gestion organique de la différence est concomitante d'une société imparfaitement intégrée, traversée de solidarités, d'antagonismes et de rapports de force, dont les « contradictions » sont liées à la poursuite des valeurs véhiculées par les groupes culturels à partir de leurs positions hiérarchisées. « De la même manière que l'on a pu qualifier comme *société de classe* celle qui organise socialement la conflictualité de l'inégalité des statuts socio-économiques », Bastenier qualifie de *société ethnique* « celle qui organise socialement la conflictualité entre les différentes identités socioculturelles ». Celui-ci précise que l'ethnogénèse qu'il décrit est bel et bien le fruit de l'hypermodernité des sociétés européennes, un processus synchrone de la mondialisation et non un passéisme auquel s'associent les « nouveaux tribalismes » et la « peste communautaire »[24]. Dans le cas présent, nous préférerions parler de société ethnopluraliste puisque toute société est ethnique, comme toute société est politique ou économique[25].

L'analyse des diverses positions sur l'ethnicité fait ressortir un certain paradoxe : les définitions substantialistes, assorties de leurs listes de composantes, semblent en définitive d'une utilité limitée au contraire de l'efficacité opératoire des conceptions fonctionnalistes qui débouchent insensiblement sur la notion d'identité ethnique.

---

[22] Joan Nagel, 1994, « Constructing ethnicity : creating and recreating ethnic identity and culture », *Social Problems*, vol. 41, n°1, février, p. 152-176.

[23] Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », Paris, PUF, 2004, p. 317.

[24] *Id.*, p. 6 et 7.

[25] Dans la négative, il faudrait expliquer ce qu'est une société qui n'est pas ethnique et ce, en donnant des exemples.

Comme le fait justement remarquer Frank W. Remiggi, chercheur du Groupe de recherche sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER) : « Peu importe le ou les traits spécifiques qui servent à l'identification ethnique, les membres du groupe se reconnaissent ainsi et sont également reconnus ainsi par les autres »[26].

Si la notion d'« ethnicité » paraît bien abstraite pour le commun des mortels, si tant est qu'elle soit même connue, l'« identité ethnique », peu importe le contenu que les scientifiques lui confèrent et en dépit de ses ambiguïtés populaires, est une notion d'emblée compréhensible pour la plupart des citoyens qu'ils soient immigrés ou non. Tout un chacun sait de quoi il est question lorsque l'on demande à quelqu'un ses origines ethniques même dans le cas où ethnicité et nationalité sont confondues.

Il faut donc voir que le terme « ethnicité » peut signifier, selon les auteurs, le « fait ethnique » ou l'« identité ethnique » quand ce n'est pas les deux ensemble. Par souci d'efficacité, nous n'utiliserons « ethnicité » que dans le sens de « fait ethnique » ou de « dimension ethnique des rapports sociaux » tout en réservant à l'« identité ethnique » ce qu'elle identifie déjà fort clairement.

> **Ethnicité** ou **fait ethnique** : Place de la différence ethnique dans l'analyse de l'ensemble d'un système sociétal ou de systèmes sociétaux voisins ou en relation. La question de l'ethnicité intervient a) dans les rapports entre les diverses composantes ethniques d'une nation ainsi que b) dans les rapports établis entre une ethnie (ou une nation) avec une ou plusieurs autres, généralement voisines[27].

Enfin, soulignons que cohérence conceptuelle et terminologique commande de résister aux emplois spécifiques, à défaut de quoi l'on pave la voie aux emplois

---

[26] Frank W. Remiggi, « Le concept d'ethnicité : définitions et remarques préliminaires », document de travail, GRIMER, UQÀM, 5 novembre 2004.

[27] Les relations qu'entretiennent les membres de diverses origines ethniques en France relèvent de « a ». Celles qui s'établissent entre les Français et leurs voisins relèvent de « b ». Dans les deux situations, l'identité ethnique entre dans le jeu de miroirs.

conflictuels et contradictoires. Selon les études, « ethnique » désigne tantôt la diversité culturelle tantôt l'altérité comme si le sujet observant n'était pas lui-même « ethnique ». Cette dernière acception que l'on retrouve, par exemple, dans la notion nord-américaine de « bouddhisme ethnique » laisse entendre que l'ethnicité est un ensemble de traits culturels passéistes venu d'ailleurs. Il s'agit-là d'une dérive conceptuelle qui trahit le fait que le sujet observant se croit porteur de valeurs universelles.

2.2.2 Ethnie et groupe ethnique

Si la plupart des conceptions de la conscience ethnique mettent l'accent sur le campement identitaire qui se conjugue avec la déclinaison identitaire des voisins, Bastenier y ajoute la fonction de positionnement social. Toutefois, le positionnement social s'exprime souvent de façon plus accusée en milieu urbain ne serait-ce que parce qu'un nombre maximum de groupes ethniques sont présents. On doit remarquer que maintes conceptions de ce qu'est l'ethnicité ou l'identité ethnique ne font aucunement référence à l'échelle géographique à laquelle la définition devrait s'appliquer. Barrette, Gaudet et Lemay induisent cette précision en posant qu'un « groupe ethnique est un groupe social qui, *au sein d'une société* [souligné par nous], se définit par son sentiment d'appartenance à une ethnie »[28].

La plupart des conceptions faisant référence à soi et à l'autre conviennent très bien pour circonscrire toute ethnie. C'est de cette façon que l'on distingue, par exemple, l'ethnie kurde des ethnies voisines, en l'occurrence turque, arabe et iranienne. En même temps, ce genre de conception théorique peut s'appliquer à tout groupe ethnique issu de l'immigration tels les Kurdes implantés au Québec. À l'échelle urbaine et en contexte migratoire, il est certes vrai qu'un groupe ethnique se distingue

---

[28] Christian Barrette, Édithe Gaudet et Denyse Lemay, *Guide de communication interculturelle* (2e édition), Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique, 1996, p. 6.

des autres groupes ethniques, mais il se positionne surtout en fonction de la majorité ethnique le plus souvent assimilée, à tord ou à raison, à la société d'accueil dans laquelle les membres du groupe en cause cherchent à s'insérer.

> **GROUPE ETHNIQUE** : entité sociétale comptant les ressortissants étrangers, les immigrants et les descendants d'immigrants qui partagent une même origine ethnique (ou ethnolinguistique) sans égard au pays de naissance.

Bien qu'elle se serve du terme d'« ethnie » plutôt que de « groupe ethnique », Catherine Coquery-Vidrovitch dépeint clairement le processus de conscience ethnique qui caractérise les groupes immigrants qui s'établissent en milieu urbain :

> les sociologues de Chicago nous apprennent que ce n'est pas l'ethnie qui est à l'origine du culturel, mais bien le contraire. En ville, chacun arrive de sa communauté d'origine en situation de faiblesse relative ; les nouveaux immigrants, comme les vieux citadins, ressentent le besoin de se protéger les uns des autres : très vite, après une première réaction, qui peut être de simple curiosité, les nouveaux vont apparaître aux anciens comme une menace, par leur nombre, par leur quête d'emplois, par leur culture. Les groupes vont s'affronter dans un maelström d'actions et de réactions d'où vont naître et se renforcer, de part et d'autre, de façon parfois très différenciée, les sentiments ethniques : chacun se trouve pris dans un collectif et incité à adopter une conduite de groupe ; de celui-ci ils doivent accepter les lois pour être reconnus par leurs pairs. L'enjeu : prendre le pouvoir. »[29]

Les accents dramatiques mis à part, cette conception rejoint la notion de conscience ethnique développée par Albert Bastenier, notion qu'il définit comme

> [...] une identification sociale de soi et des autres en vue d'un positionnement au sein de groupes sociaux hiérarchisés. Cette identification s'opère non exclusivement mais prioritairement sur la base de traits culturels comme la langue, les coutumes, la tradition, la religion, un passé historique

[29] Catherine Coquery-Vidrovitch, « Du bon usage de l'ethnicité », *Le Monde diplomatique*, juillet 1994, p. 3-4.

> partagé et, le plus souvent, sur une combinaison de plusieurs ou de la totalité de ces traits »[30].

On comprend que l'idée de « groupes sociaux hiérarchisés »[31] fait référence à la dynamique sociale de différenciation multidimensionnelle que l'on rencontre en milieu urbain dans un pays d'immigration[32]. À cette échelle, cette dynamique implique les communautés immigrantes, la société d'accueil ainsi que les pays de provenance des immigrants.

Au sein des groupes culturels nés de l'immigration, opérons une distinction supplémentaire entre le groupe ethnique et le groupe national, ce dernier terme constituant ici un néologisme. Dans les recensements canadiens, ceux qui répondent « Indien » à la question sur l'origine ethnique déclinent, en fait, une origine nationale puisque ceux-ci font implicitement référence à la nation indienne. Ce faisant, ils pensent à un pays et non à une ethnie. Ils évoquent l'Inde, pays où ils sont nés ou qui est celui de leurs ancêtres (dans le cas de ceux qui sont nés dans des pays de la migraspora)[33]. En revanche, ceux qui donnent comme réponse « Goudjerati », « Pendjabi » ou « Bengalais » précisent une origine ethnique.

GROUPE NATIONAL[34]: Groupe sociétal composé de ressortissants étrangers, d'immigrants et de descendants d'immigrants qui ont en commun le fait d'être né dans le même pays ou dont les ancêtres proviennent de ce même pays.

[30] Albert Bastenier, « L'incidence du facteur religieux dans la conscience ethnique des immigrés marocains en Belgique », *Social Compass*, vol. 45, no 2, 1998, p. 195-218.

[31] Cette idée de hiérarchie pourra gêner l'entendement chez d'aucuns.

[32] Les rapports ethniques dont parle Bastenier sont caractéristiques des centres urbains qui accueillent les immigrants. La dynamique serait tout autre si l'on parlait de rapports ethniques entre les membres des minorités nationales et la majorité nationale. De la même manière, on ne peut pas mettre sur un même pied de comparaison les rapports qu'entretiennent les membres de la majorité francophone du Québec, les Anglo-Québécois (au reste, présents aussi en milieu rural) avec les rapports que les francophones et les anglophones ont avec les nouveaux arrivants.

[33] Pour une définition voir 2.3, p. 51.

[34] Construit sur le modèle de groupe ethnique en conformité avec notre définition de « nation ».

Il est des cas où les membres d'un groupe national comme les « Indiens » appartiennent à un grand nombre d'ethnies avec un certain degré de métissage. Dans ce cas, on pourrait tout aussi bien parler d'un GROUPE NATIONAL ou d'un GROUPE PLURIETHNIQUE. Il faudrait parler de GROUPES PLURINATIONAUX dans le cas des «Africains» ou des «Latino-Américains».

2.2.3 Minorité ethnique et minorité nationale

Le concept d'ethnie conduit naturellement à ceux de « groupe ethnique » et de « minorité ethnique », mais il importe de distinguer ces trois concepts[35]. Les deux derniers vocables ne s'appliquent qu'à des collectivités parcellaires au sens où elles sont *issues* de l'ethnie. En conséquence, ces collectivités sont minoritaires localement.

A priori, les expressions « minorité ethnique » et « groupe ethnique » devraient pouvoir s'interchanger puisque, par définition, un groupe ethnique constitue une minorité (en termes démographiques) à l'intérieur d'une société ou d'une nation si l'on veut. Toutefois, l'usage qui prévaut dans la plupart des pays européens fait en sorte que le concept de « minorité ethnique » ne s'applique qu'aux « minorités historiques » installées sur le territoire d'un pays bien souvent avant même sa formation et qui ont acquis une certaine reconnaissance juridique sous forme de droits politiques ou de protection culturelle ou linguistique (Espagne, Italie, Allemagne, Danemark, Finlande, Hongrie, Serbie, Roumanie, Moldavie, Georgie, Russie, etc.)[36]. Sanguin subdivise les « minorités ethniques » en deux catégories : les minorités nationales et les ethnies sans État. Celui-ci considère qu'une minorité nationale est

---

[35] Notons que les chercheurs nord-américains anglophones ne peuvent établir cette distinction, les deux termes étant rendus en anglais par un concept unique, celui d'« *ethnic group* ». Ce différent découpage du réel culturel n'est pas nécessairement conscientisé.

[36] Communauté urbaine de Lyon, *Mission millénaire du Grand Lyon. Les différentes approches de l'intégration, Lexique*, Lyon, 2003, 43 p.

une entité sociale établie à l'intérieur d'un État, mais « dont l'ethnie, la langue, les coutumes relèvent d'un autre État, en général voisin »[37].

Aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne, où le modèle communautarien prévaut, le terme de « minorité ethnique » a pu s'étendre aux natifs des anciennes colonies[38]. À l'exception des cas britannique et néerlandais, les « minorités ethniques » européennes sont d'implantation ancienne si elles ne sont pas autochtones. Par ailleurs, elles sont la plupart du temps établies dans une région particulière d'un État, ce qui peut donner lieu à une certaine autonomie régionale. Sont dans cette situation les Basques, les Catalans, les Allemands du Tyrol italien, les Albanais du Kosovo, les Hongrois de Roumanie, sans oublier les nombreux peuples de Russie[39].

Ajoutons un petit détail qui a échappé aux définitions à l'effet qu'une minorité ethnique, pour qu'elle jouisse de quelques droits, qu'ils soient scolaires, linguistiques ou politiques, doit être dénombrée. Ceci peut se faire par l'entremise de recensements ou autrement. Au Canada, le dénombrement de ceux qui sont considérés comme « autochtones au sens de la loi » fournit un bon exemple. Dans les pays où l'on refuse de recenser les groupes culturels comme en France, il serait bien difficile de faire la gestion des droits en question.

MINORITÉ ETHNIQUE : Collectivité ethnique ayant acquis une certaine reconnaissance juridique accompagnée de droits politiques ou d'une forme de protection d'ordre culturel au sein d'un pays.

MINORITÉ NATIONALE : Minorité ethnique dont le cœur géographique de l'ethnie est majoritaire dans un État voisin (exemple : les Hongrois de Roumanie, les Albanais du Kosovo).

---

[37] *Id.*, p. 13.

[38] En Belgique et aux Pays-Bas, le terme a récemment rempli une autre fonction en désignant les populations d'origines étrangères qui connaissent d'importantes difficultés d'ordre socio-économique. On est ici plus proche de l'idée de minorisation sociale dans le sens d'une certaine mise à l'écart du reste de la société. Voir « Minorité ethnique » dans Communauté urbaine de Lyon, *op. cit.*, note n° 36.

[39] Hélène Carrère-D'Encausse, *L'Empire éclaté. La révolte des nations en U.R.S.S*, Paris, Flammarion, 1978, 384 p.

La présente définition paraît s'appliquer surtout à l'Europe, mais elle conviendrait aussi aux contextes russe, indien et chinois où un certain nombre de minorités ethniques ont acquis diverses formes de droits juridico-politiques. Au Québec, les Anglo-Québécois ne forment, en principe, qu'une « minorité linguistique », tout comme les francophones hors Québec, mais on est objectivement très proche de ladite définition de « minorité ethnique ».

Incidemment, Labelle et Rocher reprennent le concept de minorités nationales pour l'appliquer au Canada. Ainsi disent-ils que « [...] la minorité nationale composée des francophones est pour l'essentiel, concentrée au Québec » et que « [...] le Canada compte également d'importantes minorités nationales autochtones ». En même temps, à l'instar de nombreux penseurs québécois, ils conçoivent le Canada comme un État « multinational » composé de plusieurs « nations » : « [l]a condition préalable à la prise en compte du multinationalisme est la reconnaissance, par chacune des nations constitutives, de leurs frontières identitaires »[40].

En comparant les définitions de ce qu'est une minorité nationale, il n'est pas assuré que « nationale » fasse toujours référence à un pays voisin au sens où le groupe ethnique concerné voit son ethnie être majoritaire dans un autre pays. Dans bien des cas, il semble que la référence « nationale » vise plutôt le pays dans lequel s'insère la minorité en question, comme on peut en juger dans le dernier exemple canadien. Est-il possible que le sens donné par Sanguin soit en définitive le partage des fonctionnaires des États européens auxquels s'ajoutent quelques spécialistes comme les géographes alors que bien des chercheurs, en particulier nord-américains, utilisent le vocable dans le sens qui s'impose immédiatement à l'esprit? Laconiquement, Barrette, Gaudet et Lemay appellent « minorité nationale » une « minorité ethnique possédant les caractères d'une nation »[41].

---

[40] Micheline Labelle et François Rocher, « Pluralisme national et souveraineté au Canada. Autour des identités collectives », dans Jacques Palard *et al.* (dir.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, PIF, Peter Lang/PUL, 2006, p. 145.

[41] Christian Barrette *et al.*, *op. cit.*, p. 9. Voir note n° 28.

Au Canada, les peuples autochtones forment *de facto* autant de « minorités ethniques » étant donné l'existence du système des réserves associé à divers droits que ces peuples ont pu conserver ou acquérir. Il est vrai qu'en Europe, le terme d'autochtone s'applique à toutes les sociétés qui accueillent des immigrés, ces derniers étant qualifiés d'« allochtones ». Au Québec, il arrive de retrouver dans la littérature savante cette façon de nommer les choses, mais nous ne la reprendrons pas tant elle est porteuse de confusion. Rien n'empêcherait cependant d'utiliser le terme autochtone au sens européen à la condition qu'en Amérique on utilise exclusivement le terme européen d'« aborigène » pour identifier les premiers habitants, ce qui aurait l'avantage d'établir un lien avec toutes les ethnies qui sont dans la même situation telles les minorités d'Australie, de Sibérie, de l'Inde ou de Chine pour ne nommer que celles-là[42].

Au Canada, les critères historiques et juridiques correspondant à la notion de « minorités nationales » s'appliquent très bien aux peuples autochtones.

MINORITÉS AUTOCHTONES OU ABORIGÈNES (au Canada) : Ensemble de communautés dont les ancêtres étaient présents en Amérique avant la colonisation européenne. On distingue, d'une part, les Amérindiens qui se répartissent dans une grande variété de collectivités ethnolinguistiques et, d'autre part, les Inuits qui ne constituent qu'une seule et même ethnie.

[42] Depuis surtout les années 1960 et 1970, dans la foulée du réveil politique et culturel des premiers Américains ainsi que d'une prise de conscience nord-américaine des injustices qui leur ont été faites, la question s'est posée, de l'intérieur comme de l'extérieur, à savoir comment les nommer autant à l'échelle générique que communautaire. C'est ainsi que les diverses appellations dépréciatives ou erronées ont fait place à de nouveaux vocables tels « premières nations », « Amérindiens » et « autochtones » pour n'énumérer que les termes génériques. Le terme d'autochtone est ethnique pour le fond tout en ayant une forte connotation historique et géographique puisqu'il désigne les « premiers habitants », les « natifs » ou encore, étymologiquement, les « indigènes » du continent. La trouvaille que constitue le terme québécois d'« Amérindiens » est de nature uniquement ethnique. Quant au terme « premières nations », il n'est pas sans créer des difficultés pour des raisons évidentes.

Mis à part quelques autres usages restreints, l'idée que les « minorités ethniques » bénéficient d'une reconnaissance juridique reste toujours vraie[43] comme on l'observe en Grande-Bretagne (Black and Minority People), en Allemagne (minorités nationales pour les Danois et les Sorabes, auxquelles s'ajoutent des minorités linguistiques), aux Pays-Bas (minorité autochtone pour les Frisons), en Italie (plusieurs minorités linguistiques) et en Hongrie (minorités nationales, religieuses et ethniques). En Italie et en Hongrie, les droits desdites minorités sont enchâssés dans les Constitutions. Dans toutes les sitautions, ces minorités ne sont pas issues de l'immigration. Dans le dernier cas, on parle encore d'immigrés et d'étrangers et de plus en plus de groupes ethniques, mais rarement de « communautés » ethniques.

Au contraire des « minorités ethniques », les « groupes ethniques » font leur apparition avec l'immigration et s'installent d'ordinaire dans les centres urbains. Évidemment, si les immigrés ne sont pas majoritaires ni même en nombre important au sein du groupe ethnique, ils sont minimalement à l'origine de son existence. Par définition, et contrairement au cas des minorités ethniques, le pays dans lequel ils s'installent s'est formé bien avant leur arrivée.

En somme, tous les Hongrois du monde et en particulier ceux de Hongrie forment ensemble une ethnie. La minorité ethnique est une collectivité vivant non loin du cœur géographique de l'ethnie. Ainsi, les Hongrois établis depuis des siècles dans la Transylvanie roumaine, non loin de la Hongrie, constituent une minorité ethnique. Quant à eux, les Hongrois établis au Québec, à la suite d'un mouvement migratoire, constituent un groupe ethnique.

À côté de « groupe ethnique », le terme « minorité ethnique » a l'avantage de distinguer conceptuellement les collectivités autochtones jouissant de droits historiques des collectivités immigrantes. L'inconvénient réside dans le fait qu'il faut

---

[43] « Minorité ethnique » dans Communauté urbaine de Lyon, *Mission millénaire du Grand Lyon. Les différentes approches de l'intégration, Lexique*, *op. cit.*, note n° 36.

bien admettre qu'il est difficile de résister à l'emploi de « minorité » dans son sens démographique, c'est-à-dire un groupe numériquement minoritaire.

2.2.4 Quelques interférences nuisant à l'entendement du terme « ethnique »

Dans la population et dans les médias, les termes d'ethnie et d'ethnique semblent aussi porter le sens d'« allogène » (allochtone, étranger), ce qui témoigne d'une méconnaissance évidente du sens des mots.

On remarque que chez plusieurs auteurs anglophones, la notion d'ethnicité n'est pas sans avoir quelque connotation raciale contrairement aux auteurs francophones (surtout en Europe) qui lui donnent volontairement un sens exculivement culturel[44]. Consciemment ou non, les auteurs américains, anglo-canadiens et britanniques incluent dans l'ethnicité les caractères phénotypiques, sans doute à cause de la problématique raciale américaine dont l'interprétation scientifique a été transposée en Angleterre à la suite de l'arrivée remarquée des anciens coloniaux antillais et indo-pakistanais[45]. Aussi note-on qu'aux États-Unis et en Grande-Bretagne, de même qu'au Canada, la notion de *Coloured People* a joui d'un large emploi scientifique et gouvernemental du moins jusqu'à récemment. On s'approche de la notion de « Visible Minority/Minorité visible ».

Peut-être que cela explique comment on a pu concevoir aux États-Unis un bouddhisme ethnique alors qu'au Québec, on est fort enclin à utiliser l'appellation « communauté culturelle » plutôt que « communauté ethnique », sans doute pour évacuer toute allusion raciale.

Les termes d'« ethnoculturel » et d'« ethnolinguistique » sont d'usage assez courant. En principe, ils sont redondants à partir du moment où la culture et la langue font

---

[44] *Id.*

[45] Où l'on fait usage de l'expression « Black and Minority People ». Source : *Mission millénaire du Grand Lyon. Les différentes approches de l'intégration, Lexique*, *op. cit.*, note n° 36, p. 14.

partie d'une identité ethnique. Au reste, cette façon de décrire ou de nommer les réalités ethniques semble étrangement capable d'éluder les connotations phénotypiques contenues dans la conception anglo-saxone du mot « ethnique » en se focalisant justement sur la dimension culturelle. En revanche, « ethnolinguistique » peut se justifier au plan scientifique — non plus au plan des perceptions — lorsque l'on veut établir une taxonomie classificatoire où plusieurs ethnies sont regroupées par leur parenté linguistique : les Sino-Tibétains, les Môn-Khmers, les Indo-Aryens, les Dravidiens, etc.

2.2.5 Communauté culturelle

Fait significatif, le gouvernement québécois a remplacé l'expression pourtant consacrée de « groupe ethnique » par celle, plus floue, mais plus attrayante, de « communauté culturelle ». Pour Frank W. Remiggi, cette avenue a été prise « pour des raisons de rectitude politique surtout, mais aussi parce que cela était une façon de sortir de l'imbroglio conceptuel »[46]. Au surplus, celui-ci fait remarquer que cette nouvelle appellation soulève à son tour des problèmes et des critiques comme chez Éric Schwimmer qui s'étonne du fait que les groupes ethniques « [...] en voie d'intégration sont [qualifiés] au Québec du terme un peu bizarre de "communautés culturelles", ce qui laisse croire que leur statut ressemble à celui des "minorités nationales" »[47]. C'est qu'en Europe, le terme de « communauté » ne s'emploie jamais pour désigner les groupes ethniques issus de l'immigration sans doute à cause des accents communautaristes du vocable.

On ne peut nier que le terme « communauté » sous-entend l'idée de « vie en commun », ce qui peut susciter quelques effets pernicieux dans la mesure où cette acception peut donner à penser que les membres de ladite communauté issue de

---

[46] Frank W. Remiggi, *loc. cit.* Voir note n° 26.

l'immigration vivent à l'écart du reste de la société. Aussi, l'idée de communauté s'accompagne de celles de leadership et d'institutions communautaires. Ironiquement, ce changement terminologique aux accents communautaristes mis de l'avant par le gouvernement québécois intervient au moment même où ce dernier veut se distancier du modèle multiculturaliste fédéral pour lui préférer son interculturalisme.

On peut contester ou à tout le moins discuter de cette idée qu'un groupe ethnique forme automatiquement une communauté ne serait-ce que parce qu'une frange de ses soi-disant membres ne côtoient aucunement leurs congénères ou ne cherchent pas à vivre *dans* la communauté. Si l'on peut nier qu'une telle communauté existe on peut tout autant douter qu'il n'y en ait qu'une seule : chez les Iraniens, les vieux partisans du Chah (souvent mieux nantis), les « enfants de la Révolution islamique » et les réfugiés communistes ne se fréquentent guère. À l'échelle d'une communauté de foi, peut-on vraiment parler de *la* communauté musulmane un peu comme s'il n'y avait qu'une socialisation unique et totale? N'est-il pas vrai que les ismaéliens se sont dotés d'institutions bien à eux et qu'ils se maintiennent relativement à l'écart du reste du monde musulman montréalais?

En revanche, le terme de « communauté » est vraiment entré dans les mœurs au Québec et en particulier dans les médias. Il est indéniable que son emploi facilite le discours. La saisie du réel sociologique ne peut pas se faire de la même façon selon que l'on utilise les formules « la communauté italienne » et « les Italiens ». La première formule risque d'amener à penser en termes monolithiques, de communauté de pensée ou d'agir.

Au reste, il est bien difficile de trouver un vocable qui puisse remplacer les expressions consacrées telles que « communauté musulmane » ou

---

[47] Éric Schwimmer, « Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande », *Anthropologie et société*, 1995, vol. 19, n° 3, p. 133.

« communauté bouddhiste » même si l'existence formelle de telles « communautés » peut être mise en doute.

On peut cependant penser que les diverses instances du ministère québécois de l'Immigration et des Communautés culturelles ont inconsidérément abusé du terme de « communauté ». Cela se voit bien quand on saute de la « communauté pendjabi » à la « communauté indienne » puis à la « communauté sud-asiatique » sans se poser de questions. Que dire des communautés « asiatique » et « africaine »? Parlerait-on jamais de « communauté européenne » en mêlant sous le même vocable Italiens, Espagnols, Polonais et tous les autres? Au reste, faudrait-il inclure dans le nombre les gens d'origine française et britannique? Quant à l'expression « communauté noire », il faut quand même dire qu'il s'agit d'une pure vision de l'esprit. Qui croit que les Sénégalais, les Congolais, les Jamaïcains, les Haïtiens et les Afro-Américains forment une même et unique communauté alors que ces divers groupes, aux origines si différentes, n'entretiennent aucun lien si ce n'est qu'à l'échelle individuelle? Croire que tous ces groupes culturels forment une même communauté noire, n'est-ce pas une vision pour ainsi dire « blancocentriste »? À moins d'absolument sacrifier la réalité sociologique à la rectitude politique, les documents gouvernementaux devraient plutôt parler de « population », ce qui n'empêche pas de parler de communauté haïtienne ou jamaïcaine.

En 2005, le ministère québécois de l'Immigration et des Communautés culturelles a publié une série de documents sur les groupes ethniques établis au Québec où l'on utilise effectivement le terme de « population ». Ainsi ne parle-t-on plus de la « communauté arabe », mais plutôt de la « population d'origine arabe ». Certes, la nouvelle appellation est moins attrayante, mais elle est parfaitement juste en même temps qu'elle est tout à fait correcte sur le plan méthodologique. Il ne s'agit pas des gens qui s'identifient comme Arabes, mais de ceux qui ont des *origines* arabes, origines qui peuvent être d'ailleurs fort anciennes.

Allant d'une certaine manière dans le sens contraire, Statistique Canada édite deux ans plus tard une série d'études descriptives rassemblées sous le terme générique de *Profils de communautés ethniques au Canada*. L'échelle d'étude a de quoi laisser perplexe quand un document est consacré à la « communauté asiatique occidentale », une « communauté » qui mêle Turcs, Kurdes, Iraniens et Afghans pour ne nommer que ceux-là. Le terme « population » eut été plus pertinent.

L'expression de communauté culturelle se montre plus avenante parce qu'elle se focalise sur l'aspect « culture ». Or, l'idée de « culture » est très souvent présentée comme étant en soi enrichissante au contraire du terme de « ethnique », sans doute à cause de son utilisation populaire, qui semble conserver une connotation raciale, ce qui en même temps prête flanc aux tentations de regards dépréciatifs sur les groupes concernés. On remarque aussi que lorsque les médias utilisent le terme d'ethnique, c'est le plus souvent dans le contexte d'une situation négative. En revanche, les termes « culture » et « culturel » — puisque personne ne peut être contre la culture — ne s'utilisent guère autrement que dans un sens mélioratif.

Notons que pour circonscrire ce qu'il considère comme une « communauté culturelle », le gouvernement du Québec se sert de la variable « origine ethnique » de Statistique Canada, soit exactement la même dont se sert l'organisme fédéral pour dénombrer les « groupes ethniques » au Canada. C'est dire que malgré l'ambiguïté sémantique, les expressions « communauté culturelle » et « groupe ethnique » sont parfaitement synonymes au regard du dénombrement quantitatif.

2.2.6 Minorité (discriminée)

Barrette, Gaudet et Lemay, qui ont tenté un grand débroussaillage conceptuel, considèrent qu'une « minorité est un groupe social qui est en situation de subordination à l'intérieur d'une société et dont les membres subissent une

discrimination de droit ou de fait »[48]. Ils ajoutent que « bien qu'étant le plus souvent en situation d'infériorité démographique au sein d'une société plus vaste, une minorité ne tire pas sa définition de ce type de rapport numérique, mais de sa situation sociopolitique»[49]. On peut soupçonner que cette conception, axée sur la dimension discriminatoire, est colorée par les préoccupations au centre des *Black Studies* et des *Ethnic Studies* américaines qui font leur chemin dans les milieux britanniques qui se penchent sur les *Black and Minority Groups*. Se focalisant sur la discrimination que rencontrent les divers types de minorités, qu'elles soient ethniques, « raciales » ou autres, cette définition sociologique peut même entrer en collision avec les acceptions politiques européennes car ces dernières impliquent le principe d'une certaine reconnaissance juridique, ce que les « minorités » de la vision américaine n'ont pas. Faut-il dire encore que la planète est remplie de situations où c'est plutôt une minorité ethnique, au sens démographique, qui domine un État.

Le plus troublant, c'est que le sens social américain et le sens politique européen semblent empêcher l'utilisation normale du terme dans son sens immédiat et premier, celui de groupe plus faible en nombre que la majorité de référence.

Pour les besoins de sa démonstration de type sociologique, le Belge Bastenier utilise « minorités ethniques » dans son sens numérique — et hiérarchisant il est vrai — de façon à positionner lesdites minorités dans le cadre de l'architecture sociétale et par opposition à une majorité ethnique[50].

On a fortement l'impression que les expressions « minorité ethnique » et « minorité nationale » dans les milieux, surtout européens, proches des sciences politiques et des sciences juridiques, sont généralement employées dans le sens juridique mentionné plus haut. On note en même temps que ces mêmes milieux ont quelques difficultés à appréhender théoriquement l'ethnicité : les termes de groupe ethnique et d'ethnie

---

[48] Christian Barrette *et al.*, *op. cit.*, p. 9. Voir note n° 28.
[49] *Id.*
[50] Albert Bastenier, 2004, *op. cit.* Voir note n° 23.

étant souvent remplacés par ceux de nationalité et de nation. À l'inverse, les milieux apparentés à la sociologie urbaine et à l'ethnologie parlent plus souvent en termes d'ethnicité et, peut-on penser, avec plus d'à propos, mis à part le problème de l'échelle d'application des concepts. Cependant, ces mêmes milieux ne semblent pas voir — ou ne mentionnent pas— que certaines expressions comme « minorité nationale » sont fortement marquées par leur acception politico-juridique.

En somme, les divergences dans l'utilisation terminologique ne tiennent pas toujours aux glissements et aux ambiguïtés sémantiques, mais s'expliquent en bonne partie par le fait que les divers mondes de la pensée (savants, politiques, juridiques, médiatiques) ne tiennent pas nécessairement compte des usages qui prévalent au-delà de leurs propres sphères. Il est difficile de ne pas y voir non plus des questions de sensibilité. La facilité avec laquelle on a à traiter ou à éluder tout ce qui concerne ou définit l'ethnicité en est la plus évidente expression.

2.2.7 La conception de l'ethnicité à Statistique Canada

On l'a vu, au-delà des tentatives pour définir l'ethnicité en termes de contenu, la plupart des définitions circonscrivent ce qu'il serait convenu d'appeler l'identité ethnique. Sitôt ces choses dites dans les préambules de rapport de recherche, les chercheurs qui ont étudié un groupe ethnique quelconque donnent toujours, à partir des données de Statistique Canada, un nombre pour le groupe en cause assorti éventuellement d'autres chiffres provenant de la même source. Or, il faut relever que la méthodologie adoptée par l'organisme fédéral pour définir les groupes ethniques présents au Canada *ne se base justement pas* sur l'«identité» ethnique (tel que «Canadien»), du moins depuis le recensement de 1991 (voir 3.2, page 63). Il existe manifestement un certain décalage entre la façon de concevoir cette variable à Statistique Canada et la manière que l'on a de s'en servir dans la recherche ou dans les médias.

L'organisme est conscient que l'ethnicité peut être définie en termes soit raciaux — ce qui ne laisse pas d'étonner —, soit en termes d'identité ethnique, soit en termes d'origine ou d'ascendance (voir 3.2, page 63). Et c'est selon cette dernière façon de concevoir les choses que l'organisme gouvernemental a choisi d'opérer. On reconnaît cependant que

> [...] le concept est quelque peu ambigu puisqu'il ne donne habituellement pas de point de référence. Étant donné qu'il peut apparaître de nouveaux groupes ethniques avec le temps, le répondant peut avoir de la difficulté à répondre à une question portant sur l'origine. Par exemple, si l'un des arrière-arrière-grands-pères du répondant était un Écossais qui exerçait la traite des fourrures et qui s'est marié à une femme crie, le répondant est-il Écossais ou Cri ? Ou est-il Métis, soit un groupe que la Constitution canadienne définit comme étant une population autochtone distincte ? Cela illustre aussi la légitimité de déclarer des origines multiples[51].

On pourrait débattre de cette façon de concevoir l'ethnicité qui ne peut faire autrement que de risquer de ne pas correspondre avec la réalité ethnique d'un répondant. Si tous les « Canadiens français » disposant d'arbres généalogiques en profitaient pour déclarer un ancêtre amérindien, quelle pertinence cela aurait-il si le but est de déterminer le nombre de Canadiens français? Qu'arrivera-t-il aux Gelinas dont l'ancêtre est juif? Aux Schetagne d'origine allemande? Aux L'Italien? Aux Phaneuf jadis Farnsworth? Aux Dasilva? Rappelons encore que les chercheurs et même Statistique Canada dans ses propres publications se servent de la variable sur l'origine ethnique pour circonscrire les groupes *dans leur composition actuelle* et non pour discourir sur les ancêtres des Canadiens.

Dans cette perspective, tous les poncifs qui accompagnent le nouveau discours canadien sur le phénomène des « origines multiples » (voir chapitre 3) devraient nous amener à prendre conscience qu'il existe un sérieux décalage entre les conceptions et

---

[51] Source : Site de Statistique Canada, consulté en 2007, « Ethnicité », [http//www.statcan.ca/francais/concepts/definitions/ethnicity_f.htm].

les méthodes de Statistique Canada pour circonscrire l'ethnicité et l'usage que font les chercheurs et les médias de la variable afférente.

2.3 Conditions du transnationalisme et « migraspora »

Pour le géographe Frank W. Remiggi, il importe de chercher à savoir comment les groupes ethniques se différencient des autres collectivités « culturelles ». Cet objectif peut certainement se montrer ardu surtout lorsque l'on étudie

> [...] des immigrantes et des immigrants qui se sont déplacés dans le cadre du phénomène de mondialisation économique et dont l'identité de base, par conséquent, relève du "transnationalisme" (un des grands domaines de recherche dans les études ethniques depuis environ le milieu des années 1990)[52].

En substance, le géographe Philip Kelly a décrit ce phénomène comme étant l'ensemble des processus par lesquels les immigrants engendrent et entretiennent divers types de relations sociales qui ont pour effet d'interrelier les sociétés de provenance des immigrants avec leur société d'élection par l'entremise d'un réseautage transnational protéiforme[53].

Pour sa part, Peter Beyer nous incite à voir que les migrations internationales constituent aujourd'hui un phénomène à la fois plus complexe et plus aisé qu'elles ont pu l'être auparavant. Il est plus complexe du fait que la rupture des migrants avec les sociétés dans lesquelles ils sont nés n'est ni tranchée ni complète dans un contexte où les échanges sont facilités entre le pays de naissance et le pays d'adoption (que ce soit par les communiations électroniques ou la navette périodique). En même temps, le phénomène est plus aisé du fait que la mondialisation — qui engage, entre autres, les modes de vie —, fait en sorte qu'un immigrant est susceptible de rencontrer des éléments issus d'une culture étrangère dans son pays de naissance puis de retrouver

---

[52] Frank W. Remiggi, *loc. cit.*, p. 7. Voir note n° 26.

[53] Philip Kelly, « Canadian-Asian Transnationalism », *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, 2003, vol. 47, no 3, p. 209-218.

des éléments familiers de sa propre culture dans le milieu d'adoption, réalité qui sous-entend des échanges allant dans les deux sens. Dès lors, peut-on anticiper tout ce que cela peut engendrer en termes de circulation des appartenances confessionnelles, de mouvances des identités religieuses, plus ou moins mêlées aux identités ethniques et nationales, et surtout ce que cela peut signifier en termes de transactions entre ce que l'on garde, adapte, emprunte ou reformule[54].

Ce dernier processus, multidimensionnel, s'active, à l'échelle du monde, de la société d'accueil, des institutions religieuses locales, des familles et de l'individu. Et c'est justement à ce dernier acteur — femme, homme, enfant d'immigrants— que s'intéresse le Groupe de recherche interdisciplinaire du Montréal ethnoreligieux.

Ces considérations nous conduisent à discuter de la pertinence du terme « diaspora ». À cause de son éclatement géographique, on a pris l'habitude, sans réfléchir au sens des mots, d'appeler « diasporas » l'immigration indienne et l'immigration chinoise entamées depuis quelques siècles. Aussi, depuis quelques années on parle de plus en plus souvent de la « diaspora musulmane ».

Il est certainement abusif d'utiliser le terme « diaspora » pour dépeindre la résultante des mouvements propres à l'immigration. À l'instar du cas historique des Juifs de l'Antiquité, une diaspora est constituée d'une masse de gens dont le pays a été rayé de la carte politique et qui de surcroît a fait face à une forme de grande catastrophe ethnopolitique : nettoyage ethnique, ethnocide voire génocide. Plus près de nous dans l'histoire, on pourrait qualifier de « diasporiques » les migrations récentes des Arméniens, des Tatars de Crimée, des Palestiniens ou des Tibétains.

---

[54] Peter Beyer aborde le phénomène autant du point de vue de l'expérience des migrants que des religions qui se mondialisent : « Migration mondiales et pluralité des centres d'authenticité », texte de communication présenté à l'Association canadienne française pour l'avancement des sciences, 1999a, Ottawa ; « A Canadian religious mosaic ? A preliminary report from an investigation in progress », texte de communication présenté à l'Association for Sociology of Religion, 1999b, Chicago ; « Globalization and institutional modeling of religions » dans Peter Beyer et Lori Beaman (dir.), *Religion, globalization and culture*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 167-186.

L'idée de diaspora s'accompagne naturellement de celle de gouvernement national en exil. Dans cette perspective, nous appellerons « migraspora » divers types de populations immigrantes dispersées dans un grand nombre de pays.

> **MIGRASPORA**: Population dispersée dans plusieurs régions du monde constituée par l'ensemble des immigrants et de leurs descendants possédant des caractères ethniques ou religieux communs. Exemples : migrasporas maghrébine, indienne et chinoise ; migrasporas musulmane, bouddhiste ou hindoue.

2.4 La religion comme dimension à distinguer de l'ethnicité

Inspiré par une définition élaborée autour des trois « R » (récits, règles et rites)[55], coutumière au département des Sciences des religion de l'UQAM, nous définirons la religion autour des sept « C » :

1) Communication sacrée
2) Conception de l'ordre du monde
3) Code moral
4) Culte
5) Communion
6) Communauté croyante (laïque)
7) Classe religieuse (clercs)

> **RELIGION, A) composition** : Système de croyances et de pratiques héritier d'une communication sacrée (mythe fondateur, prophétie, enseignement, révélation) éventuellement mise par écrit sous forme de textes sacrés. Ce système se compose d'un corps de conceptions de l'ordre du monde, d'un code moral (valeurs, éthique, règles) afférent et d'un culte.

[55] Pour les diverses composantes, voir l'ouvrage stimulant d'Anthony F.C. Wallace, *Religion : An Anthropological View*, New York, Random House, 300 p. Aussi Claude Lévi-Strauss, « Religions comparées des peuples sans écriture » dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 77-88.

B) Projet fondamental : La religion cherche à donner un sens à la destinée et à la souffrance de l'être humain sur Terre pour ensuite inviter ce dernier à réintégrer un ordre universel plus grand et en partie invisible. Par définition, la religion lie à la transcendance[56]. Dans les traditions écrites, cette communion est en quelque sorte le projet fondamental de la religion, cette communion-en-devenir ou virtuelle est conçue comme l'idéal d'une voie de réunion de l'être humain à son Origine[57].

C) Porteurs : Nécessairement, une religion implique qu'elle soit portée par une communauté croyante. En outre, une telle communauté religieuse est dotée de spécialistes du sacré que l'on peut objectivement rassembler au sein d'une classe religieuse — peu importe la forme, l'ampleur, la puissance ou le champs d'action que pourra prendre cette dernière au sein de la communauté. Cette classe, spécialisée fonctionnellement, est partie prenante d'un régime d'ordres et d'états avec lesquels elle nourrit des rapports spécifiques au sein d'une communauté ou d'une société.

Les religions ne doivent pas se comprendre comme un système statique avec ses diverses composantes. Derrière les éléments fonctionnels de la définition, il importe de voir l'essentiel, à savoir que les religions naissent autour d'un projet collectif et individuel[58], celui d'une réalisation spirituelle multidimensionnelle et ce, même si l'individu ordinaire peut se contenter d'adhérer aux croyances, de suivre les règles et d'accomplir les rituels. Le projet en question, même s'il semble être éloigné ou fugace pour la masse, reste la raison d'être de la religion.

Comme on sait, toutes les religions ayant le moindrement traversé l'histoire ont donné naissance à un nombre plus ou moins important de ramifications que l'on pourrait identifier comme « branches confessionnelles » ou « confessions ».

---

[56] Voici sans doute là une des différences majeures qui distinguent les systèmes de pensée religieux des systèmes de pensée philosophiques ou idéologiques.

[57] Cette définition cherche à tirer des traits communs à l'ensemble des religions écrites et non aux seules traditions juive, chrétiennes et amérindiennes. Par exemple, la notion de « récits », qui convient pour décrire le contenu des textes bibliques ne convient guère pour décrire ceux du Coran, pour ne donner que cet exemple.

[58] Cette notion de « projet » nous paraît centrale et commune à toutes les traditions écrites voire même les traditions orales.

BRANCHE CONFESSIONNELLE, CONFESSION : Type de ramifications ou de sous-ensembles d'une religion. Le protestantisme et le chiisme sont respectivement des branches confessionnelles du christianisme et de l'islam. Le pentecôtisme et le chiisme duodécimain sont des confessions, chacune appartenant aux branches confessionnelles ci-haut mentionnées. En principe, la confession est la plus petite entité confessionnelle[59].

Par définition, religions et confessions sont portées par des communautés que l'on peut définir en ces termes :

COMMUNAUTÉ CONFESSIONNELLE : Collectivité réunie par la volonté de réaliser un projet religieux à titre individuel et collectif. Cette réunion prend une forme concrète avec le partage et l'actualisation des croyances, de l'expérience, du code moral et des pratiques cultuelles qui résonnent aux plans terrestre (objectif immédiat de vivre selon un mode de vie idéal) et « invisible » (objectif ultime d'harmonie avec le monde invisible dans les traditions orales ou encore de salut, de libération ou d'union à l'Absolu dans les traditions écrites).

Au Québec, comme dans les autres sociétés accueillant de l'immigration, une telle communauté est la plupart du temps pluriethnique en particulier à l'échelle panconfessionnelle (chrétien, musulman, bouddhiste, etc.). Dans ce dernier cas, pour désigner l'ensemble de tous les membres d'un même phylum religieux, toutes branches et sous-groupes confondus, on parlera de **COMMUNAUTÉ DE FOI**[60].

Nous n'utiliserons le terme « ethnoreligieux » que dans un contexte générique ou indéfini en parlant, par exemple, de la « diversité ethnoreligieuse » ou des « réalités ethnoreligieuses ». « Ethnoconfessionnel » sera réservé pour décrire des situations spécifiques, en particulier lorsque l'on désigne telle ou telle communauté ethnoconfessionnelle comme, par exemple, les Tamouls hindous. Toutefois, cette distinction est susceptible d'être revue ultérieurement en fonction de l'usage.

---

[59] Dans le cas de l'exemple pentecôtiste, plusieurs Églises fonctionnent sous des appellations variées. Nous parlerions ici de « dénominations ».

[60] Ce dernier vocable peut engendrer une confusion avec les ordres religieux.

2.5 À l'intersection de l'ethnicité et de la religion: le nouveau concept de « groupe ethnoconfessionnel »

On aura remarqué que les définitions de l'ethnicité de l'encyclopédie d'Harvard ainsi que celle de Bastenier, comme bien d'autres, incorporent la dimension religieuse. Comme nous aurons l'occasion de le mesurer au travers de la présente étude, il est évident pour nous que les croyances religieuses ne peuvent faire partie des traits qui définissent les ethnies puisque ces dernières voient leurs membres se diviser devant l'adhésion à plusieurs religions. Trouver des « croyances religieuses communes » à toute une ethnie est de nos jours devenu impossible depuis que les religions circulent dans le monde par le truchement de l'écriture. Cette adéquation classique entre ethnie et religion, propre à la discipline ethnologique, ne peut plus se trouver en dehors de quelques peuples aborigènes de l'Amazonie, asiatiques et africains, ces « micro-sociétés », comme les appellent les ethnologues, devant être relativement isolées pour ne pas encore avoir été affectées par quelque missionnariat allogène[61].

Par le passé, lorsque nous avons tenté de dépeindre l'histoire ethnoreligieuse de la ville de Montréal au XIXe siècle, la terminologie historienne en usage se montrait impropre à saisir les dynamiques culturelles de la société de l'époque. C'est que, pour nommer les groupes en présence, l'historiographie qui usait de termes culturels (Canadiens français et Canadiens anglais, anciennement Canadiens et Anglais) puis, sous le coup de la rectitude politique, de termes linguistiques (francophones et anglophones) associait plus ou moins implicitement les francophones aux catholiques et les anglophones aux protestants. Or, cette adéquation n'était pas vraie dans le cas des Irlandais qui, bien qu'anglophones, étaient majoritairement catholiques. Quant aux protestants francophones, ils ne pouvaient non plus être rangés parmi les Canadiens français catholiques. Croiser les axes culturel et confessionnel nous a permis de penser en termes de « groupes ethnoconfessionnels », en l'occurrence les

[61] En cela, nous rejoignons la dichotomie classique entre les peuples sans écriture et les peuples avec écriture. Voir Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* Voir note n° 55.

Franco-catholiques, les Anglo-catholiques, les Anglo-protestants puis les Franco-protestants, auxquels s'ajoutaient bien sûr d'autres groupes ethnoconfessionnels tels les Allemands luthériens et les juifs[62].

Aujourd'hui, la terminologie sociale, renforcée par le paradigme moderniste qui néglige ou élude la vie religieuse, tend plus que jamais à décrire les réalités culturelles de l'expérience immigrante en termes de groupes ethniques. Or, les membres de ces divers groupes, comme cela s'est avéré deux siècles plus tôt, peuvent être affiliés à des religions différentes et parfois même concurrentes de sorte que l'on est en mesure de voir surgir plusieurs sous-groupes communautaires. Il conviendrait donc de ne pas toujours parler en termes ethniques, posture qui donne à penser que les groupes en cause forment autant de communautés homogènes. Il faudrait oser penser à une sociologie des groupes ethnoconfessionnels. De cette façon, on pourra sans doute mieux saisir les réalités communautaires en même temps que sonder la complexité de la diversité culturelle qui marque chacune des grandes communautés de foi, comme chez les musulmans et les bouddhistes, une diversité qui caractérise différemment les communautés de foi d'une société d'accueil à l'autre.

Cette approche permet de voir que ce que l'on appelle la « communauté afghane », comme on peut la présenter dans la documentation officielle du Québec, tels son *Profils des communautés culturelles du Québec* de 1994[63] et sa série de *Portraits statistiques* de 2005[64], est une construction statistique sans trop de rapport avec les réalités communautaires. Certes, sera-t-on toujours aux prises avec ce genre de

---

[62] Frédéric Castel, « L'évolution polymorphe de l'espace sacré à Montréal (1760-1890) » dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa, 1998, p. 142.

[63] Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Profils des communautés culturelles du Québec*, 2e éd., Sainte-Foy, 1994, 654 p. Ce document offre de précieuses données socioéconomiques tirées du recensement de 1991. Dans le corps du texte, nous simplifierons en référant simplement à *Profils*.

[64] Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population d'origine ethnique* [divers groupes] *recensée au Québec en 2001*, Sainte-Foy, 2005. Dans les autres références, nous nous conterons généralement de donner le titre du document spécifique et la page.

construction, mais il y a moyen de se rapprocher des réalités communautaires ou, minimalement, de nuancer les portraits sociologiques et surtout de ne pas prendre pour acquis l'existence de telles « communautés ». Du reste, la construction statistique en cause est basée sur un dénombrement de type national et non ethnique. Au vrai, les Pachtounes sunnites et les Hazaras chiites forment deux groupes ethnoconfessionnels bien distincts. Ils ne se côtoient guère et s'associent plutôt à des coreligionnaires issus d'autres groupes ethniques. Dans ce type de situation, le concept d'« ethnoconfessionnel » permet une saisie un peu plus proche du réel communautaire en considérant à la fois les identités ethniques et religieuses qui engendrent leurs propres dynamiques.

Dans le même sens, il faut admettre que la « communauté égyptienne » décrite dans les *Profils des communautés culturelles du Québec* n'est qu'une fiction sociologique. En revanche, on ne peut nier qu'il y a quelque pertinence à distinguer les Coptes des musulmans égyptiens, les premiers ayant d'ailleurs constitué leur propre réseau communautaire (Églises, écoles, services) alors que les seconds rejoignent volontiers les réseaux arabo-musulmans.

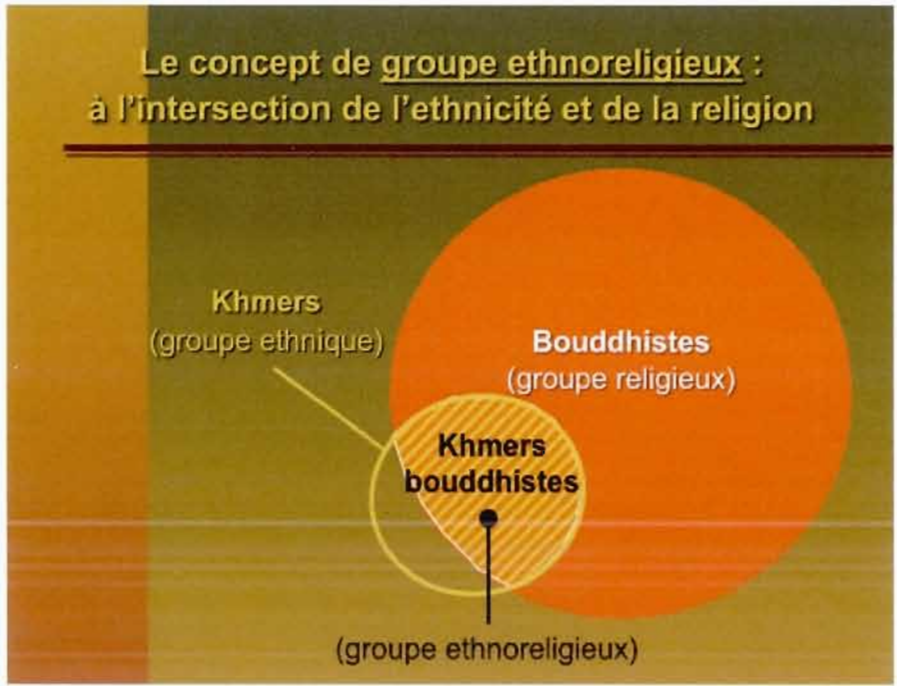
C'est la même chose pour la « communauté marocaine ». Tout en fréquentant les mosquées sunnites, les Marocains musulmans se joignent naturellement aux associations culturelles maghrébines alors que les Juifs sépharades ont greffé leurs organisations culturelles et leurs synagogues à l'armature achkénaze déjà en place.

C'est sans compter que le fait que les chiffres, mal compris, donnent prise à l'invention de toutes les formes « communautés » que l'on veut, à l'instar des communautés dites « sud-asiatique » (plutôt qu'indienne par exemple), « noire », « africaine », « asiatique » (en pensant à l'Extrême-Orient) et ainsi de suite. Pourtant, chacun sait qu'il serait sociologiquement indéfendable de parler d'une « communauté européenne » et pourquoi pas, dans la même logique, d'une « communauté » blanche.

Au-delà de l'aspect communautaire, le concept de « groupes ethnoconfessionnels » (ou de communautés ethnoconfessionnelles) a comme intérêt de ramener à l'avant-scène la dimension religieuse que la recherche avait tenue à l'écart ou oubliée, une dimension qui occupe pourtant une place fondamentale dans l'identité et la vie quotidienne de ces groupes car elle implique leur propre vision du monde et le rapport qu'ils entretiennent avec celui-ci, notamment pas le biais des valeurs.

GROUPE ETHNOCONFESSIONNEL : Ensemble des membres d'un groupe ethnique partageant la même confession.

Si on prend, par exemple, le cas des Khmers bouddhistes, la figure ci-contre permet de concevoir qu'un groupe ethnoreligieux se situe à l'intersection de l'identité ethnique et de l'appartenance religieuse. Si, comme chacun sait, tous les bouddhistes ne sont pas Khmers, cette façon de voir met en exergue le fait que les Khmers ne sont pas tous bouddhistes non plus — amalgame encore courant.



2.6 Ethnicité, religion et recomposition identitaire

Stimulé par les conceptions de Barth et de Juneau, l'historien et sociologue des religions Louis Rousseau reprend le concept de « recomposition identitaire » de Bastenier[65] pour cerner un processus qui engage non seulement l'ethnicité, mais aussi la dimension religieuse qui peut, dès lors, être mise en exergue[66].

> Au fur et à mesure que les nouvelles communautés ethnoconfessionnelles prennent consistance dans l'espace commun, s'active l'identification de marqueurs identitaires qui pointent simultanément en direction de l'origine traditionnelle comme en direction des autres groupes constitués par d'autres communautés migrantes récentes, et en direction de la société d'accueil au sein de laquelle s'active un même processus de réinterprétation des marqueurs identitaires propres[67].

Pour Rousseau, le Québec est effectivement « [...] l'héritier d'une conscience ethnique déjà ancienne, élaborée dans un face à face avec le colonisateur britannique marqué par la différence linguistique et religieuse ». Aussi, l'auto-définition de la majorité franco-catholique et de la minorité anglo-protestante a-t-elle engendré une conscience ethnique « [...] déterminant l'identité des unités composantes par la construction d'une 'frontière' que les transformations historiques majeures n'ont pas abolie mais ont au contraire utilisée afin d'assurer de la continuité grâce à la dichotomisation »[68].

---

[65] Albert Bastenier, 1998, *op. cit.* Voir note n° 30.

[66] Louis Rousseau pousse plus loin sa réflexion, à partir de ce concept dans « Recomposition identitaire et globalisation. Le travail de la référence religieuse dans la région montréalaise » dans Martin Geoffroy, Jean-Guy Vaillancourt et Michel Gardaz (dir.), *La mondialisation du fait religieux*, Montréal, Mediaspaul, 2007, p. 67-89. Voir aussi *Comprendre le jeu de la dimension religieuse dans l'élaboration d'une conscience ethnique : discussion d'un modèle heuristique*, Cahier de recherche GRIMER, n° 5, UQÀM, novembre 2007, 9 p.

[67] Frank W. Remiggi, *op. cit.*, p. 5. Voir note n° 26.

[68] Louis Rousseau et Frédéric Castel, « Un défi de la recomposition identitaire au Québec : le nouveau pluralisme religieux » dans Jacques Palard *et al.* (dir.), *op. cit.*, note n° 10, p. 221. Voir aussi Louis Rousseau « La construction religieuse de la nation». *Recherches sociographiques*, 2006, vol. XLVI, no 3, p. 411-452; « La place du facteur religieux dans la naissance et le déplacement de l'image identitaire au Québec, 1840-1980 » dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin, *Valeurs de sociétés : Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec / Bordeaux, PUL / Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2001, p. 49-76.

À l'aide du même modèle, Rousseau exprime en termes dynamiques ce moment particulier où la société québécoise cherche à se définir en termes de citoyenneté civique commune. Si celle-ci est en train de découvrir sa situation multiculturelle, elle n'a pas encore mesuré les « [...] effets du nouveau contexte migratoire qui élargit le tissu social mettant en présence vieux nationaux (diversité ethnique déjà ancienne) et nouveaux entrants, en tension pour négocier place et statut ». Dans ce nouveau contexte où se cherche une nouvelle image commune du tout social, « [...] il est donc normal que s'activent des processus identitaires et des référents religieux sur la scène conflictuelle de l'intégration citoyenne »[69].

À l'aide d'études de cas faites sur le terrain dans le cadre des activités du Groupe de recherche sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), Rousseau et ses collègues veulent mesurer le poids relatif et la forme qu'occupe le facteur religieux parmi les marqueurs identitaires chez les immigrants en rapport avec les communautés ethnoconfessionnelles et surtout avec la société d'accueil.

En ce qui nous concerne cependant, nous nous bornerons dans le cadre de cette étude à découvrir l'évolution du paysage religieux québécois en lien avec les nouvelles réalités culturelles en mettant le focus sur la complexité ethnoreligieuse qui traverse les communautés bouddhiste et musulmane. Autant à l'échelle de la société québécoise qu'à l'échelle des diverses collectivités à l'étude, qu'elles soient ethniques ou confessionnelles, la question de l'identité et les méthodes que l'on a pour la cerner quantitativement et qualitativement traversera toute notre étude.

---

[69] Louis Rousseau et Frédéric Castel, *op. cit.*, note n° 10 p. 221. Aussi : Micheline Labelle, « Immigration, culture et question nationale», *Cahiers de recherche sociologique*, 1990, vol. no 14, p. 143-151; Micheline Labelle, François Rodier et Guy Rocher, « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Cahiers de recherche sociologique*, 1995, vol. no 25, p. 213 245.

Chapitre 3

LA CONFECTION DES DONNÉES DE STATISTIQUE CANADA : DES QUESTIONS DE RECENSEMENT QUI POSENT QUESTIONS

Introduction

Tenter de dégager les grandes tendances qui caractérisent l'évolution de l'ensemble du paysage religieux québécois ou se pencher sur le fin détail de la composition ethnique de chaque communauté de foi sont des entreprises qui ne peuvent se faire de façon la moindrement assurée sans recourir à des données statistiques. Dans le cadre de nos recherches actuelles, les données de Statistique Canada sur les appartenances religieuses et celles qui touchent de près ou de loin à l'ethnicité sont incontournables.

Ces précieux outils sont toutefois souvent pris pour acquis. Lorsque l'on travaille à l'échelle d'une sociologie totale qui comprend tous les groupes ethniques et confessionnels, on doit développer une stratégie d'investigation qui se déploie sur plusieurs fronts plus ou moins simultanément. C'est de cette façon que l'on est amené à découvrir le caractère problématique de plusieurs catégories statistiques que ce soit dans leur conception, leur élaboration ou dans les réalités qu'elles circonscrivent. Le présent chapitre les passe en revue.

3.1 Les sources de données

3.1.1 Les statistiques gouvernementales

Jusqu'à récemment, les chercheurs et les journalistes québécois qui s'intéressaient aux communautés ethnoculturelles prenaient habituellement leurs chiffres des catalogues imprimés de Statistique Canada. Tirée des recensements canadiens, l'information était présentée sous forme de divers tableaux. On pouvait aussi recourir au bottin *Profils des communautés culturelles du Québec* produit par le ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec en 1993 et qui offrait au public une série beaucoup plus complète de données, elles aussi tirées du recensement de 1991. À partir de compilations spéciales élaborées par Statistique Canada pour le compte de ce ministère, *Profils* brossait le portrait sociologique des grandes communautés culturelles québécoises. C'est dire que les éventuels problèmes que l'on peut relever dans *Profils* renvoient à la facture même des variables élaborées par l'organisme fédéral. Notons que *Profils* est la seule source qui croise les variables religion et origine ethnique, c'est-à-dire qu'il donne les effectifs des grandes religions pour chacun des groupes ethniques.

Les données du recensement de 2001 rendues publiques par Statistique Canada présenteront une autre facture. Les chiffres sur la religion sortent en 2003 après ceux qui concernent les origines ethniques. Pour des raisons que l'on ignore (un effet du 11 septembre?), les variables croisées incluant la religion foisonnent. La présentation et la structure des données, sur la religion ou toute autre variable, ont radicalement changé par rapport à la situation du recensement de 1991 dans la mesure où elles ne sont plus disponibles dans des versions imprimées. On doit se les procurer sur Internet ou en achetant des CD-ROM.

En 2005, le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec (MICC) publie une série de fascicules consacrés à plusieurs groupes ethniques tel, en

guise d'exemple, le *Portrait statistique de la population d'origine chinoise recensée au Québec en 2001*. Ces fascicules présentent des données dans la tradition du *Profils* de 1993, les informations historiques et les mises en garde en moins.

Pour connaître le nombre d'adeptes religieux par groupe ethnique au recensement de 2001, on dispose cette fois de deux sources : la série de *Portraits* du MICC, ainsi qu'un grand tableau de Statistique Canada. Les deux sources se complètent car les groupes ethniques retenus ne sont pas tous les mêmes.

3.1.2 Les sources de données complémentaires

Notre démarche ne repose pas uniquement sur les données quantitatives de Statistique Canada, elle s'appuie aussi sur des recherches effectuées sur le terrain que ce soit sous forme d'enquête historienne et sociologique auprès d'organismes ethniques et religieux ou de cueillette de données auprès d'institutions communautaires, d'associations cultuelles, de temples, d'Églises ou de paroisses. À côté des monographies existantes, c'est le plus souvent auprès d'intervenants rencontrés sur le terrain que l'on peut trouver divers types d'explications pour les tendances révélées par le biais de la statistique. Presque tous les lieux de culte musulmans et bouddhistes, mais aussi juifs, sikhs, hindous, chrétiens orientaux ont fait l'objet de relevés dans le but d'en dresser un inventaire propre à esquisser l'évolution spatiotemporelle des communautés de foi même si cette approche ne sera pas incluse dans la présente thèse.

3.2 Évolution de la présentation des questions des recensements canadiens sur l'ethnicité

3.2.1 Libellés et formulations

Les données sur l'ethnicité sont récoltées depuis la Confédération et, depuis 1901, les recensements canadiens donnent des chiffres sur l'évolution démographique des groupes ethniques comme des religions. Dans les années 1970, « la demande au chapitre des données statistiques sur la diversité s'est accrue en raison de la nouvelle politique fédérale relative au multiculturalisme. Aujourd'hui, les administrations publiques, les associations ethnoculturelles, les chercheurs et les gens d'affaires se servent largement des données sur l'origine ethnique pour toute une gamme d'activités, notamment la promotion de la santé, la planification des services sociaux, les communications et la commercialisation[70].

D'un recensement à l'autre, la question portant sur l'origine ethnique s'est modifiée dans son libellé, son préambule, ou son mode de réponse (avec une case à cocher ou des espaces à remplir).

En 1971, les recenseurs mesurent l'ethnicité en se basant sur l'origine de l'ancêtre paternel (voir le modèle à la page suivante) des recensés canadiens probablement à cause des indications que présentent à cet effet les patronymes. Dix ans plus tard, cette vision n'est plus jugée pertinente de sorte que l'on demande plutôt : « À quel groupe ethnique ou culturel appartenez-vous, vous et *vos ancêtres*[71], à votre première arrivée sur ce continent? » Bien que ce ne fût pas explicitement demandé, la forme plurielle d'« ancêtres » a indirectement ouvert la porte aux déclarations de plus d'une origine ethnique. La forme au singulier de la formule « À quel groupe ethnique ou

[70] Statistique Canada, *Guide l'utilisateur du recensement de 2001*, Origine ethnique, 92-403-GIF.
[71] L'italique est de nous.

culturel appartenez-vous, vous et vos ancêtres » laisse croire que les réponses plurielles n'étaient pas attendues.

Question du recensement de 1971

À quel groupe ethnique ou culturel appartenait votre ancêtre paternel (ou vous-même) à son arrivée sur le continent ?

- ☐ Anglais
- ☐ Français
- ☐ Allemand
- ☐ Irlandais
- ☐ Italien
- ☐ Juif
- ☐ Indien nord-américain — Dans une bande
- ☐ Indien nord-américain — Non dans une bande
- ☐ Néerlandais
- ☐ Norvégien
- ☐ Polonais
- ☐ Écossais
- ☐ Ukrainien

_____
Autre, écrivez ici

Question du recensement de 1981

À quel groupe ethnique ou culturel appartenez-vous, vous et vos ancêtres, à votre première arrivée sur ce continent ?
(Pour plus de renseignements consultez le Guide)

- ☐ Français
- ☐ Anglais
- ☐ Irlandais
- ☐ Écossais
- ☐ Allemand
- ☐ Italien
- ☐ Ukrainien
- ☐ Hollandais (Néerlandais)
- ☐ Polonais
- ☐ Juif
- ☐ Chinois

Autochtones
- ☐ Inuit
- ☐ Indien inscrit
- ☐ Indien non inscrit
- ☐ Métis

_____
Autre (précisez)

Au recensement de 1986, afin de mieux rendre compte de la diversité ethnique de la population canadienne, les répondants ont la possibilité explicite de déclarer plus d'une origine ethnique puisqu'ils disposent de trois cases supplémentaires pour y

mettre des réponses. Signe des temps, en plus des choix de réponses à cocher, essentiellement européens, on ajoute des exemples d'autres origines possibles. À l'évidence, on cherche à mieux connaître les réalités asiatiques. Si 12 % des Canadiens avaient déclaré plus d'une origine ancestrale en 1981, ils sont 28 % cinq ans plus tard (voir figure 1, page 69).

Question du recensement de 1986

À quel(s) groupe ethnique(s) ou culturel(s) appartenez-vous ou vos ancêtres appartenaient-ils ? (Consultez le Guide)

Cochez ou précisez plus d'un s'il y a lieu

☐ Français
☐ Anglais
☐ Irlandais
☐ Écossais
☐ Allemand
☐ Italien
☐ Ukrainien
☐ Hollandais (Néerlandais)
☐ Chinois
☐ Juif
☐ Polonais
☐ Noir☐ Inuit
☐ Indien de l'Amérique du Nord
☐ Métis

Autochtones
☐ Inuit
☐ Indien inscrit
☐ Indien non inscrit
☐ Métis

Autre(s) groupe(s) ethnique(s). Par exemple, Portugais, Grec, Indien (Inde), Pakistanais, Philippin, Japonais, Vietnamien (précisez ci-dessous)

Autre (précisez)
Autre (précisez)
Autre (précisez)

En 1991, un important préambule précise que l'on cherche bien à connaître les origines ancestrales des consultés : « Bien que la plupart des habitants du Canada se considèrent comme Canadiens, on recueille des renseignements sur les origines ancestrales de façon continue depuis le recensement de 1901 afin de retracer

l'évolution de la composition de la population canadienne » (voir ci-contre Question du recensement de 1991).

Question du recensement de 1991

À quel(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) les ancêtres de cette personne appartenaient-ils ?

Cochez ou précisez plus d'un groupe s'il y a lieu

Nota :
Bien que la plupart des habitants du Canada se considèrent comme Canadiens, on recueille des renseignements sur les origines ancestrales depuis le recensement de 1901 afin de retracer l'évolution de la composition de la population canadienne. Ces renseignements sont nécessaires pour garantir que chacun, quel que soit son milieu ethnique ou culturel, ait une chance égale de participer à part entière à la vie économique, sociale, culturelle et politique du pays. Cette question porte donc sur les origines ancestrales.

Consultez le Guide

☐ Français
☐ Anglais
☐ Allemand
☐ Écossais
☐ Italien
☐ Irlandais
☐ Ukrainien
☐ Chinois
☐ Hollandais (Néerlandais)
☐ Juif
☐ Polonais
☐ Noir
☐ Inuit
☐ Indien de l'Amérique du Nord
☐ Métis
☐ Inuit/Esquimau

Exemples d'autres groupes ethniques ou culturels : Portugais, Grec, Indien de l'Inde, Pakistanais, Philippin, Vietnamien, Japonais, Libanais, Haïtien (précisez ci-dessous)

Autre(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s)—Précisez

Autre (précisez)
Autre (précisez)

Cinq ans plus tard, on abandonne les classiques réponses à cocher pour ne conserver que quatre espaces afin d'y préciser « tous les groupes qui s'appliquent » (voir Question du recensement de 1996, page suivante). On donne encore des exemples de réponse tels que « Français, Anglais, Allemand, Écossais, Canadien ». En contradiction avec la précision du préambule de 1991, « Canadien » figure parmi les exemples. Les recensements de 1971 et de 1981 précisaient même que l'on cherchait à connaître l'origine ethnique des ancêtres à leur « arrivée sur le continent ». Dans cette conception des choses, on ne comprend pas pourquoi « Canadien » a été ajouté

aux exemples même si certains recensés avaient pu répondre de cette façon au recensement précédent. L'ajout de « Canadien » parmi les réponses possibles est d'autant plus inexplicable qu'ainsi mise de l'avant, cette désignation ne peut faire autrement qu'être choisie par un plus grand nombre de recensés surtout si ces derniers peuvent l'adjoindre à une autre « origine ethnique » ancestrale.

En 1991, 3,8 % des répondants se déclarent d'origine ethnique canadienne. Le test du questionnaire de 1993 qui prépare la formule de question qui sera employée au recensement de 1996 fait découvrir que des 765 000 qu'ils étaient en 1991, ceux qui déclinent une origine ethnique canadienne grimpent à 5 193 000[72]. Un changement aussi radical, qui se produit en l'espace d'à peine deux ans, aurait dû éveiller quelques soupçons.

Question du recensement de 1996

À quel(s) groupe ethnique(s) ou culturel(s) les ancêtres de cette personne appartenaient-ils ?

Par exemple, Français, Anglais, Allemand, Écossais, Canadien, Italien, Irlandais, Chinois, Cri, Micmac, Métis, Inuit (Esquimau), Ukrainien, Hollandais, Indien de l'Inde, Polonais, Portugais, Juif, Haïtien, Jamaïcain, Vietnamien, Libanais, Chilien, Somalien, etc.

Précisez tous les groupes qui s'appliquent

Autre	(précisez)
Autre	(précisez)
Autre	(précisez)
Autre	(précisez)

Malgré ce bouleversement remarquable, la formulation de la question de 1996 reprend exactement celle du test de 1993 hormis les quelques ajouts à la liste des exemples (Jamaïcain, Vietnamien, Libanais, Chilien, Somalien). Ainsi, en 1996 30,9 % de tous les recensés se réclament d'une origine ethnique canadienne (voir figure 1, page 69). Sans nécessairement y voir une relation directe de cause à effet, Goldman croit qu'il y a « [...] un certain rapport entre la croissance du nombre de

répondants se déclarant d'origine canadienne et les événements nationaux reliés à l'identité canadienne, notamment la première campagne référendaire juste avant le référendum de 1981 et les débats constitutionnels entre 1990 et 1992 »[73].

C'est aussi à l'approche du recensement de 1991 qu'émerge une campage lancée par un poste de radio ontarien où l'on invite les gens à s'identifier comme « Canadiens ». On comprend mieux pourquoi plus des deux tiers (68,7 %) des 765 095 recensés qui s'identifient ainsi au Canada sont ontariens. En Ontario, on en dénombre 525 240 et au Québec 20 025[74].

À l'approche du référendum québécois de 1995, le discours fédéral insiste de plus en plus sur cette idée que la citoyenneté canadienne s'accompagne de responsabilités. Évoquant Labelle et Salée, Labelle et Rocher notent que « [l]'État met dès lors l'accent sur les responsabilités associées à la citoyenneté canadienne, sur la valeur symbolique du passeport et sur la nécessité de contribuer au maintien de l'unité canadienne et à son intégrité territoriale et politique. Pouvoir se dire Canadien signifie que l'on est d'abord imputable et loyal envers l'État canadien. »[75]

Au recensement de 2001, la présentation de la question sur les origines ethniques sera pour le moins paradoxale : on réintroduit un préambule à la manière du recensement de 1991, mais, cette fois-ci, non seulement « Canadien » figure-t-il toujours parmi les exemples, mais il apparaît cette fois en tête de liste, cette réponse s'étant haussée au premier rang au recensement de 1996. Cette désignation, seule ou avec d'autres, est maintenant le fait de 39 % des répondants, soit 11,7 millions de personnes. Plus de la

---

[72] Gustave Goldman, « La mesure de l'ethnicité au Canada : évolution et débats actuels », dans Jean-Louis Rallu *et al.* (dir.), *Anciennes et nouvelles minorités*, Paris, John Libbey Eurotext, 1997, p. 36.

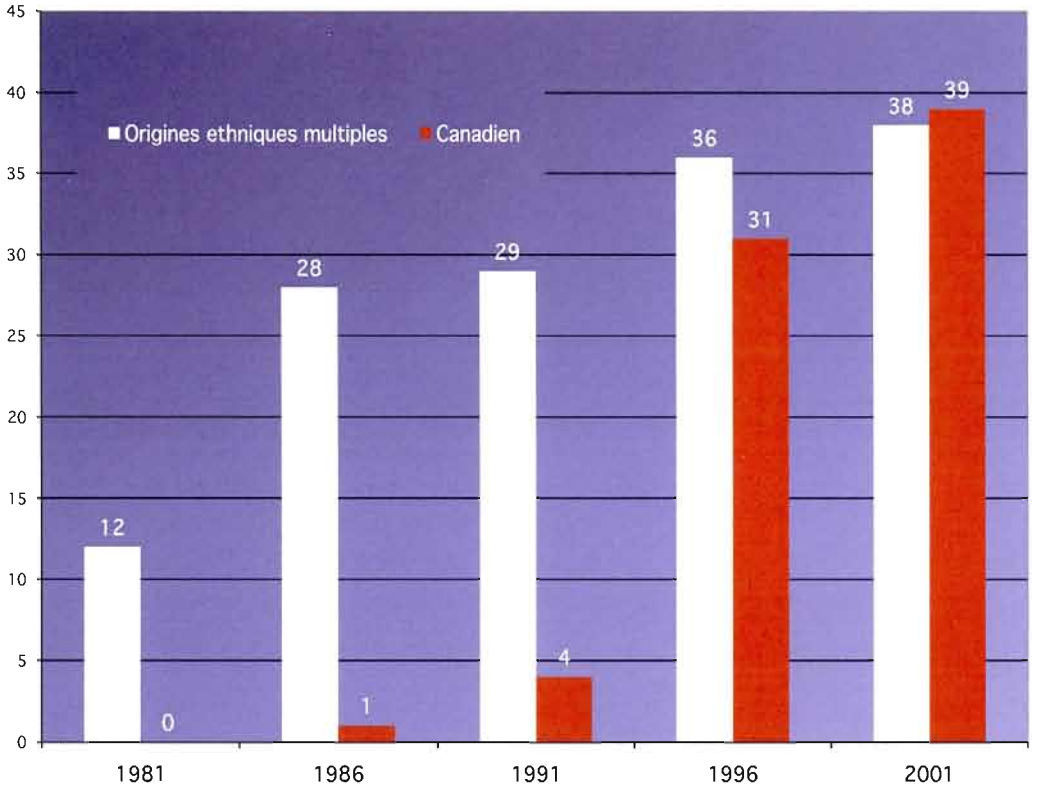
[73] *Ibid.*, p. 37.

[74] Source : Statistique Canada, 1991, tableau 1A, 93-315.

[75] Micheline Labelle et Daniel Salée, « La citoyenneté en question. L'État canadien face à la diversité » dans *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, 1999, p. 125-144; Micheline Labelle et François Rocher, p. 159. Voir note n° 40.

moitié de ces derniers (57 %) ont décrit leur ascendance comme uniquement canadienne, c'est-à-dire sans ajouter d'autre origine ethnique[76].

Figure 1
Augmentation en pourcentages des déclarations d'origines ethniques multiples et de "Canadien" aux recensements
(Canada, 1981-2001)



Par ailleurs, les questions ouvertes des recensements de 1996 et de 2001 invitent pratiquement à multiplier les origines ethniques puisque après l'indication « Précisez tous les groupes qui s'appliquent » le répondant dispose de quatre espaces pour répondre au lieu de deux comme en 1991. Comme on aurait pu s'y attendre, le nombre des recensés qui déclarent plusieurs origines atteint des proportions extraordinaires de 36 % en 1996 et de 38 % en 2001.

[76] Derrick Thomas, « Je suis Canadien », *Tendances sociales canadiennes*, Printemps 2005, n° 76, p. 6.

Question du recensement de 2001

Bien que la plupart des gens au Canada se considèrent comme Canadiens, les renseignements sur leurs origines ancestrales qui sont recueillis depuis le recensement de 1901 permettent de rendre compte de l'évolution de la composition de la population diverse du Canada. Cette question porte donc sur les ***origines des ancêtres de la personne.***

À quel(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) **les ancêtres** de cette personne appartenaient-ils ?

Par exemple, Canadien, Français, Anglais, Chinois, Italien, Allemand, Écossais, Irlandais, Cri, Micmac, Métis, Inuit (Esquimau), Indien de l'Inde, Ukrainien, Hollandais, Polonais, Portugais, Philippin, Juif, Grec, Jamaïquain, Vietnamien, Libanais, Chilien, Somalien, etc.

Précisez tous les groupes qui s'appliquent

Autre	(précisez)
Autre	(précisez)
Autre	(précisez)
Autre	(précisez)

3.2.2 Impacts des façons récentes de présenter la question ethnique

A priori, l'idée de mieux rendre compte de la diversité était intéressante et sans doute justifiable sur le plan sociologique. Cependant, bien que l'on puisse saluer l'intention qui semble avoir présidé à la modification de la question, ce changement méthodologique n'a pas manqué d'engendrer toutes sortes de problèmes et de distorsions qui apparaissent aussitôt que l'on veut connaître le poids respectif des divers groupes ethniques. L'opération en cause a altéré les chiffres de tous les groupes ethniques, surtout les groupes d'origines européennes installés au Québec depuis plusieurs générations et qui ont eu l'occasion de se métisser au fil des générations. Les déclarations d'origines multiples sont d'ailleurs souvent liées au simple ajout de « Canadien » aux autres types de déclinaisons ethniques. Entre 1991 et 2001, la part des réponses « Canadien » a décuplé, troublant ainsi l'ensemble de la structure du paysage ethnique. À cet égard, tout se joue dans la décennie 1990.

Tout en évoquant le fait que le contexte social et politique dans lequel se tient le recensement peut influer sur les résultats des recensements, Statistique Canada n'a pas cherché à nier que « [...] la comparabilité des données sur l'origine ethnique du recensement de 2001 avec celle des recensements antérieurs a été compromise par plusieurs facteurs, notamment les modifications apportées à la présentation et au libellé de la question, aux exemples, aux instructions et au traitement des données »[77].

Notons que les recensements partiels qui se font les années en « 6 » comme ceux de 1986 et de 1996 ne posent pas la question sur la religion, raison pour laquelle nous n'aurons pas l'occasion de faire référence à ces derniers autrement que dans la présente partie où sont posées les questions d'ordre méthodologique. Si l'on veut comparer à la fois la diversité ethnique et religieuse, on ne peut se servir que des recensements complets qui s'effectuent les années terminant en « 1 ».

La formulation de la question sur l'origine ethnique a certes montré ces premiers effets dans les réponses données au recensement de 1996, mais ce n'est qu'au recensement de 2001 que l'on est en mesure de constater l'ampleur du brouillage qui se répercute maintenant au plan confessionnel. La structure des réponses sur l'origine ethnique du recensement de 2001 est si différente de ce que l'on avait pu obtenir antérieurement qu'il est devenu extrêmement difficile, voire impossible dans certains cas, de comparer les données relatives au monde ethnoconfessionnel de 2001 avec celles des recensements décennaux antérieurs (voir plus bas).

Pour fins d'analyse, les chiffres qui seront présentés ultérieurement dans la présente partie ainsi qu'ailleurs dans cette thèse seront à l'échelle québécoise.

---

[77] Statistique Canada, « Origine ethnique ».dans le *Guide de l'utilisateur du recensement de 2001*, n° 92-403-GIF. Consulté en 2008 sur le site de l'organisme [www.statcan.ca].

3.3 Esquisser le portrait des communautés ethniques québécoises : la difficulté à gérer le segment « origines multiples »

3.3.1 Les choix statistiques du ministère québécois des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles des années 1990

La question des origines ethniques multiples constituera un véritable casse-tête pour les institutions gouvernementales qui veulent présenter au public des données sur les divers groupes ethniques. Basé sur le recensement de 1991, le bottin *Profils des communautés culturelles du Québec*, publié en 1993, ne présente de données croisées que pour le segment d'une communauté culturelle qui n'a déclaré qu'une seule origine ethnique. C'est pourquoi les chiffres devant dresser le portrait sociologique de la « communauté italienne du Québec » ne concernent que les 174 525 personnes à s'être uniquement dites « d'origine italienne ». Les 52 120 personnes qui ont décliné une ou plusieurs autres origines, en plus de l'italienne, n'ont donc pas été incluses dans les chiffres. Or, ce segment équivaut à 23 % de l'ensemble des Québécois qui se réclament d'une origine italienne.

Publié en 1995, le *Profils des principaux groupes religieux du Québec* présente quelques données croisant religion et origines ethniques basées sur le même choix méthodologique de sorte que dans le chapitre consacré aux bouddhistes québécois, on pose que :

> En 1991 [les bouddhistes du Québec] étaient 31 640. Sur ce nombre, il y a 10 615 bouddhistes vietnamiens, 7 580 bouddhistes chinois, 5 790 bouddhistes cambodgiens, 3 285 bouddhistes laotiens, et 525 bouddhistes japonais. Le nombre de bouddhistes d'autres origines n'apparaît pas significatif[78].

[78] Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, 1995, *Profils des principaux groupes religieux du Québec*, Sainte-Foy, p. 15.

Un problème qui risque de confondre le lecteur surgit dès que l'on fait le total des groupes bouddhistes, total qui donne seulement 27 795 personnes. Étant donné que « [...] le nombre de bouddhistes d'autres origines n'apparaît pas significatif [...] »[79], on est contraint à se demander : où sont ceux qui manquent ? On peut bien trouver quelques convertis et quelques Coréens, mais pas en nombre suffisant pour atteindre la population bouddhiste totale qui réunit 31 640 personnes. Or justement, le déficit réside dans le segment des gens qui ont déclaré des origines multiples (parmi lesquels beaucoup de Sino-Vietnamiens), segment qui a été défalqué de chacun des groupes ethniques.

3.3.2 Les choix statistiques du ministère québécois de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) des années 2000

Pour revenir à l'exemple des Italiens, les réponses multiples se haussent à 35 % en 2001 (voir tableau 1, page suivante). On s'en doute, une telle augmentation en l'espace d'à peine dix ans tient surtout au fait que beaucoup se sont dits aussi « Canadiens ». On retrouve une évolution analogue dans tous les groupes ethniques de telle sorte qu'en 2005 le MICC a construit ses *Portraits* en se basant sur la totalité de ceux qui se réclament de telle ou telle origine ethnique.

Comme les dénombrements ethniques se basent sur l'origine des ancêtres, parfois lointains, on risque de brouiller les portraits sociologiques des communautés anciennes. Par exemple, Julie Dasilva qui s'est réclamée, notamment, d'un ancêtre portugais, établi en Nouvelle-France il y a trois siècles, est statistiquement considérée comme membre de la communauté portugaise.

---

[79] *Id.*

Tableau 1
Réponses uniques et multiples à la question sur l'origine ethnique selon divers groupes ethniques (2001)

Groupes ethniques	Réponses uniques		Réponses multiples	
	N	%	N	%
Écossais	24 750	15,9	131 390	84,1
Irlandais	53 440	18,3	238 105	81,7
Allemands	20 770	23,4	67 935	76,6
Russes	7 725	34,1	14 905	65,9
Ukrainiens	9 170	38,2	14 860	61,8
Polonais	19 950	42,5	27 045	57,5
Italiens	161 830	64,9	87 375	35,1
Grecs	45 855	78,2	12 790	21,8
Arméniens	13 890	73,6	4 970	26,4
Roumains	12 850	66,1	6 605	34,0
Espagnols	17 050	39,5	26 060	60,4
Argentins	600	29,9	1 400	69,8
Mexicains	3 700	57,1	2 780	42,9
Chiliens	6 900	68,7	3 140	31,3
Haïtiens	65 100	87,4	9 365	12,6
Marocains	11 475	65,4	6 075	34,6
Algériens	10 165	75,0	3 380	25,0
Égyptiens	8 650	57,5	6 405	42,5
Libanais	35 750	73,0	13 240	27,0
Syriens	5 940	56,8	4 505	43,1
Iraniens	7 550	79,2	1 985	20,8
Afghans	3 110	93,8	205	6,2
Pakistanais	6 105	76,4	1 890	23,7
Indiens	26 680	78,2	7 445	21,8
Pendjabis	1 580	72,5	600	27,5
Sri Lankais	7 125	84,1	1 350	15,9
Tamouls	1 985	67,3	970	32,9
Bangladaise	3 355	91,2	330	9,0
Cambodgiens	6 930	73,7	2 475	26,3
Laotiens	4 190	80,9	995	19,2
Chinois	51 635	82,0	11 360	18,0
Vietnamiens	23 515	83,1	4 790	16,9
Coréens	4 075	91,2	390	8,7

Source : Québec, Divers « Portraits.statistiques ». Voir note infrapaginale n° 61.

Pour sa part, Statistique Canada se montre plus prudent en donnant trois séries de chiffres : une première qui s'applique au segment des gens qui ne donnent qu'une seule origine ethnique, une seconde qui concerne le segment de ceux qui ont déclaré des origines multiples et, enfin, le total de ces deux segments.

Chapitre 4
LES PROBLÉMES TAXONOMIQUES DE LA CONSTRUCTION DES GROUPES ETHNIQUES

Introduction

L'ensemble des gens qui sont réunis par une même origine ethnique forme ce qu'il est convenu d'appeler un « groupe ethnique ». Sans doute à cause de sa facture apparemment positiviste, le dénombrement semble aller de soi. Pour plusieurs personnes qui consultent ce genre de données, l'identité dudit groupe est souvent prise pour acquise. Il importe donc de se demander qui sont les gens qui se retrouvent (ou ne se retrouvent pas) réunis dans tel ou tel groupe, compris comme une « communauté culturelle ». Par exemple, la "communauté vietnamienne" est-elle le fait des Viêts (de langue vietnamienne) comme on pourrait le penser ou de tous ceux qui sont originaires du Vietnam ? Qui donc est Vietnamien? Cette réponse dépend de l'entendement des recensés.

En même temps, il faut se rendre compte qu'un certain nombre de groupes ethniques que l'on sait présents ici ne sont pas répertoriés dans les documents de Statistique Canada. Ces derniers peuvent être mêlés aux groupes ethniques répertoriés ou encore être fondus dans des appellations génériques du type « autres groupes ».

En somme, pour qu'une communauté ait quelque existence statistique, il faut qu'elle soit :

1) nommée (« Viêts », « Vietnamiens », etc.);
2) définie et circonscrite (selon un sens ethnique, comme « Viêts », ou national comme « Vietnamiens »);
3) dénombrée.

À cause des difficultés que peuvent constituer telle ou telle identité que ce soit pour les recensés, qui peuvent hésiter quant au choix du vocable, ou pour les statisticiens, qui doivent la classer, il peut être malencontreux de perdre de vue que l'on est en présence d'un objet construit. Il faut donc se demander comment un groupe ethnique a pu être défini et circonscrit si l'on veut ne pas se méprendre sur la réalité sociologique que la dénomination en question couvre. Il importe de s'interroger sur les tenants et les aboutissants d'une définition puis de se demander si le dénombrement est complet ou adéquat. Comme le fait valoir Statistique Canada, il faut « faire preuve de prudence » lorsque l'on utilise les diverses catégories de la variable sur l'origine ethnique.

Fait à noter, ce que *Profils des communautés culturelles du Québec* considère comme une « communauté culturelle » en 1993 n'est rien d'autre que ce que Statistique Canada appelle un « groupe ethnique » puisque le dénombrement des communautés culturelles se base entièrement sur la variable « origine ethnique » de Statistique Canada. Même si les données des tableaux de l'organisme et celles qui sont offertes dans les publications du Gouvernement du Québec peuvent se présenter quelque peu différemment, elles proviennent exactement de la même base de données rassemblée par l'organisme fédéral.

4.1 Construire les communautés ethniques à partir de la variable « origine ethnique »

4.1.1 Groupes ethniques ou groupes nationaux?

Quand on scrute le moindrement la série de catégories de cette variable, on a tôt fait de découvrir que la plupart des origines ne sont justement pas « ethniques », mais bien « nationales ». À la question de recensement sur l'origine ethnique, les membres des diverses ethnies de l'Inde comme les Pendjabis, les Bengalais ou les Goudjaratis qui répondent « Indiens » évoquent à vrai dire une origine nationale puisque peu

importe où ils sont nés, ils font référence à la *nation* indienne et à l'Inde — et non à leur culture ethnique. Ces « Indiens » peuvent aussi être nés dans les pays de la migraspora, mais ils ont toujours en tête le *pays* de leurs ancêtres. De même, les recensés qui se disent « Marocains », « Algériens » ou « Irakiens » se réfèrent à autant de pays alors que s'ils avaient préféré se dire « Arabes », la référence eut été ethnoculturelle[80]. Au reste, les territoires ethniques, surtout en dehors de l'Europe, coïncident peu souvent avec les frontières nationales[81].

Cela entendu, n'aurait-on finalement qu'à changer l'étiquette de la variable : la dire « nationale » pour que tout soit réglé? C'est malheureusement impossible puisque Statistique Canada introduit *aussi* des catégories proprement « ethniques » telles que Pendjabi, Bengalais, Tamoul, Kurde, Arabe, Berbère ou Ashanti.

Dans cet esprit, il est manifeste que les recensés ont compris différemment l'expression « origine ethnique ». Par exemple, certains Sino-Vietnamiens, en pensant vraiment « ethnique » ont répondu « Chinois » alors que ceux qui pensaient « origine nationale » ont répondu « Vietnamien ». C'est dire que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la catégorie « Vietnamien » comprend un certain nombre de Chinois du Viêt-nam en plus des « Viêts »[82] avec tout le biais sociologique que cela suppose[83]. D'aucuns pensent que la recherche peut malgré tout travailler avec cette catégorie à résonance nationale, mais même sous cet angle, les chiffres demeureront incomplets puisque les autres Chinois du Viêt-nam (cf. ceux qui ont pensé « ethnique ») se

---

[80] Certes, on peut penser à la « nation arabe », mais nous sommes ici dans le domaine de l'idéologie politique, ce qui est un autre débat.

[81] Alors que tous les Afghans (nation) sont natifs de l'Afghanistan, l'écoumène de l'ethnie pachtoune se déploie du sud de l'Afghanistan à l'ouest du Pakistan. C'est la même chose pour les Tadjiks (ethnie) qui vivent au nord de l'Afghanistan et au Tadjikistan, etc.

[82] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 628. Voir note n° 63. De la même façon, on découvre que des milliers d'Arméniens se cachent parmi les Libanais (*Ibid.*, p. 381). Cela fait dire aux auteurs de *Profils*, imperturbables, qu'au moins 2 % (en fait entre 2 % et 5 %) des « Arabes » parlent arménien (*Ibid.*, p. 23), une affirmation aberrante en soi.

[83] Par exemple, sur le plan des religions pratiquées, comme 54 % des Chinois ne s'identifient à aucune religion particulière (*Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 131. Voir note n° 63), il est clair que la présence de Chinois dans la « communauté vietnamienne » fait baisser le pourcentage de bouddhistes qui aurait été plus élevé si l'on n'avait tenu compte que des Viêts.

retrouvent parmi les « Chinois » étant donné qu'ils se sont réclamés de cette seule origine.

Il est par ailleurs certain que les répondants d'origines étrangères auront une façon de s'identifier susceptible d'être différente selon les interlocuteurs. Celui qui s'identifie comme Goudjerati en Inde pourra se dire simplement « Indien » lors des recensements canadiens. On peut penser que les natifs de l'Afrique noire, sachant que les recenseurs ne seront sans doute pas familiers avec leurs identités ethniques, au sens où nous l'entendons, déclineront une identité nationale. Au lieu de se dire Wolof ou Peul, on se dira Sénégalais pour mieux situer les recenseurs qui sauront sans trop de préambule de quoi il en retourne.

4.1.2 Comment peut-on être noir? Le brouillage de la race

En 1986, la question de recensement sur l'origine ethnique a introduit, parmi les réponses à cocher, la catégorie « Noir » (voir 3.2.1, page 63). On voulait alors tenir compte des recommandations du Comité spécial sur la participation des minorités visibles à la société canadienne dans son rapport *L'égalité ça presse!* ainsi que de l'avis de la Commission d'enquête sur l'égalité en matière d'emploi présidée par la juge Abella. Cette réponse à cocher est revenue au recensement de 1991 pour disparaître en 1996. « Noir » n'apparaît pas davantage dans les exemples parmi lesquels on trouve cependant « Haïtien » et « Jamaïquain »[84]. Le recensement de 2001 fera de même. Naturellement, ces changements majeurs interdisent toute comparabilité des données entre les recensements de 1991 et de 2001.

En usant du terme « Noir » à côté des catégories ethniques et nationales, voici que l'on utilise, en 1986 et en 1991, une catégorie à caractère racial. Si, d'un point de vue éthique, cette innovation peut provoquer quelque malaise, il faut dire que le recours à un troisième type de découpage de l'univers ethnique ne peut pas faire autrement que

d'engendrer un considérable dégât statistique étant donné que « Noir » entre en conflit avec les autres types de désignations. Comme les recensés visés ont pratiquement été invités à se définir comme « Noirs », on ne peut se surprendre de constater que l'on compte presque trois fois moins de « Jamaïcains » (2 605)[85] que de natifs de la Jamaïque (7 055)[86]. Au vrai, ce sont tous les groupes ethniques antillais qui voient les données les concernant pratiquement invalidées. De surcroît, ces « Noirs » de Jamaïque sont fondus avec les « Noirs » d'Haïti, ceux des États-Unis et même quelques Africains[87]. En procédant de la sorte, il faut bien dire que l'on aboutit à inventer de toutes pièces une « communauté noire » sans aucune réalité sur le plan communautaire.

La catégorie « Noir » aurait bien quelques mérites si elle n'excluait pas de facto les recensés en majorité noirs qui se disent, par exemple, « Jamaïcains », « Haïtiens », ou encore « Somaliens ».

Le plus surprenant toutefois se trouve dans le classement général de ceux qui pourraient s'identifier comme « Noirs ». Dès le départ, la structure de la classe « Origines noires » laisse perplexe. En passant, peut-on avoir des « origines noires »? On l'est ou on ne l'est pas. À côté de la classe « Origines des Caraïbes », on range les « Noirs » et les Ghanéens dans la classe « Origines noires » alors que les Éthiopiens et les Somaliens sont rangés dans la classe « Origines africaines ». Selon ce découpage, on doit comprendre que les Antillais ne sont pas « Noirs » et que les Ghanéens ne sont pas « Africains » (voir tableau 2, p. 82).

Par ailleurs, on devine que ceux qui se disent « Noirs Haïtiens » ou « Noirs Ghanéens » sont considérés comme ayant des « origines multiples ».

---

[84] *Dictionnaire du recensement de 2001*, « Origine ethnique », 92-378-XIFO1000 au catalogue, p. 117.
[85] Statistique Canada, Recensement de 1991, catalogue n° 93-315, tableau 2A, p. 75.
[86] Statistique Canada, Recensement de 1991, catalogue n° 93-316, tableau 2, p. 14.
[87] Rares sont les Africains qui se désignent comme « Noirs », heureusement.

Désireux de présenter malgré ces écueils les portraits sociologiques de quelques groupes africains, tels les Ougandais et les Kenyans, les auteurs de *Profils* n'auront alors d'autres choix que de recourir à la variable « pays de naissance ». C'était en soi une idée ingénieuse, et certainement valable dans le cas des Antillais, mais dans le cas des Africains de l'Est du continent, les profils afférents nous renseigneront peut-être davantage sur les Indiens natifs des pays concernés que sur les autochtones.

C'est dire qu'aucune des catégories qui viennent d'être nommées, y compris « Noir », ne peut présenter de chiffres valables, du moins pour le recensement de 1991. Pour toutes ces raisons, ce dernier recensement ne peut rien nous révéler de moindrement assuré sur les religions que pratiquent les Africains. La problématique noire n'affecte pratiquement pas le portrait de la composition ethnique de la population bouddhiste, mais trouble sensiblement celui de la population musulmane qui comprend des milliers d'Africains sans compter les convertis que l'on pourrrait appeler « Amérafricains ».

En 2001, Statistique Canada a pris la bonne décision en supprimant la classe « Origines noires » pour acheminer toutes les catégories du type « Ghanéen » dans la classe « Origines africaines ».

Mais tout n'est pas réglé. Il reste que la classe « Origines africaines » comprend toujours les catégories « Africain Noir » et « Noir ». C'est dire qu'un certain nombre de recensés continuent à s'identifier de la sorte même si les recensements ne font plus aucune référence à ce genre d'identité. A priori, la première catégorie, associée à la classe des origines africaines, semble ne pas causer de difficulté.

Tableau 2
Classifications comparées des origines ethniques susceptibles d'avoir été déclarées par les gens de couleur selon les recensements de 1991 et de 2001

1991	2001
Origines des Caraïbes • Barbadien • Haïtien • Jamaïquain • Autres origines ethniques	**Origines des Caraïbes** • Barbadien • Haïtien • Jamaïquain • Autres origines ethniques
Origines noires • Noir • Noir Africain, n. i. a. • Ghanéen	**Origines africaines** • Noir • Noir Africain, n. i. a. • Nombreuses origines ethniques ajoutées avec ce recensement en plus de Ghanéen, Éthiopien, Somalien, etc.
Origines africaines • Éthiopien • Somalien • Autres Africains, n. i. a.	

n. i. a.= non inclus ailleurs.

Toutefois, un examen approfondi de toutes les données croisées impliquant les deux origines en cause montre avec certitude que ceux qui ont pu s'identifier de telle façon sont loin d'être tous des Africains. En croisant la variable « Lieux de naissance » avec l'origine ethnique dite « Africain Noir », on découvre que près d'une personne sur cinq est en fait d'origine antillaise. Cette part de « non Africains » est certainement plus élevée car il faudrait ajouter les natifs du Canada dont les parents sont nés dans les Antilles. Si l'on peut raisonnablement présumer que la majorité des « Africains Noirs » sont effectivement des Africains de la première ou de la seconde génération, tel n'est pas le cas de ceux qui s'identifient comme « Noirs » alors que, au contraire, sont majoritairement d'origine antillaise (voir tableau 3, page suivante). En additionnant les immigrants d'Afrique, une partie des résidents permanents et les

enfants d'Africains nés au Canada ou en Europe, il serait étonnant d'arriver à 20 %. Peu importe, il est clair que les Africains sont très minoritaires dans une catégorie, rangée pourtant parmi les autres catégories africaines.

Tableau 3
Régions du monde où sont nés les recensés associés aux catégories « Africain Noir » et « Noir » (2001)

Lieux de naissance	Origines ethniques déclarées			
	« Africain Noir »		« Noir »	
Afrique	5 540	31 %	615	7 %
Antilles	3 430	19 %	3 405	36 %
Canada	5 935	33 %	4 520	48 %
Ailleurs dans les Amériques	560	3 %	325	3 %
Europe, Asie, Océanie	325	2 %	175	2 %
Résidents non permanents*	2 030	11 %	430	5 %
Total	**17 825**		**9 370**	

* Gens susceptibles de provenir de n'importe quelle région du monde.
Source : Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

Compte tenu du fait que l'on dispose de très peu d'informations sur l'immigration africaine, somme toute assez récente, la Direction de la recherche et de l'analyse prospective du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles a eu la bonne idée de produire un *Portrait statistique de la population d'origine ethnique africaine, recensée au Québec en 2001*. Le problème, c'est que, si l'on veut se faire une idée du profil sociologique de cette population, il faut savoir que les chiffres présentés prêtent à caution étant donné qu'un segment important de cette prétendue « population africaine » est en fait d'origine antillaise ou nord-américaine comme nous venons de le voir (voir tableau 3). Sur ces 48 720 Africains, combien y a-t-il de gens d'origine antillaise? 10 000? Assez pour brouiller le portrait sociologique des Africains que l'on veut mieux connaître.

Par le fait même, le *Portrait statistique de la population d'origine ethnique antillaise, recensée au Québec en 2001* est incomplet de par le retranchement de cette partie de sa population qui s'est dite « noire ».

À cause de cet état de choses dont ne s'est apparemment pas encore rendu compte Statistique Canada — non plus que la Direction de la recherche et de l'analyse prospective du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles —, nous suggérerions à cet organisme de créer une classe à part pour ces « Africains Noirs » et autres « Noirs » de façon à ce que les portraits sociologiques des Africains comme ceux des Antillais gardent toute leur validité.

Ces dernières distorsions affectant les Noirs des Amériques renvoient sans doute à un type de problème que n'avaient pas prévu les recenseurs : étant donné que la question sur l'origine ethnique réfère aux « ancêtres de la personne », ces derniers étant en 1981 explicitement décrits comme les premiers qui « arrivent sur ce continent », comment les descendants de ces Africains emmenés en Amérique par l'esclavage peuvent-ils « nommer » leurs ancêtres autrement que par « Africains » sans autres précisions ? Au-delà de la question des ancêtres, comment ces descendants d'Africains enracinés dans les Amériques depuis des siècles peuvent-ils se nommer si ce n'est que par des désignations nationales ?

L'épithète raciale de « Noir » n'étant pas encore disparue, notamment des lèvres des premiers intéressés, reste à voir comment on pourra sortir de cet imbroglio dans le monde des statistiques. Le temps est cependant venu de penser à un vocable propre à éviter la confusion entre les Noirs enracinés dans les Amériques depuis des siècles et les Africains issus de l'immigration récente et provenant directement d'Afrique : le terme d'Afro-Américains étant déjà pris, le néologisme d'Amérafricains permettrait de nous affranchir du terme de Noirs.

4.1.3 Trois découpages ethniques théoriquement incompatibles

Il faut donc bien prendre acte que le dénombrement des groupes ethniques de Statistique Canada entremêle trois découpages « identitaires »[88] foncièrement différents basés sur l'origine nationale, l'origine ethnique et la race, bien que le recensement le 2001 ait réduit au minimum l'usage du dernier. Précisons ici que les « minorités visibles », fussent-elles décomposées en « Arabes », « Sud-Asiatiques », « Chinois » ou autres n'entrent pas en conflit avec les découpages en question car les « minorités visibles » constituent une autre variable bel et bien distincte de celle des origines ethniques.

Il est important que les fonctionnaires du ministère québécois de l'Immigration prennent conscience des chevauchements de dénombrement qui résultent des différents découpages. Et s'ils sont au courant, il importe d'en avertir les lecteurs des documents qu'ils produisent. Il faudrait minimalement indiquer les effets possibles des divers découpages sur lesquels repose la série des précieux *Portraits*.

C'est ce qui s'impose à l'esprit lorsque l'on constate que personne ne réalise que quelque chose cloche dans le *Portrait de la population d'origine sri lankaise* (dite « communauté sri lankaise » dans l'ancien *Profils des communautés culturelles du Québec*[89]) puisque le dénombrement ne tient compte que des gens qui s'identifient comme « Sri Lankais », ce qui exclut d'office tous ceux qui s'identifient exclusivement comme « Tamouls » ou « Cinghalais », en l'occurrence les deux principales ethnies du Sri Lanka. À vrai dire, nous sommes ici en face d'une catégorie

---

[88] Ceci, en tenant compte du fait que certains recensés peuvent véritablement s'identifier aux groupes déclarés, surtout parmi les immigrants, alors que d'autres n'ont fait que d'évoquer des origines ancestrales plus ou moins lointaines. a

[89] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 531 et *passim*. Voir note n° 63.

nationale (Sri Lankais) flanquée de deux catégories ethniques (« Tamouls » et « Cinghalais »)[90].

Ces deux découpages sont incompatibles parce qu'ils se nuisent ou s'excluent mutuellement : les Tamouls sri lankais qui s'identifient *exclusivement* comme Sri lankais sont exclus des Tamouls en même temps que ceux qui s'identifient exclusivement comme Tamouls sont exclus du groupe sri lankais. C'est la même équation pour les Cinghalais. D'abord, ainsi circonscrites, ces trois catégories ne peuvent pas faire autrement que de donner des chiffres en bas de la réalité. Ensuite, comme la catégorie « Sri lankais » mêle Tamouls et Cinghalais, les portraits sociologiques ne peuvent que s'embrouiller (voir figure ci-contre)[91].

[90] Dans un cas comme celui-ci, il faut maintenant éliminer la catégorie « Sri Lankais » qui nuit aux deux autres, quitte à garder une catégorie « Sri Lankais autre » pour dénombrer les éventuels Burghers ou Maures.

[91] Le cas Khmer sera vu dans la partie III en 4.5.2 et le cas Berbère dans la partie IV en 4.1.3. Quant au recoupement Khmer-Chinois, il concerne les Chinois établis au Cambodge et le recoupement Khmer-Vietnamien a pu se produire chez certains Khmers du Vietnam, ou Khmers Krom, qui se sont identifiés à leur pays de naissance. Cette identité a semblé utile à ceux qui désiraient quitter le Vietnam à l'époque des réfugiés de la mer quand plusieurs pays occidentaux cherchaient à accueillir des « Vietnamiens ».

L'important ici n'est pas d'établir un distinguo définitif entre les identités ethniques et nationales, opération éminemment difficile pour le non-initié, mais de comprendre que dans une liste de catégories, on ne peut pas aligner sur une même colonne « Pachtoune », « Tadjik » *en même temps* qu'« Afghan » pas plus que l'on peut aligner « Tamoul », « Cinghalais » *avec* « Sri Lankais ». C'est une question de cohérence méthodologique. Évidemment, les recenseurs ne choisissent pas la façon dont les gens se définissent, mais la question de recensement pourrait être formulée de façon à ce que l'on obtienne des réponses du type « Cinghalais du Sri lanka », « Tamoul du Sri lanka » et « Tamoul de l'Inde ». C'est tout le profil démographique et sociologique des communautés qui gagnerait en cohérence et en intelligibilité. En même temps, ce genre d'opération réduirait le segment des origines ethniques multiples.

4.1.4 Les déclarations dites « origines ethniques multiples »

4.1.4.1 Généralités

La possibilité de déclarer plus d'une origine ethnique complique sérieusement le dénombrement de plusieurs groupes ethniques à cause du gonflement inopiné du segment « origines multiples » qui est nécessairement important chez la plupart des groupes ethniques d'origine européenne. Ce phénomène, qui s'est particulièrement accentué au recensement de 2001, est certes dû au métissage qui s'est produit au cours des décennies à Montréal entre la majorité française, la minorité britannique et les autres groupes européens installés au XXe siècle, mais il semble tenir pour une bonne part de l'utilisation exponentielle du vocable « Canadien » que plusieurs recensés ont ajouté aux identités ethniques. Dans la mesure où il n'est dû qu'à l'emploi du terme « Canadien », le gonflement artificiel du segment « origines multiples » au sein des groupes ethniques d'origines européennes (voir

tableau 1, page 74) a des conséquences méthodologiques considérables tant il gêne notre capacité de lecture des réalités ethnoculturelles et sociales.

On comprend que le segment de la population qui déclare des origines multiples embrouille ces réalités. À l'instar de la combinaison « Canadien » avec une autre origine ethnique, d'autres combinaisons, bien qu'elles soient classées ainsi, ne relèvent pas davantage du concept d'origines multiples telles que « Indien Guyanais », « Indien Pendjabi », « Syrien Arabe », « Berbère Algérien », « Chinois Taïwanais », « Haïtien Africain », « Jamaïcain Noir », « Argentin Hispanique » et même « Italien Sicilien ». Cette situation a quelque chose de comique si l'on considère que, selon cette façon de concevoir les origines multiples, tous ceux qui s'identifient comme « Canadiens Français » rejoignent eux aussi ceux qui ont des origines multiples. Dès lors, on peut anticiper les problèmes mathématiques qui découlent d'un tel dénombrement. À Statistique Canada, on pourra peut-être objecter qu'il s'agit tout de même de doubles identités. C'est oublier que l'organisme a bien précisé au recensement de 2001 qu'il escomptait mesurer les « origines des ancêtres » et non l'identité ethnoculturelle de la personne recensée. Cette posture est la même qui a prévalu depuis le recensement de 1991.

Il faut donc noter que les formulations antérieures de la question sur l'origine ethnique (1971, 1981 et 1986) jouaient sur les deux registres de l'origine ancestrale et de l'identité ethnique de la personne recensée. Il importe maintenant de savoir si les tenants et les aboutissants de cette distinction qui doit prévaloir entre les deux registres en cause sont conscientisés chez les agents de Statistique Canada.

4.1.4.2 Le cas de la communauté juive

Selon le recensement de 1991, 98 055 personnes se disent d'origine ethnique juive (réponses uniques et multiples). Parmi eux, 79,1 % ne se réclament d'aucune autre

origine ethnique que juive (voir tableau 4), le reste étant constitué de gens qui ajoutent une autre origine ethnique à l'identité juive. Plus de 20 % des Juifs auraient des origines ethniques multiples, c'est-à-dire juive et non juive, ce qui témoignerait d'un fort métissage. Ces chiffres touchant plus de 20 000 individus ont de quoi laisser perplexe quand on sait le taux élevé de mariages endogames dans la communauté, du moins jusqu'à récemment[92]. Le nombre apparaît d'autant plus douteux qu'il indiquerait que lorsque les intermariages unissent Juifs et non-Juifs, le conjoint non-Juif se convertit au judaïsme presque *invariablement* puisque le nombre de Juifs ethniques correspond à peu près aux juifs de religion[93]. De plus, à peine un millier de Juifs ont, en dehors de l'anglais et du français, deux langues maternelles, ce qui ne va pas dans le sens d'un fort taux de métissage, qu'il soit interethnique ou interreligieux.

Tableau 4
Juifs ethniques et fidèles de religion juive (1991)

	TOTAL	Réponses uniques	Réponses Multiples
Origine ethnique juive	98 055	77 600	20 455
Religion juive	97 735		

Source : Statistique Canada, 1991, tableaux 2A, 93-315 et 1, 93-319.

[92] Dans les années 1962-1972, 11, 6 % des ashkénazes sont mariés avec un conjoint non-Juif. Voir Jean-Claude Lasry et Claude Tapia, 1989, *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, L'Harmattan, Paris Presses de l'Université de Montréa, p. 35. Les microdonnées permettent de voir que 14 496 personnes de religion juive déclarent une identité (origine) « canadienne », « britannique », « française » assortie d'une autre identité que l'on peut présumer majoritairemnt « juive » à côté d'une variété d'identités nationales européennes ou autres. Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[93] En français, le terme « Juif » écrit avec une majuscule fait référence à une identité ethnique conformément au modèle qui a donné naissance à « Français », « Anglais » et autres. Écrit avec un « j » minuscule, le terme « juif » désigne le fidèle de religion juive sur le modèle de « catholique » ou de « musulman ».

On peut faire l'hypothèse qu'une bonne partie de ces 20 455 Juifs aux « multiples origines ethniques » sont des immigrants qui n'ont fait que préciser leurs origines *nationales* en répondant « Juif Russe », « Juif Hongrois », « Juif Marocain », voire « Juif Canadien ». Les statisticiens n'ont pas d'autres choix que de conclure à de doubles origines ethniques. Dans le contexte juif, « Russe » doit faire référence au pays d'origine et non à l'ethnie russe. Au reste, ledit Juif Russe pourrait en réalité provenir de la Lituanie ou de l'Ukraine annexés par l'Empire russe ou l'Union soviétique pendant les années d'émigration.

Comme, en 1993, *Profils des communautés culturelles du Québec*[94] n'offre de données que pour les membres de la communauté juive qui ne déclarent qu'une seule origine, sont donc exclus du groupe statistique tous ceux qui se disent Juifs Marocains, Juifs Roumains, Juifs Russes ou même Juifs Canadiens. En écartant ainsi 20 % de la population juive, que ces gens soient réellement métissés ou non, on fausse profondément le portrait sociologique de l'ensemble de la communauté juive en ce qu'il impliquerait le retranchement d'une bonne partie de la couche immigrante[95]. En 2001, la part des Juifs qui déclarent de multiples origines ethniques se hausse à 36,3 % (voir tableau 5).

Tableau 5
Juifs ethniques et fidèles de religion juive
(2001)

	TOTAL	Réponses Uniques	Réponses multiples
Origine ethnique juive	**82 450**	52 545	29 910
Religion juive	**89 915**		

Source : Statistique Canada, 2001, tableaux no 97F0010XCB2001040 et 97F0022XCB2001001.

[94] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 341-343. Voir note n° 63.

[95] *Ibid.*, p. 343. De cette façon, tous les chiffres (qui ne concernent que les 77 600 personnes [d'origine unique]) sur la langue maternelle, la moyenne d'âge, le niveau de scolarité, les professions occupées sont, à toutes fins utiles, faux.

Ajoutons que si l'on veut circonscrire la communauté juive ethnique, il faudrait encore ajouter à ceux qui s'identifient comme Juifs, un nombre indéfini de personnes qui s'identifient uniquement à leur pays de naissance (n'abordant éventuellement leur judéité qu'à la question sur la religion) sans oublier l'existence statistique du groupe des « Israéliens ». Un peu ironiquement, ces derniers ne sont pas comptabilisés parmi les membres de ladite « communauté juive »[96].

Certes, la communauté juive est-elle un cas exceptionnel dans la mesure où l'on peut la dénombrer à partir de la variable ethnique, comme on vient de le voir, mais aussi à l'aide de la variable religieuse. En 1991, le Québec compte 97 735 personnes de *confession juive*[97], un nombre qui est tout près des 98 055 Juifs ethniques recensés, ce qui va dans le sens de notre hypothèse (voir tableau 4, page 89). En 2001, on trouve plus de juifs de religion que de Juifs ethniques (voir tableau 5, page 90). On peut être sûr que l'écart ne s'explique pas par la conversion subite de 5 000 personnes, mais par le fait que le tiers de ces cinq milliers de personnes de confession juive se disent Canadiens, les autres déclinant une origine nationale européenne ou autre[98].

Au cours de notre démonstration, nous aurons l'occasion de passer au crible maints cas où la frange des origines multiples peut troubler notre compréhension des réalités culturelles, notamment chez les Arméniens (voir tableau 7, page 97 et tableau 8, page 100), les Arabes, les Indiens, les Chinois ou l'ensemble des groupes africains.

---

[96] Statistique Canada, Recensement de 1991, n° 93-315 au catalogue, tableau 2A, p. 69.
[97] Statistiques Canada, Recensement de 1991, n° 93-319 au atalogue, tableau 1.
[98] Les microdonnées révèlent que plus de 2 919 personnes de religion juive se disent exclusivement « Canadiennes ». Source : *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001.*

4.1.5 Le recours ponctuel à la variable « pays de naissance » dans certains documents

Les auteurs de l'ouvrage *Profils des Communautés culturelles du Québec* ont été confrontés à ce qui est apparu comme des décalages entre le nombre de natifs d'un pays donné et le nombre de gens devant s'identifier au groupe ethnique associé audit pays. C'est pourquoi les auteurs ont eu la bonne idée de dénombrer la communauté visée à partir de la variable du pays de naissance. L'opération est fort pertinente dans le cas des groupes culturels antillais dont une partie des membres ont pu s'identifier comme « Noirs » (au recensement de 1991) plutôt que comme « Haïtiens » par exemple. Dans quelques autres cas, ce choix méthodologique n'aura pas été le plus heureux. Faire un portrait de la « communauté ougandaise » à partir du nombre de natifs de l'Ouganda ne pouvait que mêler les Indiens aux Africains avec tout le brouillage sociologique que cela peut supposer.

Cette option peut aussi compromettre l'appréciation de la diversité religieuse d'une communauté. C'est le cas des Turcs dès lors que l'on décide de ne pas prendre l'origine ethnique turque pour plutôt se baser sur les natifs de Turquie. Cette dernière option interdit de saisir la sociologie réelle de la prétendue « communauté turque » étant donné qu'elle est, à l'évidence, composée pour les deux tiers d'Arméniens nés en Turquie[99]. Le poids numérique des Arméniens, arrivés depuis plusieurs décennies déjà, est tel qu'il rend impossible la lecture des données sociologiques offertes par *Profils* (cf. scolarité, emploi, professions, revenus, etc.) pour peu que l'on s'attende à y trouver un portrait des turcophones. Cela est d'autant plus vrai que le profil sociologique des deux groupes, même s'ils sont originaires du même pays, est totalement différent. Les Turcs n'arrivent vraiment qu'après 1985 et sont majoritairement d'origine rurale. Par contre, les Arméniens de Turquie sont arrivés au

[99] Seulement 34 % de ces soi-disant Turcs ont le turc comme « langue maternelle unique » (source : *Profils des communautés culturelles du Québec*, section 4.5, p. 602. Voir note n° 63.

Québec surtout entre 1950 et 1970 de sorte qu'ils ont eu amplement le temps de s'installer puis de grimper dans l'échelle sociale québécoise.

4.1.6 Le recours ponctuel à la variable « minorité visible »

Avec tous les problèmes qu'a pu engendrer la catégorie ethnique « Noir », on doit saluer l'initiative de Statistique Canada de créer une toute nouvelle variable, celle de « minorité visible ». Cette création répond aux objectifs de ceux qui veulent connaître les conditions de vie non seulement des Noirs, mais de tous les groupes susceptibles de faire l'objet de discrimination à cause de leur apparence physique.

Notons qu'un des tableaux de Statistique Canada croise cette variable avec la variable « religion ». Dans le but de mieux cerner le profil sociologique des Noirs, c'est par l'entremise de la variable « minorité visible » que le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles a produit un *Portrait statistique de la population noire, recensée au Québec en 2001*[100]. Comparer ce dernier document avec le *Portrait statistique de la population africaine*[101], bâti, lui, sur la variable « origine ethnique », est une opération qui permet d'élargir le champ des hypothèses, des déductions et surtout des découvertes.

Par exemple, en comparant les effectifs religieux de la minorité visible noire avec ceux de la population d'origine africaine, on peut déduire que 200 musulmans africains ne sont pas Noirs. Il s'agit vraisemblablement d'Indo-Africains qui s'identifient à leurs pays de naissance, — ce que d'ailleurs le *Guide de l'utilisateur du recensement de 2001* leur demandait de faire :

> Dans le cas des personnes ayant une origine indienne de l'Inde ou sud-asiatique, inscrivez l'origine précise, n'inscrivez pas Indien. Par exemple,

---

[100] Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population noire, recensée au Québec en 2001*, Québec, 2005, 9 p. Voir note n° 64.

[101] Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population africaine, recensée au Québec en 2001*, Québec, 2005, 10 p, Voir note n° 64.

> précisez s'il s'agit d'un « Indien de l'Inde », d'un « Indien de la Guyane », ou indiquez un groupe précis, comme « Pendjabi » ou « Tamoul ».

Déjà, parmi ces exemples, les réponses suggérées « Indien de l'Inde » et « Pendjabi » entrent en conflit : l'une doit exclure l'autre.

En retranchant les quelques convertis à l'islam au sein des Noirs nés sur le continent américain (ce que l'on peut comptabiliser par d'autres types de recoupement, on peut conclure que le nombre d'Africains musulmans (Sénégalais, Somaliens et autres) glisse sous la barre des 6 000 individus. Encore une fois, un chiffre plus précis peut être cerné en faisant d'autres recoupements. Bien qu'il eût été intéressant de commenter dans le détail la comparaison des données du tableau 6 (voir page suivante), ajoutons que ce dernier fait découvrir par l'entremise de la variable « minorité visible » — ce qu'aucune autre variable ne saurait montrer — que 175 hindous sont Noirs, ce qui démontre que la migraspora indienne établie en Afrique orientale et dans les Caraïbes s'est métissée au fil des générations en faisant nécessairement des convertis.

En outre, cette même variable donne de bons indices de ce que peut être le nombre de convertis aux religions non chrétiennes puisque, par exemple, les bouddhistes et les hindous qui n'appartiennent à *aucune* minorité visible ont toutes les chances en effet d'être des Euro-Américains. Cette opération est par contre inutile pour cerner, même grossièrement, le nombre de convertis à l'islam car les Arabes sont trop nombreux à ne pas se considérer comme faisant partie de la « minorité visible arabe » (sic).

Tableau 6
Effectifs religieux des « Noirs » et des « Africains » selon les variables « minorité visible » et « origine ethnique » (2001)

Religion	**Minorité visible** *Population noire*	**Origine ethnique** *Population d'origine africaine**
Catholiques	71 735	20 065
Protestants	53 465	13 015
Autres chrétiens	6 760	3 150
Orthodoxes	855	700
Musulmans	6 345	6 560
Juifs	325	205
Hindous	175	210
Bouddhistes	90	65
Autres religions	415	200
Aucune appartenance	12 030	4 550
Total	**152 195**	**48 720**

* Plusieurs origines ethniques combinées.
Source : Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2005, *Portrait statistique de la population noire, recensée au Québec en 2001*; *Portrait statistique de la population africaine, recensée au Québec en 2001*.

4.2 Reconstruire les groupes ethniques

Pour mener à bien notre projet, il faut donc débusquer les groupes ethniques, qui peuvent être plusieurs, derrière chaque appellation à caractère national. Parmi les Thaïlandais, il y a certes des Thaïs, mais aussi des Laos du Nord et des Chinois des grandes villes. Parmi les Vietnamiens, il faut distinguer les Viêts, les Hoas (ou Sino-Vietnamiens) et les Hmongs. Derrière les Iraniens, on découvre des Azéris turcophones et d'autres groupes. Derrière les Afghans, il faut départager les Pachtounes sunnites des Hazaras chiites. C'est dire qu'à l'échelle de l'ensemble de la communauté de foi musulmane, hormis les Arabes des divers pays, on peut retracer

une cinquantaine de groupes ethniques asiatiques en lieu et place d'une demi-douzaine de groupes nationaux. À son tour, le bloc apparemment monolithique des hindous indiens cache une quinzaine de groupes ethniques d'inégale importance.

La variable « langue maternelle » nous aide à faire de telles trouvailles. La comparaison de la liste des origines ethniques avec celle des langues maternelles permet en effet de conclure, avant de retrouver leur trace, à l'existence ici de certains groupes ethniques non listés. C'est particulièrement vrai dans le cas des gens issus d'ethnies minoritaires d'une kyrielle de pays du Moyen-Orient, d'Asie centrale ou de l'Asie du Sud-Est. C'est le cas, par exemple, de la plupart des groupes turco-mongols. Dans certains cas, les données sur les langues maternelles donnent une idée plus juste de certaines réalités ethniques que les données sur l'origine ethnique — quand elles n'invalident carrément pas ces dernières. C'est en particulier le cas chez les gens d'origine indienne. Si on prend le cas des Goudjeratis, les données sur l'origine ethnique de 2001 nous apprennent qu'ils sont au nombre de 355 alors que 5 800 personnes ont le goudjerati comme langue maternelle. C'est dire que la donnée sur l'origine ethnique n'a aucune valeur dans le cas de ce groupe ethnique indien, dont l'écrasante majorité des membres se sont identifiés comme « Indiens » d'où la saisissante distorsion.

C'est aussi avec le nombre de locuteurs du pachto que l'on peut estimer le nombre réel de Pachtounes puisqu'ils sont nombreux à se dire Afghans ou Pakistanais. Toujours à partir des familles linguistiques, il est permis d'avoir une idée de la représentativité des ensembles ethniques africains subsahariens (nigéro-congolais, bantous, etc.), ce qui est totalement impossible avec les catégories en majorité basées sur les appellations nationales.

Par ailleurs, *Profils* présentait en 1993 les chiffres tirés du croisement des variables de langue maternelle et d'origine ethnique en donnant les principales langues impliquées, ce qui permettait de faire quelques découvertes. C'est ainsi que l'on

pouvait découvrir quelques phénomènes inattendus comme, par exemple, que, pour l'essentiel, les Malaisiens du Québec ne sont pas des Malais (sic), que les Thaïlandais ne sont pas des Thaïs (sic)[102] ou mieux, que la soi-disant « communauté ougandaise » n'est pas majoritairement africaine. On doit regretter que les *Portraits* de 2005 qui offrent les mêmes variables croisées ne donnent plus que les chiffres des locuteurs du français, de l'anglais et des « autres » langues toutes ensemble, ce qui nous interdit de faire les mêmes découvertes qu'en 1993. Le tableau 7, dont les données sont tirées de *Profils*, montre, par l'entremise du croisement des variables « langue maternelle » et « origine ethnique », que l'on découvre la présence d'Arméniens (au sens ethnique ici) au sein de quelques groupes nationaux du monde arabe comme les Libanais et les Syriens. On comprend que ces Arméniens de la diaspora se sont identifiés, avec le temps, aux pays de naissance. Et l'on ne parle ici que des gens qui se sont déclarés *uniquement* d'origine libanaise ou syrienne. On en découvrirait davantage si *Profils* avait ajouté au nombre les gens déclarant une double origine ethnique comme « Arméniens Libanais ».

Tableau 7
Langues maternelles autres que le français ou l'anglais parlées par les gens d'origine arménienne (1991)

Origine ethnique unique	Langue maternelle unique		
	Arménien	Arabe	Turc
Arméniens	11 500	310	340
Libanais	765	?	?
Syriens	185	?	?
Arabes autres	50	?	?

Source : *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 23, 36, 567.
Voir note infrapaginale n° 60.

[102] Malgré l'apparente homonymie des termes, « Malaisien » et « Thaïlandais » sont des appellations nationales alors que « Malais » et « Thaï » sont des appellations d'ordre ethnique. Les désignations nationales sont dérivées du nom des ethnies majoritaires des deux pays (il y a de nombreux autres groupes ethniques dans les pays concernés), raison de plus pour faire le distinguo entre nation et ethnie.

La variable « pays de naissance »[103] peut à son tour se montrer fort utile. Considérer en même temps le pays de naissance et l'origine ethnique permet de mesurer la complexité de l'ethnicité découlant de la variété des parcours migratoires qui peuvent se greffer sur de grands réseaux diasporiques tels ceux des Indiens et des Chinois. En même temps, cela peut mieux faire comprendre quelques cas d'espèce : comment il se fait que la moitié des ismaéliens sont des francophones ou que des Chinois peuvent avoir le créole comme langue maternelle. On est mieux en mesure d'apprécier cette réalité, rarement évoquée en dehors des cercles d'initiés, que les Indiens de la migraspora et les Chinois d'outre-mer sont culturellement bien différents de leurs congénères des pays d'origine. Ainsi, comprenons-nous mieux pourquoi les hindous de Guyana tiennent à avoir des associations religieuses distinctes de celles des hindous du sous-continent indien ou encore que les Chinois du Vietnam ont mis sur pied leurs propres temples, pour ne prendre que ces seuls exemples.

En l'absence de toute catégorie ethnique ou linguistique, la variable du pays de naissance devient l'ultime outil pour trouver certains groupes culturels. En 1991, comme la catégorie ethnique « Mongol » n'existe pas, non plus que la catégorie linguistique « mongol », il devient impossible d'établir si à cette date des Mongols vivent au Québec. Dans cette situation, les données sur les pays de naissance des immigrants, en l'occurrence ici la Mongolie, nous permettent d'établir qu'aucun Mongol ne réside au Québec. La catégorie ethnique « Mongol » apparaissant en 2001, la même suite d'opérations permet d'établir, d'une part, que quelques Mongols sont maintenant établis au Québec et, d'autre part, qu'ils ne proviennent justement pas de Mongolie. C'est à cette étape que surviennent certaines hypothèses : ces Mongols proviennent-ils de Russie, de Chine ou d'un autre pays ? S'agit-il vraiment de Mongols ou d'un groupe apparenté comme les Kalmouks du Caucase? Dès lors, seule la recherche sur le terrain, au travers des réseaux associatifs et familiaux, sera en mesure de tirer les choses au clair.

---

[103] Statistique Canada, Recensement de 1991, n° 93-316 au catalogue.

Ce genre d'opération est incontournable si l'on veut comprendre quelque chose à l'immigration des pays arabes car les multiples appellations culturelles et politiques (Saoudiens, Irakiens, etc.) entrent en conflit statistique avec la désignation générique d'« Arabes » susceptible d'être employée par maints individus. Cette situation empêche a priori toute forme de dénombrement assuré. La comparaison entre le nombre d'immigrants d'un pays, la Syrie par exemple, et le nombre d'immigrants du groupe ethnique qui y est associé, ici les Syriens, peut montrer à quel point le dénombrement ethnique peut se révéler problématique[104].

Dans certains cas, le croisement entre les variables « lieu de naissance » et « religion » permet d'établir la présence (et éventuellement le nombre) de certaines communautés ethnoconfessionnelles comme, par exemple, les Indiens hindous de la migraspora.

À partir de toutes les situations que nous venons d'évoquer, on comprend que l'identité ethnique des recensés est plus aléatoire qu'il n'y paraît, tellement ceux-ci peuvent s'identifier selon une variété de considérations, une situation qui se complique par la possibilité technique de déclarer plus d'une origine ethnique lors des recensements. En prenant comme exemple le modèle arménien, le tableau 8 (page suivante) passe en revue les déclinaisons identitaires les plus fréquentes que nous avons pu relever dans ce groupe. Ajoutons que le modèle indien, qui contient lui aussi un fort segment d'identités mixtes de type diasporique, se compliquerait encore davantage par l'entrée en ligne de compte de la kyrielle des identités ethniques propres au sous-continent indien.

---

[104] Voir le premier chapitre de la quatrième partie sur « La croissance de la population musulmane au fil des vagues migratoires ».

Tableau 8
Modèle de déclinaisons identitaires :
Le cas des Arméniens

I Identités déclinées par ceux qui déclarent une « origine ethnique unique » :

1) Arménien (identité de nature ethnique)
2) Libanais, Syrien, etc. (identités de nature ici nationale)
3) Canadien (identité nationale)

II Combinaisons d'identités déclinées par ceux qui déclarent des « origines ethniques multiples » :

1) Arménien et Libanais, Arménien et Syrien, etc.
   a) combinaisons faisant référence au fruit d'un métissage ethnique
   ou b) faisant simplement référence au pays d'origine)
2) Arménien et Français, Arménien et Turc, etc.
   (combinaisons faisant exclusivement référence au pays de naissance)
3) Arménien et Canadien
   (combinaison souvent rencontrée chez les natifs du Canada)

Chapitre 5

LA DIFFICULTÉ DE DÉNOMBRER LES COMMUNAUTÉS CONFESSIONNELLES À PARTIR DE LA VARIABLE SUR LA RELIGION

Introduction

Il faut le dire, plusieurs des chiffres présentés par Statistique Canada pour les différentes Églises catholiques, protestantes et orthodoxes prêtent souvent à caution : certains sont douteux et d'autres sont virtuellement impossibles. Dans les publications gouvernementales, ces distorsions ne sont pas soulevées de sorte que les usagers utilisent et diffusent des chiffres qu'ils prennent pour acquis. Malheureusement — ce qui n'enlève rien à leur mérite général ni à leur grande utilité —, les publications gouvernementales, comme *Profils des principaux groupes religieux du Québec* (1994), *Profils des communautés culturelles du Québec* (1995) ou la série de *Portrait statistique de la population d'origine ethnique* [divers groupes], *recensée au Québec en 2001* (2003), s'appuient sur les chiffres de Statistique Canada, apparemment sans prendre conscience des distorsions, des problèmes ou des omissions qui sont susceptibles de biaiser les chiffres et, par conséquent, d'embrouiller la compréhension globale des réalités confessionnelles et ethnoculturelles qui font l'objet de leur propos.

Il faut cependant reconnaître que Statistique Canada fait un travail véritablement colossal en rendant disponible au public une variété d'informations, notamment sur l'ethnicité et la religion. Il faut en même temps reconnaître aussi que l'univers, par définition fluide, des identités religieuses présente un bon nombre d'écueils qui déroutent les meilleurs spécialistes. Les statisticiens manipulent les données au meilleur de leurs connaissances de sorte que la présentation des statistiques et la

compréhension qui la sous-tend s'améliorent visiblement de recensement en recensement.

L'équivoque et le manque de précision que l'on trouve dans les réponses de maints recensés sont les principaux responsables de cet état de choses même si la classification des confessions engendre des problèmes d'une autre nature. Il semble d'abord qu'un grand nombre de réponses soient de type générique (catholique, protestant, orthodoxe, évangélique, apostolique, chrétien) sans préciser d'Église. Paradoxalement, d'autres réponses pourraient être trop spécifiques, ce qui rendrait leur classification risquée en particulier dans le monde protestant. Dans ces conditions, les chiffres de plusieurs Églises chrétiennes sont en dessous de la réalité.

Comme les données de Statistique Canada sur les religions sont largement utilisées par les mondes de la recherche, médiatique et même scolaire, il importe de prévenir les utilisateurs que ces données ne peuvent pas toujours être tirées telles quelles des tableaux comme si elles avaient une valeur absolue : trop de chiffres sont douteux et quelques-uns sont inutilisables. Par conséquent, il est parfois difficile de bien prendre la mesure de certaines réalités confessionnelles (Églises évangéliques, orthodoxie des trois Églises) ou ethnoconfessionnelles (catholicisme arabe, religiosité chinoise).

5.1 La présentation de la question sur la religion de 1991 et de 2001

Depuis 1991, la question sur l'appartenance religieuse est posée sous forme ouverte : « Quelle est la religion de la personne ? ». De cette façon, la personne recensée doit écrire sa réponse en lettres ou encore, le cas échéant, en cochant le cercle « Aucune religion ». On devait indiquer « une confession ou une religion précise même, si cette personne n'est pas pratiquante » [105].

---

[105] Statistique Canada, *Dictionnaire du recensement de 2001*, « Religion », n°92-378-XIF au catalogue, p. 123.

5.2 Quelques dénombrements problématiques

5.2.1 L'Église catholique romaine et les autres Églises catholiques

Chose étonnante, ce n'est qu'au recensement de 2001 que les fidèles des Églises catholiques orientales sont rangés dans la famille des Églises catholiques. Auparavant, ils étaient classés parmi les orthodoxes apparemment à cause de la parenté nationale de certaines Églises. C'est ainsi que les effectifs de l'Église catholique *grecque* ont pu être mêlés à ceux de l'Église orthodoxe *grecque* (voir tableau 1). La classification présentée ici est celle qu'utilisent les analystes de Statistique Canada, mais les Églises énumérées dans le tableau sont toutes rangées dans la catégorie « Autres catholiques »[106] lorsque les données sont offertes au public.

Tableau 1
Classification des Églises catholiques selon la taxonomie de 1991 et celle de 2001 de Statistique Canada

Églises	**Classement de 1991**	**Classement de 2001**
Catholique romaine	Catholique romaine	Catholique romaine
Catho. nationale polonaise	Catho. nationale polonaise	Catho. nationale polonaise
	Autres catholiques	Autres catholiques
	Incluses dans :	
Catholique arménienne	*Orthodoxe arménienne*	*Catholique arménienne*
Catho. grecque / byzantine	*Orthodoxe grecque*	*Catho. grecque / byzantine n.d.a.*
Maronite	*Orthodoxe n.d.a.*	*Maronite*
Melkite	*Orthodoxe n.d.a./ Orthodoxe grecque*	*Melkite*
Catholique chaldéenne	*Orthodoxe d'Antioche*	*Catholique chaldéenne*
Catholique syriaque	*Orthodoxe d'Antioche*	*Catholique syrienne* [sic]
Catholique ukrainienne	*Orthodoxe ukrainienne*	*Catholique ukrainienne*
Catholique copte	*Avec orthodoxe copte?*	*Catholique orientale n.d.a.*
Catholique roumaine		

Note : n.d.a. = non déclaré ailleurs.
Source : Statistique Canada, « Annexe L. Comparaison des listes de codes de religion de 2001, de 1991 et de 1981 », *Dictionnaire du recensement de 2001*, n° 92-378-XIF au catalogue, Ottawa.

[106] Hypothèse confirmée par l'aimable collaboration de Statistique Canada.

Le changement classificatoire de 2001 fait en sorte que 5 515 personnes passent du monde orthodoxe au monde catholique. Bien que ce changement ait été attendu, il rend difficile l'exercice de comparaison avec les recensements précédents (voir le cas orthodoxe, 5.2.6, page 111). Hormis l'Église catholique romaine, l'Église catholique nationale polonaise et l'Église catholique ukrainienne, aucune donnée publique n'est offerte pour les Églises listées dans le tableau de la page précédente. En 2001, toutes les autres Églises sont classées dans la catégorie « Autres catholiques ».

En 2001, le nombre total de catholiques (5 939 715) ne pose donc plus de problèmes. En revanche, les chiffres attribués (9 323) aux Églises catholiques autres que l'Église de Rome sont loin d'être crédibles. On comprend que beaucoup de fidèles se sont simplement dits « catholiques » et que, de ce fait, ils ont rejoint la masse des fidèles de l'Église romaine, ce qui a enlevé autres Églises catholiques une partie de leurs membres. On peut alors croire que les effectifs de l'Église catholique romaine sont quelque peu surhaussés alors que ceux des autres Églises sont fortement sous-estimés.

Il est principalement question ici des Églises catholiques orientales, en l'occurrence les Églises catholiques chaldéenne, syriaque, copte et arménienne ainsi que des Églises maronite et melkite (voir tableau 1). La sous-estimation de ces effectifs risque totalement de nous faire passer à côté d'une réalité communautaire aussi importante que celle que l'on pourrait appeler le « catholicisme de langue arabe » qui s'incarne dans ces Églises à l'exception de l'Église arménienne. En croisant les variables sur la religion et les origines ethniques, on peut estimer le nombre de catholiques du Proche-Orient à près de 42 000. À eux seuls, les arabophones doivent réunir 39 000 fidèles environ, un chiffre qui va dans le même sens que les statistiques paroissiales des Églises en cause[107].

[107] Les recherches sur le terrain nous ont permis de rassembler de telles données à partir du nombre de familles fréquentant les paroisses concernées.

Le nombre d'Européens (surtout Ukrainiens, Roumains et Polonais) appartenant à une Église catholique autre que romaine est beaucoup plus difficile à évaluer, mais le chiffre de 15 000 est dans l'ordre du possible[108], les passages, par commodité, à l'Église de Rome étant toujours possibles. Les statistiques ne disent mot de ce qu'il advient des effectifs de l'Église catholique roumaine et de l'Église vieille catholique.

En classant les recensés qui s'identifient simplement comme « catholiques » parmi les catholiques romains, on ne suit pas la même logique que celle qui prévaut dans la structuration des classes Églises « protestantes » et « orthodoxes » étant donné qu'il n'y a pas de catégorie Églises « catholiques non incluse ailleurs ». On peut cependant comprendre ce choix méthodologique étant donné que les réponses identifiant précisément l'« Église catholique *romaine* » doivent être rares. Créer une catégorie « catholique non incluse ailleurs » viderait sans aucun doute l'Église romaine d'une bonne partie de ses effectifs qui atteindraient sûrement un chiffre ridiculement bas.

Pour pallier ce genre de problème, le questionnaire du recensement devrait demander aux recensés de distinguer l'Église de Rome des autres en spécifiant leur réponse.

5.2.2 La balkanisation et le flou des identités protestantes

L'extrême éclatement des dénominations protestantes plus ou moins anciennes et l'apparition périodique de nouvelles constituent un problème de taille pour les statisticiens en particulier lorsqu'il s'agit de les identifier, de les départager et de les classer avant même de dénombrer leurs effectifs. À l'exception peut-être des chiffres attribués à l'Église anglicane et à l'Église unie, il vaudrait mieux considérer les chiffres des dénominations protestantes comme des minimums.

---

[108] Ce chiffre s'obtient en calculant le nombre de catholiques par groupe ethnique. Au reste, l'infrastructure paroissiale des Églises concernées rend possible le chiffre avancé.

C'est surtout vrai dans le cas des Églises évangéliques dont les dénominations particulières sont innombrables. Sont comptabilisés comme « pentecôtistes » les recensés qui déclinent une appartenance à toute Église dont le nom comprend les mots « pentecôtiste » ou « de la Pentecôte » alors que sont nécessairement exclus tous ceux qui désignent une dénomination spécifique dont l'appellation ne serait pas explicitement pentecôtiste — et parfois limitée à une seule congrégation — telles l'Église chrétienne d'Ahuntsic, l'Église de la Parole qui libère, l'Église Vie d'Espoir et ainsi de suite. La mouvance des Églises pentecôtisantes est particulièrement ardue à mesurer puisque de nombreuses petites dénominations sont rangées dans la masse des confessions « protestantes non déclarées ailleurs », ce qui veut dire « autres ». Sur la soixantaine des « Assemblées chrétiennes » (autrefois connues comme Frères chrétiens) dispersées au Québec, une vingtaine de congrégations seulement reprennent la dénomination « Assemblées chrétiennes » au contraire des quarante autres qui se présentent sous une foule d'appellations variées. Pour compliquer le portrait, la dénomination « Assemblée chrétienne », jugée trop vague, est rangée dans la classe des Églises chrétiennes non incluses ailleurs (voir 5.2.5).

Il ne faut pas non plus oublier les éventuelles fusions d'Églises, ce qui pose toujours le problème de la classification de la nouvelle Église tout en compliquant la lecture et la compilation des données d'un recensement à l'autre. Par exemple, l'apparition de l'Église missionnaire évangélique au recensement de 2001 explique la disparition de la liste de l'Église missionnaire et de l'Église évangélique qui ont fusionné au cours de la décennie 1990. En 2001, un total de 64 040 personnes avaient répondu appartenir à l'une ou l'autre des Églises protestantes non déclarées ailleurs (n.d.a.), c'est-à-dire non listées, voire simplement identifiées comme « protestantes ».

À la fluidité des appartenances de la nébuleuse évangélique, on doit ajouter le fait qu'un nombre inconnu de répondants s'identifient simplement comme « protestants, » voire même « chrétiens ». Ce flou identitaire découle sans doute en partie de l'éclatement confessionnel du monde protestant. Au surplus, les fidèles qui disent

appartenir sans plus de précision à une Église « évangélique » ou « apostolique » se voient même retranchés des identités confessionnelles protestantes pour être rangés dans la classe des Églises « chrétiennes autres ».

5.2.3 L'Église presbytérienne en chute libre ?

L'effondrement incompréhensible des effectifs de l'Église presbytérienne constaté au recensement de 2001 — une perte de 35 % à l'échelle canadienne — n'a pas manqué d'alerter les autorités de cette Église, qui, après étude, avancent que la moitié des questionnaires de recensement qui avaient été envoyés n'avaient pas la mention « presbytérienne » parmi les exemples. Selon le pasteur montréalais Marc-Henri Vidal[109], les propres statistiques de l'Église presbytérienne canadienne font plutôt état d'une baisse de 18 %, ce qui correspond à la moitié des chiffres de Statistique Canada. La question reste ouverte.

5.2.4 Le retranchement « technique » d'une certaine frange protestante

En 1981, la montée des réponses faisant référence à des dénominations mal connues ou qui ne pouvaient pas être clairement rangées parmi les Églises protestantes a suscité la création des nouvelles *catégories* « chrétienne autre » et « chrétienne non incluse ailleurs ». En 1981 et en 1991, ces deux catégories étaient incluses dans l'évantail des réponses considérées comme relevant de l'appartenance protestante.

En 2001, ces deux catégories sont détachées de l'univers protestant pour former une nouvelle *classe* (comme celles des Églises « catholiques », « protestantes » et « orthodoxes ») regroupant les Églises « chrétiennes non incluses ailleurs ». Cette décision est sans doute née du fait que l'on s'est rendu compte que tous les

[109] C'est auprès de celui-ci que nous avons obtenu les présentes informations.

« chrétiens » en cause n'étaient pas tous protestants de sorte que l'on a estimé plus judicieux de procéder dans ce sens.

Défalqué de ces 56 750 « chrétiens », le nombre total de protestants recensés en 2001 ne peut plus être comparé avec celui du recensement précédent. Conscient de cet état de choses, Statistique Canada en a profité pour rectifier rétrospectivement le total de la population protestante de 1991 qui, des 398 725 personnes qu'elle comptait jusqu'alors, tombe à 359 750 (voir tableau 2 et la section 5.2.5 p. 109). Il faudrait cependant faire de même pour les recensements plus anciens. Il nous a été possible de le faire nous-même pour le recensement de 1981, mais il est impossible de remonter plus haut car le dénombrement des religions des recensements plus anciens était trop flou et incomplet (voir tableau 2).

Tableau 2
Impact du reclassement des « Chrétiens non inclus ailleurs » (1981-1991)

	1991*	**1991 rectifié****	
Protestants	398 725	359 750	Protestants
		38 980	Chrétiens non inclus ailleurs
	1981*	**1981 rectifié****	
Protestants	407 070	395 900	Protestants
		11 170	Chrétiens non inclus ailleurs

* Chiffres pris tels quels dans les catalogues des recensements de 1981 et de 1991.
** Chiffres rétrospectivement rectifiés par l'auteur selon la classification de 2001.
2001, Statistique Canada, 97F0022XCB2001001 et 97F0022XCB20001002;
1991, Statistique Canada, Tableau 1, n° 93-319;
1981, Statistique Canada, Tableau 1, n° 92-912.

Cela dit, le réajustement opéré par Statistique Canada engendre un autre inconvénient dans la mesure où celui-ci altère quand même le juste nombre total de protestants car

nous faisons l'hypothèse que la majorité des chrétiens en question sont malgré tout des protestants (voir plus bas).

5.2.5 L'hétérogénéité des identités dites « chrétiennes non incluses ailleurs »

On retrouve dans cette classe créée en 2001 les recensés qui ont donné des réponses ambiguës ou trop générique du type « évangélique », « apostolique » ou « Assemblée chrétienne ». Il n'est donc guère risqué de penser que la majeure partie des répondants dits « évangéliques », sinon tous, sont bel et bien des protestants. Cette nouvelle classification — plus prudente — et qui se justifie au plan méthodologique, fait néanmoins baisser le nombre total de protestants non seulement par le retranchement des identités « évangéliques », mais aussi par l'exclusion des dénominations, petites ou nouvelles, qui n'ont pu être rattachées avec certitude à la famille protestante comme, par exemple, « Jésus est mon Sauveur »[110].

Pour sa part, l'éventuelle référence à « l'Église chrétienne » apparaît certes ambiguë, mais une telle dénomination, bel et bien protestante, existe en effet.

Il est par ailleurs toujours possible que certains recensés, nés protestants ou catholiques, aient voulu s'identifier comme chrétiens pour se référer aux valeurs chrétiennes auxquelles ils veulent exprimer leur ralliement au-delà de toute institution confessionnelle. On peut faire l'hypothèse que la majorité des recensés qui se déclarent simplement « chrétiens » sont issus du monde protestant, le protestantisme post-moderne n'ayant apparemment pas manqué d'engendrer un certain relativisme identitaire tant les dénominations sont nombreuses[111].

---

[110] Exemple donné dans le guide de Statistique Canada, *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001*, Document de l'utilisateur, 2e révision, Ottawa, p. 91.

[111] L'identité catholique est restée relativement forte au Québec comme ailleurs au Canada (les groupes ethniques majoritairement catholiques paraissant moins tentés par la désaffiliation religieuse) sans doute parce que cette identité s'est forgée dans un univers davantage monolithique comparativement à l'environnement social protestant qui connaît le pluralisme confessionnel depuis toujours.

Cela dit, le recoupement de la variable religion avec l'origine ethnique donne des indices qui permettent de croire que se retrouvent aussi dans cette classe les fidèles affiliés à des Églises chrétiennes issues du tiers-monde — sûrement des kimbanguistes et probablement des nestoriens[112] — pour ne nommer que ceux-là. Doivent s'ajouter au nombre les fidèles de nouvelles Églises chrétiennes qui ne veulent pas être associés aux mondes protestant et catholique même si ces nouvelles Églises ont la plupart du temps émergé au sein du monde protestant.

Maintenant, si l'on souhaite mesurer de la meilleure des façons l'évolution historique de l'ensemble du monde protestant, laquelle des deux méthodologies devrait-on adopter : celle de 2001 — en sachant qu'il faudra modifier rétrospectivement les chiffres des recensements antérieurs — ou celle qui prévalait jusqu'alors — en transposant le procédé au recensement de 2001 ? Malheureusement, et jusqu'à preuve du contraire, chacune des deux méthodologies crée des distorsions non négligeables. La méthodologie de 2001 retranche une frange, certes mal définie et floue, mais substantielle, de l'ensemble du monde protestant. Celle qui prévalait auparavant comprennait des effectifs chrétiens non protestants. Une chose est sûre, si l'on passe, sans crier gare, des chiffres des recensements antérieurs aux chiffres du recensement de 2001, c'est-à-dire sans souligner les impacts démographiques de la création de la nouvelle classe, on sera conduit à conclure à une forte baisse des effectifs protestants pour la période 1991-2001 là où il y aurait, à vrai dire, plutôt plafonnement (voir Deuxième partie, p. 168-170).

En somme, Statistique Canada n'a pris aucun risque. L'organisme a fait un choix sage et méthodologiquement correct. Mais en même temps, il et certain qu'un certain nombre de protestants sont retranchés de la classe protestante. Les analyses devraient minimalement rappeler cet élément.

---

[112] Les kimbanguistes forment une nouvelle confession chrétienne africaine. Les nestoriens constituent la plus ancienne branche à s'être séparée de l'Église dit universelle depuis que leurs croyances ont été jugées hérétiques au Concile d'Éphèse en 431.

5.2.6 Les Églises dites « orthodoxes » : une confusion radicale

Le moins que l'on puisse dire c'est que les données de Statistique Canada sur les « orthodoxes » sont problématiques si tant est qu'elles soient même utilisables. Au départ, l'organisme confond deux branches du christianisme sans aucune parenté entre elles et même historiquement opposées à plusieurs égards (culturel, christologique et autres) en dépit du fait que chacune s'autodésigne comme « orthodoxe ». Le plus troublant est que, sauf erreur, personne n'a encore relevé cette confusion[113].

Il faudrait donc départager les Églises orthodoxes de la tradition byzantine et les Églises orthodoxes autrefois connues comme « monophysites ». Étant donné que les deux groupes d'Églises continuent de s'identifier comme « orthodoxes », les spécialistes des religions ont cherché à créer des appellations propres à les départager tout en gardant le terme « orthodoxes ». L'opération permettait d'éliminer le terme de « monophysites », jugé dépréciatif ou impropre par les premiers intéressés[114]. On a bien inventé les expressions « orthodoxes occidentaux » et « orthodoxes orientaux », mais à leur tour, ces appellations (que les premiers intéressés ignorent d'ailleurs) confondent les non-spécialistes qui croient à une distinction d'ordre géographique.

Il serait maintenant préférable de parler des *Églises orthodoxes des trois conciles* et des *Églises orthodoxes des sept conciles*, des désignations qui dérivent d'une trouvaille du spécialiste européen Igor Dorfmann-Lazarev[115]. Tout en dénouant une

---

[113] C'est ce que fait *Profils des principaux groupes religieux du Québec* (à ne pas confondre avec l'ouvrage *Profils des communautés culturelles du Québec*) Sainte-Foy, 1995, 191 p. Voir note n° 78. On y dit, par exemple, que les orthodoxes antiochiens comptent 1 640 fidèles alors qu'ils doivent être 12 000 (chiffre qui se trouve en recoupant les données).

[114] Nous savons bien que les premiers intéressés n'utilisent jamais ce terme honni, mais l'épithète « orthodoxe » porte à confusion et « préchaldonicienne » ne convient pas. Dans le dernier cas, la désignation inclurait alors l'Église nestorienne, autre branche du christianisme. Dernièrement, d'aucuns ont proposé de parler d'*Églises des trois conciles* pour les monophysites et d'*Églises des sept conciles* pour les orthodoxes byzantins. Voir note suivante.

[115] Sans en revendiquer la paternité, le spécialiste en théologie historique, Igor Dorfmann-Lazarev utilise le vocable dans son article « À la découverte des chrétiens des trois conciles », *Historia thématique / Les hérétiques*, mars-avril 2003, p. 60-67. Nous changeons les « chrétiens des trois

vieille impasse, ces nouvelles appellations ont l'avantage de rester "religieusement correctes" car elles conservent l'épithète d'« orthodoxe » tout en indiquant le nombre de conciles universels auxquels ces Églises ont adhéré, c'est-à-dire en union avec le christianisme majoritaire.

Quoi que fût son nom, la branche des Églises orthodoxes des trois conciles est inconnue du commun des mortels contrairement à l'autre branche qui s'est fait connaître par l'entremise des Églises grecque et russe. Si ces deux grandes branches du christianisme sont aussi différentes l'une de l'autre que peuvent l'être les grandes branches catholique et protestante, il reste que Statistique Canada ne fait pas la différence de sorte qu'il est naturel que presque tous ceux qui consultent les données officielles soient conduits à penser que les 100 000 « orthodoxes » dénombrés au Québec sont des fidèles des Églises orthodoxes des sept conciles, seul groupe connu du grand public.

Se rajoutant à cette confusion fondamentale, il semble qu'un certain nombre de recensés, appartenant à divers groupes ethniques, s'identifient simplement comme « orthodoxes ». Dès lors, leurs réponses échouent dans la catégorie « orthodoxe non précisé ». En conséquence, le dénombrement des Églises listées ne peut pas faire autrement que d'être la plupart du temps très en dessous de la réalité. À quelques exceptions près, la plupart des données sont pratiquement inutilisables et l'on en est réduit à faire des estimés. On peut se convaincre de cette hypothèse en comparant les effectifs des différentes Églises orthodoxes nationales avec le nombre de fidèles orthodoxes par groupe ethnique (voir tableau 3, page suivante). Pour Statistique Canada, la solution serait peut-être de prendre explicitement soin d'inviter les recensés à préciser davantage leur appartenance confessionnelle.

---

conciles » par « orthodoxes des trois conciles » auxquels nous ajoutons, dans la même logique, l'expression « orthodoxes des sept conciles ».

Tableau 3
Comparaison des effectifs des Églises dites « orthodoxes » avec le nombre de fidèles « orthodoxes » par groupe ethnique (2001)

Effectifs par Église		**Fidèles orthodoxes par groupe ethnique**	
Orthodoxe grecque	50 020	48 945	Grecs
Orthodoxe ukrainienne	985	3 260	Ukrainiens
Orthodoxe russe [hors frontières]	2 185	5 585	Russes
Orthodoxe serbe	920	2 060	Serbes
Orthodoxe roumaine[deux Églises]	665	10 305	Roumains
Orthodoxe d'Antioche	1 055	7 860	Libanais
Orthodoxe copte*	2 010	3 550	Égyptiens
Orthodoxe arménienne*	4 940	10 685	Arméniens
Arménienne apostolique*	985		
Orthodoxe bulgare	235	1 670	Bulgares
Orthodoxe éthiopienne*	75	700	Africains
		1 995	Syriens
Autres Églises	180		
Orthodoxe non précisée	36 130		

Source : *Portrait statistique de la population d'origine ethnique* [diverses populations], *recensée au Québec en 2001* (Voir note infrapaginale n° 61); Statistique Canada, n° 97F0022XCB2001001 au catalogue. Avec le concours de Peter Beyer.
* Dénomination appartenant au groupe des *Églises orthodoxes des trois conciles*.

Parmi les Églises orthodoxes des sept conciles, l'Église grecque orthodoxe semble disposer des seuls chiffres crédibles. Il est d'ailleurs possible que ceux qui se disent « grecs orthodoxes » ne soient pas des fidèles de cette dernière Église, l'expression « grecque orthodoxe », de nature historique, étant répandue dans tout le monde orthodoxe des Balkans. Enfin, il faut se demander pourquoi l'importante Église orthodoxe en Amérique n'est pas répertoriée. Est-ce que l'absence de référent national dans le libellé de la dénomination conduit les fidèles à se dire simplement « orthodoxes » ? L'Église grecque orthodoxe de l'Ancien calendrier (ou encore vieux-calendriste) manque aussi à l'appel, ce qui est de nature à toujours soulever la même question : où logent les premiers intéressés ?

Du côté des Églises orthodoxes des trois conciles, il n'est pas sûr que ceux qui s'associent à l'Église « orthodoxe arménienne » pensent nécessairement à l'Église arménienne apostolique et non à l'Église arménienne en Amérique du Nord qui n'est d'ailleurs pas répertoriée. En 2001, ces deux dénominations cessent d'être fondues en une seule (« orthodoxe arménienne »), ce qui n'élimine pas pour autant la confusion. Il faudrait enfin ajouter à la liste l'Église orthodoxe syrienne.

Le suivi de l'évolution des Églises orthodoxes est particulièrement ardu aussitôt que l'on remonte au-delà de 1981, puisque seule l'Église grecque orthodoxe était répertoriée. Pour ce faire, il faut procéder à des estimés grossiers en se rabattant sur les effectifs des divers groupes ethniques impliqués, plus rares à cette époque il est vrai, hormis les Ukrainiens et les Russes.

5.2.7 Islam et bouddhisme

Le dénombrement de ces deux grandes religions n'apparaît guère problématique, mais, compte tenu du nombre croissant des premiers intéressés, le temps est sans doute venu de subdiviser l'islam et le bouddhisme avec leurs branches : islam sunnite, chiite et autres; bouddhisme Mahâyâna, Theravâda, Vajrayâna et autres.

5.2.8 Les « religions orientales »

Cette *classe* fort composite comprend nommément la foi baha'i, le jaïnisme, le shintoïsme, le taoïsme et le zoroastrisme. Curieusement, le mouvement Eckankar fait partie de ce regroupement alors qu'il aurait pu figurer aux côtés des nouveaux mouvements religieux de type Nouvel Âge. Sont sans doute rangés dans la *catégorie*

« Religions orientales non incluses ailleurs », le caodaïsme, le confucianisme et sans doute le Falun dafa, mieux connu sous le nom de Falun gong[116].

5.3 Le fugace univers religieux des Chinois

Les spécialistes du monde chinois savent que les Chinois traditionalistes religieux ne se considèrent pas comme les adeptes d'une religion précise puisqu'ils ont des pratiques religieuses et suivent des principes philosophiques, éthiques et religieux issus de trois sources différentes appelées, justement, les « trois doctrines » ou « trois enseignements » (*san jiao*), en l'occurrence le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme[117]. On peut parler ici d'un pluralisme confessionnel ou, plus justement, d'un complexe philosophico-religieux puisque l'on puise divers éléments religieux à même des traditions qui restent distinctes. Il ne s'agit donc pas d'un syncrétisme comme on le dit souvent puisqu'un syncrétisme naît de l'agrégation d'éléments tirés d'horizons religieux divers et qui se fusionnent de façon à engendrer une religion nouvelle[118].

Dans les pays de l'Asie du Sud-Est où se sont implantés les Chinois d'outre-mer, les recenseurs ont été confrontés au pluralisme religieux chinois de sorte que l'on a créé, selon les pays, la catégorie « religion chinoise » ou « religions chinoises ». Marquée par l'influence du même pluralisme, la Corée a fait de même. Lors des recensements canadiens, les Chinois ne peuvent réduire leur pratique à l'une ou l'autre des trois traditions religieuses en question, ce qui les conduit à se dire « sans appartenance religieuse ». C'est ce qui explique en partie pourquoi la moitié (50,4 %) des Chinois

---

[116] Le croisement de cette catégorie de la variable « religion » avec les variables « lieu de naissance » et « origine ethnique » confortent cette appréciation.

[117] Hormis les véritables athées que l'on trouve en nombre parmi les récents émigrés de Pékin ou de Changaï (pendant un quart de siècle, la Chine de Mao a lutté contre les « superstitions religieuses »).

[118] Sur la religion chinoise, voir Marcel Granet, *La religion des Chinois*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1951, 177 p.

du Québec ont déclaré n'appartenir à aucune religion[119]. Évidemment, il y a des Chinois qui n'ont véritablement pas de religion, en particulier chez les immigrants récents venus de la Chine populaire. Sans mise en garde préalable dans les documents gouvernementaux, que ce soit dans le *Profil* de 1993 ou dans les *Portraits* de 2003, il est à craindre que ceux qui prennent connaissance des données statistiques sur les religions pratiquées par les Chinois se méprennent sur le sens à leur accorder et conséquemment sur l'univers religieux des Chinois.

Pour éviter de donner à penser que la majorité des Chinois balancent entre l'agnosticisme et l'athéisme, il serait judicieux que Statistique Canada s'inspire des solutions trouvées en Asie, en suggérant aux recensés, par l'entremise de son guide de recensement, le recours à la catégorie « religion(s) chinoise(s) » (ou encore « *san jiao* »).

5.4 Les répercussions de l'identité ethnique sur les effectifs confessionnels

Les problèmes qui naissent des diverses formes d'autodéfinition ethniques et, le cas échéant, des dénombrements concurrents, peuvent créer des distorsions dont les répercussions peuvent se faire sentir au plan de la répartition des religions. Comme certains recoupements donnent à penser que les musulmans du monde arabe se disent plus facilement « Arabes » que leurs éventuels compatriotes chrétiens ou juifs[120], on doit considérer que des milliers de musulmans sont écartés de certaines communautés. Dans le même ordre d'idée, les Indiens, privés de ceux qui s'identifient uniquement comme Pendjabis, verront par conséquent le pourcentage des sikhs, essentiellement Pendjabis, diminuer. Mêlés aux Viêts, les Sino-Vietnamiens font augmenter le taux de gens sans confession. Comme une partie

---

[119] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 131 (voir note n° 63); Suwanda H. J. Sugunasiri, 1989, « Buddhism in Metropolitan Toronto : A Preliminary Overview » dans *Canadian Ethnic Studies*, XXI, n° 2, p. 86.

[120] Par le biais de l'enquête sur le terrain notamment.

des Tamouls manque à l'appel au sein des Sri Lankais, les effectifs hindous ne peuvent que baisser, et ainsi de suite.

5.5 L'incidence religieuse de l'emploi ponctuel de la variable « pays de naissance » dans l'ouvrage *Profils des communautés culturelles du Québec*

Les quelques résultats malencontreux de l'utilisation de la variable « pays de naissance » dans *Profils* (voir 4,1,5, p. 87) ne sont pas sans avoir des répercussions dans le domaine des effectifs religieux. Avancer que 69 % des 5 560 membres de la communauté turque sont des chrétiens, majoritairement orthodoxes[121], ne laisse pas d'étonner. Évidemment, le chiffre vaut pour les natifs de Turquie et non pour la prétendue « communauté turque ». Comme nous l'avons vu plus haut, les soi-disant Turcs sont en forte majorité des Arméniens nés en Turquie. En 2005, à l'aide, cette fois, de la variable ethnique, le *Portrait de la population d'origine ethnique turque* nous apprend que cette dernière est plutôt à 57,9 % musulmane.

Toujours en se basant sur le pays de naissance, les chiffres présentés dans *Profils* donnent à croire qu'une part inusitée de natifs d'Algérie est composée de catholiques, soit 34 %[122]. Il s'agit, croyons-nous, d'une majorité de Pieds-Noirs qui d'ailleurs ne doivent sans doute pas se dire « Algériens ». Il faut savoir qu'en 1991, la catégorie « Algérien » n'existe pas encore. Voilà qui fait réfléchir : quand une communauté culturelle n'est pas nommée ou répertoriée, il devient difficile de la considérer dans les documents officiels. Il n'est pas inutile de se rappeler que ce n'est pas parce qu'une communauté n'est pas répertoriée, statistiques obligent, qu'elle n'a pas d'existence. Cette affirmation semble tenir du truisme, mais il faut remarquer que la

---

[121] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 603. Voir note n° 63.

[122] *Ibid.*, p. 9. D'ailleurs 33 % de ces « Algériens » ont émigré au Québec avant 1971 (p. 7), c'est-à-dire avant l'émigration arabo-berbère des années 1980 et après l'indépendance du pays en 1963, date du départ des Pieds-Noirs. Les autres natifs sont des Algériens (surtout des Berbères) convertis au christianisme plus récemment.

documentation gouvernementale sur les groupes ethniques ne se consacre qu'aux groupes qui sont répertoriés par Statistique Canada.

Chapitre 6

REPENSER LES CONCEPTS D'ETHNICITÉ ET D'APPARTENANCES RELIGIEUSES : VERS LA NOTION DE « GROUPES ETHNOCONFESSIONNELS »

Introduction

Nous avons eu jusqu'à présent maintes occasions de voir que le découpage du réel (et le dénombrement statistique) qu'impose la notion de groupe ethnique peut donner des résultats arbitraires et parfois purement fictifs car il est possible de littéralement créer des communautés par le biais d'un découpage statistique. Les communautés culturelles « égyptienne » et « afghane », pour prendre ces deux exemples, existent-elles vraiment en tant que « communauté » ? Même si la variable sur l'origine ethnique était libre des difficultés que nous venons de signaler, le concept de « groupe ethnique » (ou de « communauté culturelle ») risque de demeurer loin des réalités communautaires étant donné qu'il ne tient pas compte de la dimension confessionnelle.

Ce qu'il est convenu d'appeler la « communauté afghane », telle qu'elle est décrite dans les documents officiels (*Profils* et autres *Portraits*) a de fortes chances de n'être qu'une construction statistique : les Pachtounes et les Hazaras ne se côtoient pas et s'associent plutôt à des coreligionnaires d'autres groupes ethniques. Sur le seul plan du culte, les Hazaras chiites duodécimains rejoignent les Iraniens, les Hazaras ismaïlis rejoignent la communauté ismaélienne essentiellement goudjeratie alors que

les Pachtounes vont dans les mosquées sunnites fréquentées par les Pakistanais et les Arabes.

C'est la même chose pour les Marocains. Tout en fréquentant les mosquées sunnites, les musulmans se joignent naturellement aux associations culturelles maghrébines alors que les juifs sépharades ont greffé leurs organisations culturelles et leur réseau de synagogues à l'armature achkénaze déjà en place. D'ailleurs, les deux groupes marocains se sont constitués à la suite de deux vagues migratoires distantes dans le temps.

La « communauté égyptienne » est une autre fiction sociologique bâtie par la statistique. On ne peut nier qu'il y a quelque pertinence à distinguer les membres de la communauté copte des musulmans égyptiens qui fréquentent davantage les Arabes sunnites à commencer par la mosquée. On remarque d'ailleurs que les premiers ont constitué leur propre réseau communautaire alors que les seconds se sont joints au réseau arabo-musulman.

Dans cette perspective, le concept d'« ethnoconfessionnel » permet une meilleure saisie du réel communautaire grâce à l'intersection des dimensions ethnique et religieuse. C'est pourquoi il serait plus pertinent de concevoir l'existence de communautés ethnoconfessionnelles distinctes : par exemple, les Égyptiens coptes et les Égyptiens musulmans.

6.1 Identités ethniques et religions : l'impossible dénombrement des Franco-Québécois et des Anglo-Québécois

6.1.1 L'imbroglio de l'identité statistique des Franco-Québécois

Jusqu'en 1991, les Québécois d'origine française se réclamaient de cette origine ethnique en cochant la case « Français » prévue à cet effet. En 2001, année où la question des appartenances religieuses est posée, la question sur l'origine ethnique est ouverte tout en étant accompagnée d'exemples de désignations ethniques parmi lesquelles figure en tête de liste « Canadien » (voir 3.2, p. 61).

C'est probablement en raison de cette nouvelle présentation de la question sur l'origine ethnique que l'on assiste en 2001 à l'explosion des déclarations impliquant « Canadien » à titre d'origine unique ou combinée à d'autres origines. À peine 35 190 en 1991, le nombre des recensés québécois qui se déclarent « Canadiens » dix ans plus tard atteint les 4 897 475 (voir tableau 1, page suivante). C'est un cataclysme statistique extraordinaire qui ne peut faire autrement que de bouleverser toute saisie du réel ethnoculturel québécois. On s'en doute, l'opération ne peut pas faire autrement que de provoquer la dégringolade de la catégorie « Français » qui passe abruptement — le mot est faible — de 5 440 610 à 1 823 180. On comprend en même temps comment il se fait qu'au recensement de 2001 96,5 % des répondants qui s'identifient *uniquement* comme « Canadiens » ont le français comme langue maternelle[123].

Il n'est malheureusement pas possible d'additionner ces « Canadiens » aux « Français » pour obtenir le nombre de « Canadiens français » étant donné que des membres d'autres groupes ethniques se mêlent au nombre des « Canadiens ». À cause de son caractère composite, il est d'ailleurs très difficile de travailler avec cette dernière catégorie. Et encore faudrait-il ajouter aux « Canadiens » et aux « Français »

ceux qui déclarent plus d'une origine ethnique combinée avec « Canadien » ou « Français ».

D'autres identités compliquent la situation de l'émergence des « Québécois » (94 940 origines uniques et multiples) et des « Acadiens » (17 420 origines uniques et multiples). Ce faible nombre de gens qui déclarent une origine ethnique québécoise pourrait n'avoir guère de sens au plan identitaire puisque Labelle et Rocher font valoir qu'en 2001 54 % des Québécois francophones se considèrent davantage « Québécois » que « Canadiens », ce rapport s'inversant pour 15 % des autres. Aussi, entre ces deux modes, 30 % se disent « Canadiens français »[124].

Tableau 1
Évolution des déclarations sur l'origine ethnique des Franco-Québécois (1991-2001)

	1991	2001
Canadien uniquement	20 025	3 414 220
Canadien et d'autres origines	15 165	1 483 260
Français uniquement	5 068 450	678 370
Français et d'autres origines	372 160	1 144 810
Québécois uniquement	6 255	64 225
Québécois et d'autres origines	4 660	30 715

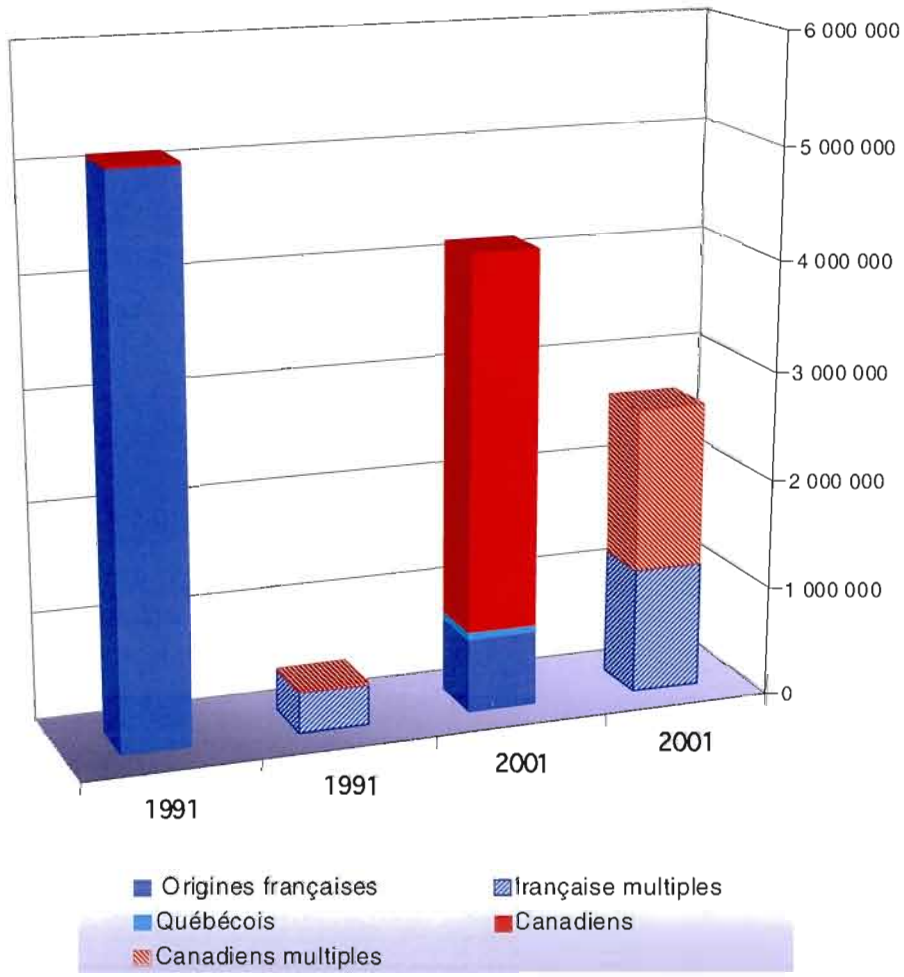
Sources : Statistique Canada, 1991, Tableau 2A, n° 93-315.
Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

Il y aurait certes beaucoup à dire sur les sens à donner au terme « Canadien » (même pas « Canadien français »), surtout qu'il a eu un sens volontiers ethnique chez les personnes de plus de soixante ans, génération pour qui l'identité de « Canadien » s'opposait à celle d'« Anglais ». Il est vrai que, contrairement aux gens d'origine britannique, les descendants de colons français se sont dits « Canadiens » depuis la

[123] Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

première génération née en Amérique. Il ne faut pas négliger non plus le fait que les « Canadiens » et les « Canadiens français » du recensement de 2001 veulent possiblement signifier leur enracinement ancien sur ce continent, identité qui les démarque des « Français de France » et peut-être même des immigrants en général.

Figure 1
Évolution des déclarations d'origine ethniques impliquant Canadiens et Français (1991 et 2001)



Si la montée tout aussi exponentielle du nombre de gens qui déclarent plus d'une origine ethnique est d'ordinaire assimilée à une montée du métissage, une lecture attentive des chiffres nous ont fait soupçonner que les déclarations du type « Canadien français » (« Québécois français » ou autres) sont considérées comme des réponses multiples et qu'elles sont, dès lors, rangées dans le lot « origines multiples » (voir figure 1, page précédente). Cette hypothèse a pu nous être confirmée par la Division de recensement de Statistique Canada. Or, compte tenu des importantes conséquences statistiques que cette classification engendre, il faudrait que les utilisateurs soient pleinement saisis des tenants et aboutissants de cette situation.

Sans entrer dans le détail des combinaisons possibles, les chiffres donnent à penser que plus d'un million de Québécois se sont dits « Canadiens français », une façon de s'identifier qui tombe inopinément dans le segment des « origines ethniques multiples ». Cet état de choses voisine le ridicule car il est devenu impossible de trouver quelque chiffre que ce soit qui puisse correspondre au nombre de Québécois d'« origine française » comme ont pu le faire les recensements canadiens depuis plus d'un siècle.

6.1.2 Franco-catholiques et Franco-protestants

Naturellement, cet imbroglio fait en sorte qu'il n'est plus possible de disposer d'un chiffre nous donnant le nombre de catholiques ou de protestants chez les Québécois d'origine française. On ne peut guère plus procéder qu'à des estimations grossières. Le premier groupe dépasse les cinq millions de fidèles et le second, les 100 000 personnes.

6.1.3 Les Anglo-protestants

La question identitaire, avec ses conséquences statistiques, se pose en des termes sensiblement différents chez les Anglo-Québécois car ces derniers se sont depuis toujours répartis dans plusieurs catégories, en l'occurrence, « Anglais », « Irlandais », « Écossais ». Elles pouvaient cependant s'additionner jusqu'à ce que la question des origines multiples empêche cette opération. Ici, le principal problème statistique vient du fait que de nombreux Anglo-Québécois déclarent plus d'une origine ethnique selon une foule de combinaisons comme, par exemple, « Anglais Écossais », « Canadien Anglais » ou encore « Canadien Terre-Neuvien ». Comme les chiffres de ceux qui déclarent des « origines multiples » ne peuvent s'additionner, il devient impossible, à partir des données de 2001, d'avoir non seulement une idée précise du nombre de Québécois d'ascendance britannique, mais aussi du nombre d'anglo-protestants par ailleurs dispersés dans plusieurs Églises.

Cette situation ne participe pas moins d'une certaine réalité socioculturelle puisque les divers groupes ethniques d'origine britannique en sont venus à s'entremêler au fil des générations, l'école confessionnelle étant le premier espace de socialisation entre ces divers protestants anglophones. De plus, si l'on retranche les cohortes immigrantes (voir tableau 2, en annexe) des groupes ethniques britanniques, les « Anglais » et les « Écossais » aux origines uniques disparaissent presque totalement. Comme l'école fut longtemps confessionnelle, les anglo-protestants forment maintenant une communauté qui doit rassembler entre 100 000 et 120 000 personnes.

6.1.4 Les soi-disant « Américains »

Quant à elle, la catégorie ethnique « Américains » est sans valeur puisque les 25 975 immigrants nés aux États-Unis[125] sont très loin des 4 330 immigrants que l'on retrouve dans la catégorie « Américains » de la question sur l'origine ethnique (voir tableau 2, en annexe). Il est clair que les natifs des États-Unis s'identifient tantôt comme des « Américains » tantôt comme faisant partie de quelques autres groupes ethniques, britanniques ou non.

Chez les gens qui se réclament d'une origine ethnique « américaine », à peine 38,9 % ont l'anglais comme langue maternelle unique alors que 16,1 % sont protestants[126]. En fait, 80,6 % sont nés au Canada. Tous ces éléments amènent à se demander si les anglophones de cette catégorie ne font pas référence à des origines loyalistes alors que les francophones catholiques évoqueraient volontiers un ancêtre revenu de Nouvelle-Angleterre. Il reste que nous disposons ici d'un autre exemple d'identité ethnique qui pourrait ne pas avoir le sens que l'on serait porté à lui donner a priori et qui n'aurait probablement pas toute cette importance si les questions de recensement n'invitaient pas à multiplier les origines ethniques.

6.1.5 Les Anglo-catholiques[127]

Les choses se compliquent grandement chez les Anglais et les Écossais catholiques aux « origines uniques » qui sont presque aussi nombreux que les protestants. Toutefois, le segment métissé fait nettement pencher la balance en faveur des catholiques (voir tableau 2, en annexe). Ensemble, les Écossais et les Anglais doivent réunir entre 150 000 et 190 000 catholiques. Il y a tout lieu de croire que les Anglais, les Écossais et les Irlandais anglophones forment eux aussi un groupe unique qui s'est

[125] Voir le catalogue n° 97F0008XCB01002 (Statistique Canada, Recensement de 2001).
[126] Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040.
[127] *Id.*

recomposé au gré des générations. Ces chiffres témoignent d'un secret historique bien gardé à l'effet que la majorité des Anglo-Écossais québécois sont catholiques.

Cependant, on remarque que 58,3 % de l'ensemble des Irlandais ont le français comme langue maternelle unique. Cela donne à penser que les Irlandais catholiques ont suivi un parcours différent de celui des Britanniques protestants en ce qu'ils se sont largement mêlés aux Franco-catholiques à travers le temps[128] et les régions (près de la moitié des Irlando-catholiques vivent en dehors de la région de Montréal)[129]. C'est dire que le chiffre faisant état de 220 405 Irlandais catholiques est assez théorique car le chiffre concerne à vrai dire un bon nombre de Québécois francophones s'appelant Pierre O'Neil, Claude Ryan, Arianne Moffat, Francis Reddy, Lynda Johnson, ou Julie McClemmens, pour donner des exemples connus.

6.2 Le problème des identités ethniques et religieuses : une confusion contagieuse

6.2.1 La facture des données statistiques conditionne-t-elle notre façon de penser le réel ethnoconfessionnel ?

À la lumière des divers exemples que nous venons de voir, force est de constater qu'il existe une certaine part d'ambiguïté parmi les réponses sur l'origine ethnique — équivoque découlant en grande partie de la possibilité de donner plusieurs réponses — ainsi qu'une part d'équivoque dans plusieurs désignations

---

[128] En 1991, à l'époque où l'origine canadienne était rarement déclarée, 270 210 Québécois se disent d'origine irlandaise. Seulement 82 790 d'entre ces derniers évoquent une origine ethnique unique soit à peine 30,6 %. Ceci laisse déjà montrer un métissage très poussé et ancien. La majorité des Irlandais étant catholiques, le métissage s'est surtout fait avec des gens d'origine française (le poids démographique limite l'importance des autres possibilités) en particulier en milieu rural. Le taux de franisation est aussi fort élevé même parmi ceux qui déclarent aucune autre origine ethnique qu'irlandaise. En effet, 60,7 % de ces derniers ont le français comme langue maternelle unique. *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 301-302. Voir note n° 63.

[129] Source : Statistique Canada : tableau n° 97F0010XCB2001040.

confessionnelles. Il est fort à craindre que ces zones de flou confondent les statisticiens autant dans leur traitement que dans leur analyse des données.

Or, le flou et les ambiguïtés des données ethniques et religieuses ne sont pas nécessairement perçus par le public utilisateur. Les données offertes par Statistique Canada sont une mine d'or que nous envient bien des chercheurs dans le monde, en particulier ceux qui travaillent sur les questions d'ethnicité et de religions et nous ne remercierons jamais assez cet organisme de mettre gratuitement à la disposition du public autant de précieuses données. Au surplus, on doit savoir gré à Statistique Canada de revoir périodiquement sa méthodologie en même temps qu'il assure des échanges avec les chercheurs qui peuvent avoir besoin d'explications méthodologiques, conceptuelles ou autres.

Cela étant dit, il ne faut pas perdre de vue que les catégories prédéterminées *conditionnent* notre *façon de penser* le réel ethnoconfessionnel et que, par conséquent, elles sont susceptibles d'orienter la recherche elle-même. Il faut garder à l'esprit que c'est à l'humain qu'il revient de penser les statistiques et non aux statistiques de penser l'humain.

6.2.2 Le besoin de recul critique

Compte tenu de ce qui a été dit sur l'influence qu'ont pu avoir la présentation de la question de recensement sur l'origine ethnique ainsi que le contexte social ou politique (débat sur la question nationale, montée des problématiques liées à l'immigration) qui prévaut au moment de la tenue du recensement, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il faille prendre quelque recul et se poser des questions sur les tenants et les aboutissants de la catégorie « Canadien », ne serait-ce qu'au plan méthodologique. Statistique Canada prend peut-être les choses un peu à la légère en affirmant qu'il n'y a « aucune raison de supposer que les réponses "groupe ethnique

anglais" ou "groupe ethnique français" du passé sont plus exactes ou décrivent mieux la vie ethnoculturelle des répondants que la réponse "groupe ethnique canadien" de 2001 »[130].

Il importe de bien se comprendre. Il n'y a aucun problème *en soi* à vouloir mesurer l'identité canadienne — si c'est vraiment ce que l'on veut faire. Mais il y en a un dès lors que ce genre d'exercice, ou d'inflexion mentale, contredit les visées initiales de l'organisme puisque dans ses commentaires sur l'ethnicité celui-ci précise bien qu'il s'intéresse aux « origines ancestrales » des Canadiens et non à leur identité.

> L'identité présente un certain attrait parce qu'elle tente de mesurer la perception qu'ont les gens d'eux-mêmes plutôt que la perception qu'ils ont de leurs ancêtres. Cependant, elle conserve certaines dimensions non seulement de l'origine, mais aussi de la race. De plus, elle peut englober certains aspects de la citoyenneté. Voici une question courante : « À quel groupe ethnique vous identifiez-vous ? » Certains répondants peuvent associer la question à la citoyenneté et répondre Canadien. D'autres peuvent l'associer à l'origine et déclarer Italien. D'autres encore peuvent y voir un renvoi à la fois à la citoyenneté et à l'origine et répondre Italo-Canadien. Certains peuvent y voir des dimensions raciales et déclarer Noir ou Canadien de race noire. De plus, certains contextes peuvent laisser supposer qu'on renvoie à l'ethnicité tandis qu'on parle en fait de la langue. Par exemple, on fait souvent référence aux Canadiens français et aux Canadiens anglais, qui renvoient non pas à l'ethnicité proprement dite mais à la langue parlée.[131]

La dernière remarque, à l'effet que ceux qui se désigneraient comme « Canadiens français » donneraient en définitive une mauvaise réponse parce qu'elle renverrait à la langue plutôt qu'à l'ethnicité, laisse pour le moins perplexe. Le plus curieux — et en contradiction avec ce qui vient juste d'être avancé —, c'est que les statisticiens redistribuent l'ensemble des « Canadiens français » dans deux catégories bel et bien « ethniques », celles de « Canadiens » et de « Français ».

---

[130] Derrick Thomas, *loc. cit.*, voir note n° 76.
[131] Statistique Canada, le concept d'« ethnicité » dans son site, consulté en 2007 [www.statcan.ca].

En regard des visées initiales de Statistique Canada, il y a un problème à la fois éthique et méthodologique à ce que les analystes de Statistique Canada, à l'instar de la recherche anglo-canadienne, posent que l'on assiste à un réalignement de l'identité ethnique, pétrie de métissage et de canadienneté[132]. Du moins, le problème devrait-il apparaître dès lors que l'on reconnaît que la structure des questions de recensement de même que les origines ethniques données en exemple peuvent influer sur les réponses, ce qui se vérifie aisément par l'explosion récente tant des « origines ethniques multiples » que de l'origine « Canadien ».

S'il est vrai qu'à la question sur l'origine ancestrale, la réponse « Canadien » s'est récemment démultipliée parmi les Québécois, on ne peut nier le fait que l'*identité* canadienne, comme le démontrent certaines études[133], décline rapidement depuis des décennies. Les analystes devront proposer des analyses plus nuancées.

Dans tous les cas, que l'on s'intéresse aux origines ancestrales des Canadiens ou à leur(s) identité(s) ethnique(s), il importe de s'assurer que les questions de recensement soient totalement neutres et infléchissent le moins possible les réponses.

Au rythme où vont les choses, il y aura de plus en plus de gens à décliner des origines canadiennes et cela risque d'apparaître de plus en plus déplacé que des recensés donnent des réponses qui n'aillent pas dans ce sens. Les autres identités étant réservées à la frange immigrante, la notion d'origine ethnique sera de moins en moins liée à l'idée de diversité canadienne. On est bien proche de cette idée qu'il y a les Canadiens et les autres. Méthodologiquement, plus le nombre de « Canadiens » augmente, plus la variable s'approche de son seuil d'inutilité car si de plus en plus de

---

[132] Jean-Pierre Beaud et Jean-Guy Prévost, qui s'intéressent à la façon dont sont produites les statistiques, ont déjà fait valoir que le développement de l'idéologie nationale est tributaire de la production des données statistiques tirées des recensements. Voir« La dialectique du général et du particulier dans la statistique canadienne » dans *Scientia Canadensis*, vol. 30, n° 2, 55-67.

[133] En 1970, 34 % des Québécois francophones s'identifiaient comme « Canadiens » et 44 % comme « Canadiens français ». Or, l'identification canadienne est tombée à 13 % en 2001. Cette dernière année, 54 % s'identifiaient comme « Québécois » et 30 % comme « Canadiens français ». Voir Micheline Labelle et François Rocher, *loc. cit.*, figure 1, p. 151. Voir note n° 40.

gens se disent « Canadiens », selon l'acception politico-identitaire de l'ethnicité, tout le discours qui porte sur la nécessité de mesurer l'ethnicité dans le but de contrer la discrimination finira par tomber d'inanité (voir page 70).

D'un point de vue strictement méthodologique, il faut être davantage critique devant les fausses évidences que suggère l'évolution récente des données sur l'ethnicité. Il y a quelque chose de désinvolte à prendre pour acquis ce subit « métissage » quand on sait que la masse des « Canadiens français » sont classés parmi les gens qui se réclament d'identités ethniques multiples (sans compter la multitude d'autres cas que nous avons pu soulever), ou à ne pas voir les conséquences méthodologiques puis sociologiques de l'irruption de la catégorie « Canadien ».

L'étude des populations humaines à travers des dimensions ethnique et religieuse — par définition fluides et fugaces, mais en même temps intimement ancrées dans la conscience humaine — est sans cesse confrontée aux multiples impressions populaires et autres formes d'idées reçues. Par bonheur, l'analyse fine des données statistiques permet bien souvent de nous affranchir de maintes idées reçues. Voilà pourquoi il faut dire encore une fois à quel point nous sommes chanceux de disposer de ce trésor de données que nous offre Statistique Canada. Cela dit, il faut prendre conscience que l'on traite parfois un peu trop rapidement des tenants et des aboutissants des nouveaux grands mouvements statistiques relatifs au métissage et à l'émergence de l'identité ethnique canadienne.

Dans certaines analyses, on élude trop rapidement le caractère arbitraire et conflictuel de la catégorie « Canadien », du « métissage » ou les autres biais méthodologiques qui perturbent la mesure de l'ethnicité ou des appartenances religieuses. Dans ce contexte, il est à craindre que l'on développe un discours statisticien, essentiellement descriptif et proche de la langue de bois, qui risque d'accoucher de nouveaux poncifs.

6.3 Concevoir et configurer les « groupes ethnoconfessionnels »

Le concept de « groupes ethnoconfessionnels » que nous proposons repose donc sur *deux dimensions* : ethnoculturelle et confessionnelle[134] qui correspondent à deux variables statistiques : l'origine ethnique et la religion. On peut aisément en convenir, la notion de groupes ethnoconfessionnels est aussi un découpage construit. Mais son intérêt réside dans le fait qu'elle permet de mieux cerner les dynamiques communautaires. Cette façon de concevoir a comme avantage supplémentaire de remettre sur un même pied — tout en les départageant— le fait ethnique et le fait religieux. Le fait d'avoir eu l'habitude d'amalgamer ou de confondre ces deux dimensions est certes un héritage conceptuel des ethnologues, ceux-là qui ont étudié les microsociétés des quatre coins du monde, mais tient aussi au paradigme moderniste enclin à escamoter la dimension religieuse. Cela dit certainement quelque chose de notre façon de mettre dans le même sac ce qui relève de l'altérité culturelle. Jusqu'à tout récemment glissées sous le tapis, et par conséquent « ethnicisées », les questions religieuses resurgissent et se déploient dans les sociétés occidentales comme un gigantesque retour du refoulé.

Le concept de « groupes ethnoconfessionnels » ne fait pas que raffiner les dénominations culturelles : son intérêt tient surtout au fait qu'il traduit mieux certaines réalités et solidarités communautaires. Si l'énoncé ne fait pas violence à l'esprit critique, la vision des premiers intéressés glanée au travers des organismes culturels et confessionnels achèvera de convaincre.

En somme, pour mieux saisir et rendre la diversité de la palette ethnique et confessionnelle, nous avons entrepris a) de déconstruire pratiquement toutes les catégories des variables de Statistique Canada à teneur ethnoculturelle afin de reconstruire les groupes ethniques ; b) de recalculer l'ensemble des effectifs

[134] Chacune des dimensions se subdivise en d'autres éléments. Voir R. Quivy et L. Van Campenhoudt, *Manuel de recherches en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1995.

confessionnels. Ce gigantesque chantier qui se déploie dans le temps sur plusieurs fronts (total, particulier, musulmans, bouddhistes, pentecôtistes, femmes, jeunes, Montréal, etc.) et sur plusieurs étages de variables (ethnicité, religion, immigration, etc.) implique, on l'aura compris, une multitude d'opérations quantitatives et sémiologiques d'ordre hypothético-déductif dont nous venons de donner une série d'exemples.

Et ce n'est qu'au bout de ce travail de base qu'il est possible de circonscrire les communautés ethnoconfessionnelles. Ce faisant, on peut mieux mesurer la diversité confessionnelle qui traverse tous les groupes ethniques puis la pluralité ethnique qui diversifie les communautés de foi. Dès lors serons-nous peut-être en meilleure posture pour apprécier et relativiser la pluralisation du paysage religieux québécois.

Tableau 2

Franco-Québécois et Anglo-Québécois (diverses origines apparentées uniques et multiples) : catholiques, protestants et sans affiliation religieuse

2001

Groupes ethniques	Population totale	Immigrants	Langue maternelle française	Catholiques				Protestants				Sans religion	
				Origines uniques	multiples	total	%	Origines uniques	multiples	total	%	total	%
Canadiens	**4 897 480**	28 760	94.4	3 186 170	1 312 815	4 498 985	91.8	68 210	58 290	126 500	2.5	215 465	4.3
Français	**2 111 570**	65 650	94.2	606 080	1 293 815	1 899 895	89.9	9 930	40 885	50 815	2.4	135 520	6.4
Québécois	**94 935**	510	97.5	53 940	25 195	79 135	83.3	580	425	1005	1.0	13 250	13.9
Acadiens	**17 420**	80	89.6	5 780	9 775	15 555	89.2	70	270	340	1.9	1 275	7.3
Irlandais	**291 545**	25 495	58.3	45 070	175 335	220 405	75.5	4 645	35 455	40 100	13.7	25 495	8.7
Anglais	**218 415**	21 845	27.1	16 250	93 685	109 935	50.3	22 230	52 165	74 395	34.0	24 715	11.3
Écossais	**156 140**	7 445	38.8	12 880	71 705	84 585	54.1	9 335	40 210	49 545	31.7	17 750	11.3
Gallois	**7 460**	1 005	7.5	90	2 195	2 285	30.6	305	3 070	3 375		1 415	18.9
Britanniques	**7 060**	1 080	22.8	605	2 035	2 640	37.3	1 055	1 305	2 360	33.4	1 320	18.6
Américains	**25 805**	4 330	54.3	2 030	14 950	16 980	65.8	575	3 575	4 150	16.0	2 495	9.6

Source : Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040 au catalogue.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉVOLUTION DU PAYSAGE RELIGIEUX QUÉBÉCOIS DEPUIS QUARANTE ANS

Avant-propos

La présente partie se présente comme le cadre général sociohistorique dans lequel se déploie l'ensemble des phénomènes liés, de près ou de loin, à l'évolution du paysage religieux québécois. L'évolution démographique des divers mouvements religieux a été segmentée, pour fins d'analyse, en regard de plusieurs dimensions, soit l'ethnicité, l'âge, les sexes (plus exactement le poids des femmes). L'échelle d'analyse est invariablement le Québec. Consacré à l'identité confessionnelle des enfants, le dernier chapitre fait exception, son cadre géographique étant la région de Montréal, reconnue pour sa plus grande pluralité confessionnelle.

En quelque sorte, la présente partie tient du film historique dans lequel jouent un grand nombre d'acteurs, deux de ceux-ci faisant l'objet d'un cameo dans le cadre de cette thèse : les bouddhistes et les musulmans québécois. Le fond des trois chapitres qui constituent cette partie provient principalement de trois articles qui ont été publiés dans l'*Annuaire du Québec*[135]. Les propos et les données ont été augmentés et corrigés. La plupart des figures sont des ajouts.

Même si la présente thèse s'attarde à la situation des musulmans et des bouddhistes, les sections consacrées ici à ces communautés de foi ont été maintenues afin de maintenir sa cohésion à l'ensemble de cette partie qui garde alors sa valeur de synthèse sociohistorique.

---

[135] *L'Annuaire du Québec*, Michel Venne (dir.), Montréal, Fides. Ces articles sont : 2004, « Progrès du catholicisme, influence de l'immigration. Les grandes tendances de l'affiliation religieuse depuis la Seconde guerre mondiale », p. 273-282; 2005, « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe », p. 214-225; 2006, « Les enfants sont les principaux acteurs de l'interculturalisme religieux au Québec », p. 146-150.

Chapitre 1

ÉVOLUTION GÉNÉRALE DU PAYSAGE CONFESSIONNEL EN REGARD DE L'ETHNICITÉ. TENDANCES LOURDES (1941-2001)

Introduction

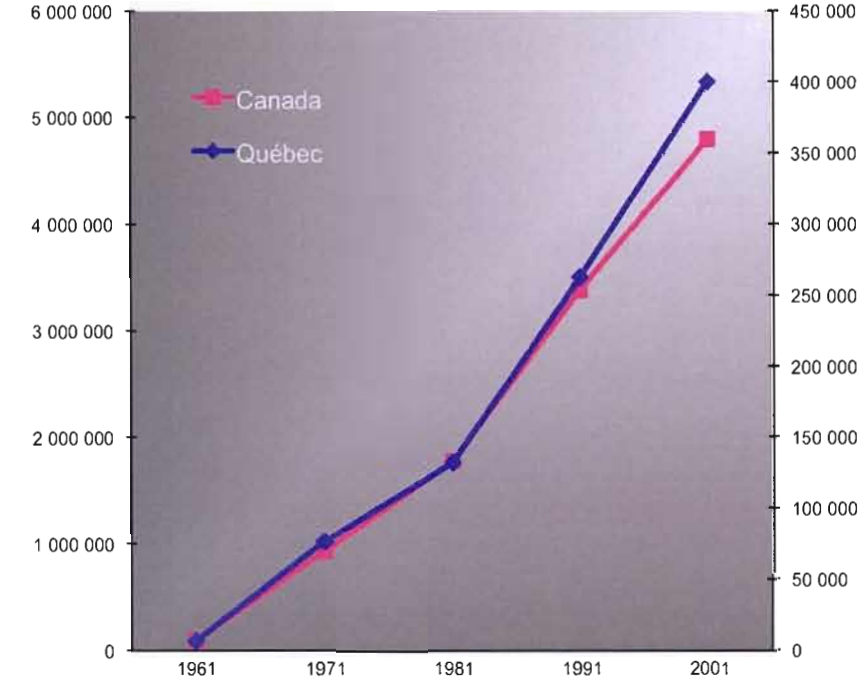
Dans les deux décennies qui suivent la Seconde Guerre mondiale, les diverses confessions connaissent une forte poussée démographique. L'immigration européenne participe à la croissance des Églises chrétiennes natives ou récemment transplantées. Au milieu des années 1960, l'érosion de la pratique religieuse devient perceptible au moment même où s'amorce la « nouvelle immigration » non européenne. Une immigration qui fait sentir sa présence dans les Églises natives en même temps qu'elle introduit des formes d'altérité religieuse qui sortent du monde judéo-chrétien. Reste à savoir dans quelle mesure les diverses mutations confessionnelles sont liées à l'ethnicité.

1.1 La montée de la désaffection confessionnelle

Depuis 1945, on assiste à l'éclosion d'un timide mouvement de désaffection confessionnelle. Rien à voir cependant avec ce qui se passe dans les années 1960 où l'on peut véritablement parler d'un mouvement de masse : les 7 000 personnes qui ne s'associent à aucune confession en 1961[136] décuplent dix ans plus tard (voir tableau 1 en annexe).

[136] Pour la première fois, le recensement de 1951 dénombre clairement les gens « sans religion » soit. 3 066. Ce petit nombre a quand même doublé dans les années 1950, bien avant toute révolution culturelle.

Figure 1
Rythmes de la croissance de la désafiliation religieuse au Québec et dans l'ensemble du Canada (1961-2001)
Courbes à deux axes



	1961	1971	1981	1991	2001
Canada	94 763	929 575	1 783 530	3 386 365	4 796 325
Québec	7 000	76 690	132 720	262 800	400 325

Il est à noter que les deux courbes suivent ici des axes de valeur inégale. Nous comparons le rythme (temporel) du mouvement de désaffilliation confessionnelle et non le poids démographique de ses acteurs.

Dans la foulée de la Révolution tranquille et au diapason du climat social contestataire qui émerge partout en Occident, les jeunes *baby boomers* des années 1967-1975 sont les premiers porteurs de cette brusque rupture identitaire avec les institutions confessionnelles. Toutes proportions gardées, le mouvement de désaffiliation paraît avoir été un peu plus rapide au Québec que dans le reste du Canada à la toute fin des années 1960 et sans doute au début des années 1970 (voir figure 1, ci-haut).

Sans faire de bruit, l'augmentation du nombre de personnes sans affiliation confessionnelle dans les décennies 1980 et 1990 est aussi rapide que régulière : 130 000 personnes s'ajoutent à chaque recensement. Ces pertes seraient encore plus importantes si elles n'étaient compensées par l'immigration[137].

En 1991, le phénomène touche 3,1 % des francophones et 8,6 % des anglophones. À l'échelle canadienne, le mouvement de désaffiliation touche beaucoup plus les gens d'origine britannique (14, 2 %) que ceux qui sont d'origine française (3,1 %). Ainsi, les anglo-protestants apparaissent-ils, toutes proportions gardées, plus enclins à se dissocier des institutions confessionnelles que les franco-catholiques. De la même façon, les groupes ethniques à majorité catholique sont beaucoup moins atteints par la désaffection confessionnelle que ceux qui sont protestants.

L'écart qui existe entre les francophones et les anglophones ne signifie pas que les premiers pratiquent davantage que les seconds ni qu'ils abandonnent moins la religion, mais simplement qu'ils continuent à s'identifier au catholicisme même s'ils ne pratiquent pas[138]. Pour expliquer le phénomène, diverses hypothèses et variables sont à invoquer, mais sortent du cadre de cette analyse. Observons tout de même que les protestants sont continuellement confrontés à une multiplicité de confessions protestantes, depuis l'école confessionnelle jusqu'au monde du travail, ce qui ne manque sûrement pas d'éveiller un certain relativisme confessionnel. Par contraste, sans compter le rôle historique qu'a joué l'Église catholique au Québec, les Québécois d'origine française, italienne, portugaise ou autre qui ont fréquenté l'école catholique auront côtoyé des gens d'origines diverses, mais dont le catholicisme est l'unique et commun référent religieux.

---

[137] En 2001, le mouvement touche 5,6% des Québécois et 16,2% de l'ensemble des Canadiens (en partie du reste à cause la présence chinoise flus forte en Colombie-Brtannique et en Ontario).

[138] En 2001, la question du recensement demande : « Quelle est la religion de la personne ? Indiquez une confession ou une religion précise, même si la personne n'est pas pratiquante. » Le *Guide du Recensement* ajoute : « Pour les bébés et les jeunes enfants, inscrivez la confession ou la religion dans laquelle ils seront élevés ». Statistique Canada, *Guide du Recensement de 2001*, « Question 22 — Religion », p. 10.

Comme le démontre la figure 1 (page 138), le mouvement de désaffiliation confessionnelle que connaît le Québec depuis quarante ans est en phase avec ce qui se passe ailleurs au Canada. Dans les années 1990 toutefois, le mouvement québécois est beaucoup plus rapide que dans le Canada anglais. Il faudra ultérieurement comparer en profondeur les situations québécoise et anglo-canadienne afin de comprendre cette différence nouvelle dans les rythmes.

1.2 Les catholiques

Contrairement à ce que plusieurs attendaient, l'Église catholique continue à progresser numériquement bien qu'elle glisse en termes de pourcentage, principalement à cause des défections (voir tableau 1 en annexe). Ironiquement, les immigrants contribuent à cette hausse dans la mesure où ils compensent les pertes. Il ne faut pas croire cependant que leur apport est récent.

Comme chacun sait, la nette prédominance de l'Église catholique romaine au Québec tient au poids numérique des Québécois d'origine française. En 1991, 90,4 % des catholiques ont le français comme langue maternelle, ce qui implique quelques centaines de milliers d'enfants d'immigrants passés par l'école française même si ce ne fut évidemment pas le fait de tous[139].

[139] Le rôle intégrateur de l'école catholique est une question toujours discutée. Voir Andrade Miguel Simao, « La Commission des écoles catholiques de Montréal et l'intégration des immigrants et des minorités ethniques à l'école française de 1947 à 1977 » dans *Revue de l'Amérique française*, vol. 60, no 4, printemps 2007, p. 455-486.

1.2.1 Des communautés ethnoculturelles de plus en plus présentes

1.2.1.1 L'immigration ancienne et classique

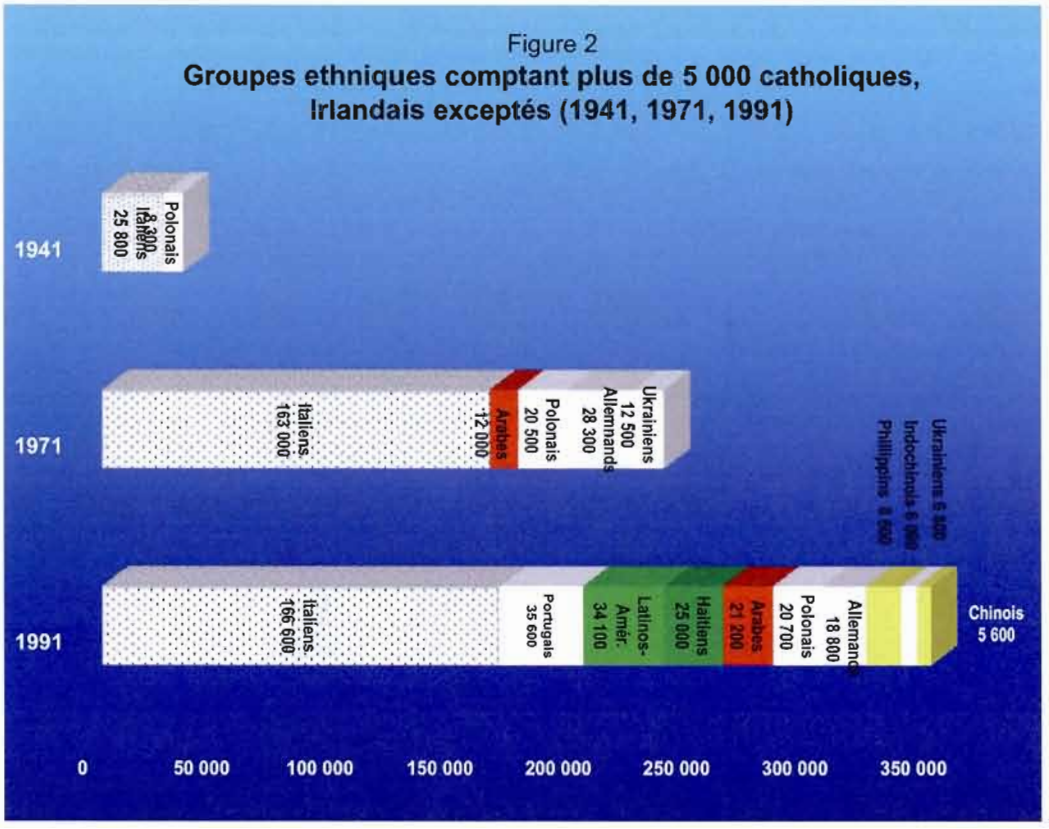
Le XIXe siècle a été marqué par l'immigration massive des Irlandais qui se sont installés autant à Montréal que dans les zones rurales. Ceux-ci ont été flanqués de catholiques anglais et écossais. Au fil des générations, les Irlandais catholiques ont tissé des liens inextricables avec les « Canadiens » de sorte qu'ils sont aujourd'hui largement francophones (voir partie I, tableau 2 en annexe du chapitre 6)[140]. Difficiles à dénombrer, notamment à cause du métissage, ils dépassent aisément la centaine de milliers d'individus en 1991. Les Allemands catholiques, beaucoup moins nombreux, connaissent un destin similaire à celui des Irlandais. C'est dire l'importance qu'ont eue l'Église et les écoles catholiques, ainsi que les mariages, dans le processus.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, l'univers catholique est encore assez monolithique. En 1941, les communautés culturelles catholiques, presque toutes réduites à moins de 5 000 individus, occupent encore peu d'espace. Les Italiens se démarquent et représentent plus du tiers des immigrants catholiques (voir figure 2, page suivante).

Les choses changent sensiblement avec les importantes vagues migratoires européennes qui suivent la Seconde Guerre mondiale. Dans les années 1945-1970, le Québec est le point de chute d'importantes vagues migratoires catholiques parties d'Italie, d'Ukraine et d'Allemagne auxquelles s'ajouteront plus tard celles du Portugal et de Pologne. En 1971, malgré l'élargissement de la variété culturelle, un catholique sur deux est italien parmi les minorités ethniques (autres que d'origine française ou anglaise).

---

[140] Les Irlandais protestants ont eu tendance à s'agglutiner au monde protestant britannique. Voir Frédéric Castel « L'Évolution polymorphe de l'espace sacré à Montréal, 1760-1890 », p. 134-142. Voir Frank Remiggi avec la collaboration de Guy Mongrain « Le paysage socio démographique », p. 29-50. Voir note n° 3.



Note : en 1971, Le nombre de Portugais n'est pas donné dans le recensement.

La vague portugaise des années 1960-1980 constitue l'ultime vague migratoire massive en provenance de l'Europe catholique. Il est vrai que l'on a tendance à oublier l'important apport des immigrants de France qui passent inaperçus dans les statistiques des groupes ethniques. Cet état de choses fait souvent oublier que ce pays a pris la tête des pays de provenance de l'immigration dans la deuxième moitié des années 1990[141].

[141] Au recensement de 2001, on dénombrera 34 395 catholiques natifs de France (sur un total de 50 140 immigrants). Le tiers des immigrants sont arrivés dans les années 1990. Source : *Portrait statistique de la population immigrée, née en France, recensée au Québec en 2001*, p. 3. Voir note n° 64; voir aussi le Tableau Immigrants selon le pays de naissance, 1997-2000, Institut de la statistique du Québec, www.stat.gouv.qc.ca/donstat/demorap/migration.

1.2.1.2 La nouvelle immigration

Commencée à la fin des années 1960, la nouvelle immigration fait reculer les limites de la diversification culturelle. De nouvelles communautés catholiques parviennent des Antilles (Haïti), du Proche-Orient (Liban, Syrie, Égypte), d'Asie du Sud-Est (Philippines, Vietnam) et, plus récemment, de l'Afrique noire. Les Chinois constituent un cas d'espèce car ils ont commencé à se convertir dès leur arrivée au Québec au début du XXe siècle. On dénombre 40 000 hispanophones issus d'une kyrielle de pays principalement du Chili, du Salvador et de l'Espagne. Ces groupes ethniques, dont la variété s'accentue sans cesse, progressent à un rythme accéléré au point de se tailler aujourd'hui une place de choix au sein du monde catholique dont la variété culturelle s'accentue sans cesse. Cette diversification des pays d'origine ne manque pas de susciter l'éclosion d'une série de paroisses et de missions ethniques dont l'effet historique sur l'intégration à la société québécoise devra être par ailleurs étudié.

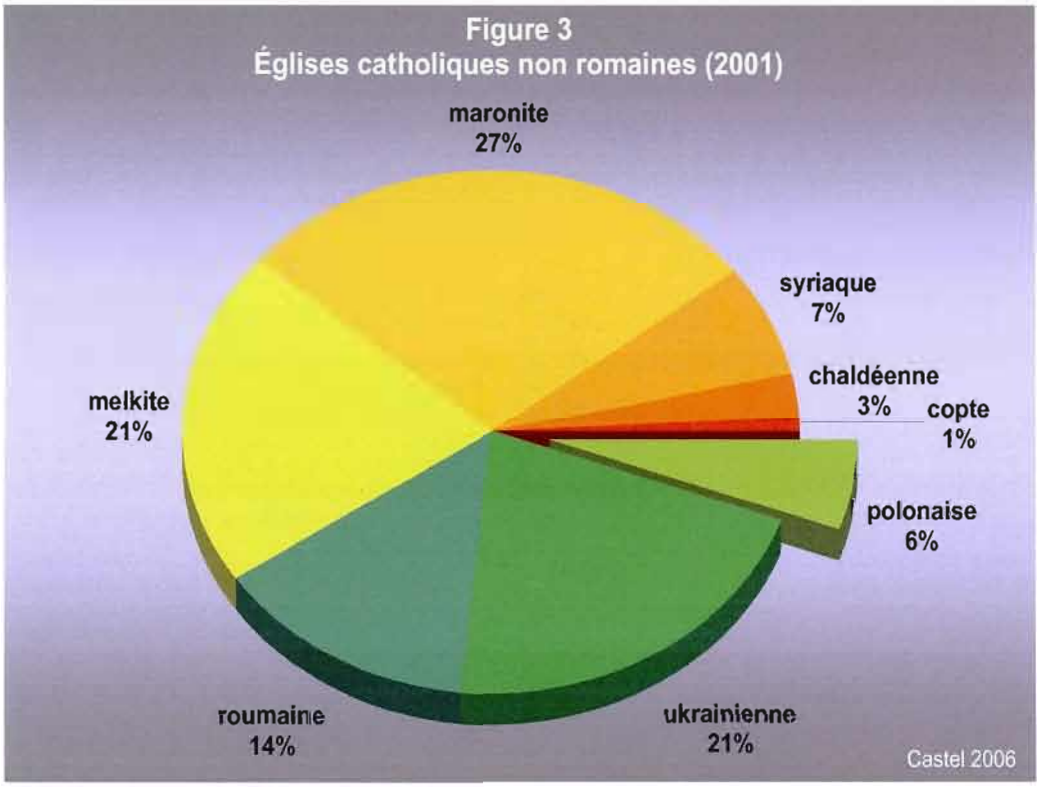
En 2001, 5,4 % des catholiques sont des immigrants. Cette part paraît congrue à cause du poids de la population d'origine française, mais on parle ici de 324 795 personnes, soit presque autant que la population protestante au grand complet. Dans la même perspective, 178 240 catholiques sont issus des minorités visibles (lire non européens ou nord-américains) alors que les non-chrétiens en totalisent 157 060.

1.2.2 L'installation des Églises catholiques orientales

Au Québec (comme ailleurs en Amérique ou en Europe), lorsque l'on dit catholique, on pense à l'Église de Rome. Cependant, quelques autres Églises catholiques, d'origine orientale, ont établi des missions et des paroisses au Québec (voir figure 3, page suivante). À partir de 1965, à l'instar de la diversification ethnique du monde catholique, la sphère confessionnelle devient elle aussi plurielle lorsque diverses

Églises catholiques orientales s'organisent. Il s'agit pour l'essentiel des Églises catholiques orientales nées en Europe de l'Est (Église catholique ukrainienne) et surtout au Proche-Orient (Églises melkite, maronite, chaldéenne, syriaque, arménienne catholique et copte catholique). Tout en demeurant indépendantes face à l'Église de Rome, ces Églises reconnaissent l'autorité du pape.

Bien que le nombre d'arabophones et d'Arméniens associés à ces Églises doive théoriquement atteindre les 30 000 âmes, il est certain que par commodité plusieurs fréquentent les paroisses catholiques romaines partout présentes sur le territoire.



Sources : estimés *provisoires* de l'auteur à partir des données recueillies auprès des Églises et des données de *Statistique Canada* croisant la religion et l'origine ethnque (97F0022XCB01040). Ces estimés ont valeur d'ordre de grandeur.

Il reste que l'on est extrêmement loin des chiffres de Statistique Canada qui sont littéralement impossibles. C'est que les recensés qui se disent simplement « catholiques » sont rangés parmi les catholiques romains. Hormis les melkites, installés dès la fin du 19e siècle, une dizaine de missions et de paroisses ont été créées par ces diverses Églises entre 1965 et 1995 dans la foulée de l'immigration égyptienne et libanaise juste avant que ne se constituent les grands diocèses[142] dont certaines des cathédrales sont localisées à Montréal.

1.3 Les protestants

Pendant trois siècles, l'histoire du protestantisme québécois aura été dominée par l'anglicanisme, le méthodisme et le calvinisme presbytérien d'origine britannique[143]. En 1925, l'Église anglicane, l'Église unie — dont la fondation naît de la fusion de l'Église méthodiste avec d'autres confessions — et l'Église presbytérienne occupent la majeure partie de l'espace protestant. Leurs fidèles sont essentiellement d'origine britannique. Les nombreuses Églises évangéliques (baptistes, adventistes, pentecôtistes, etc.) font leur apparition au cours des XIXe et XXe siècles, souvent à partir des États-Unis. Les Allemands et les Scandinaves luthériens ne sont guère portés à adhérer aux grandes Églises anglo-canadiennes et favorisent l'implantation d'Églises nationales surtout après la Seconde Guerre mondiale.

---

[142] Selon les cas, les diocèses des Églises orientales peuvent recouvrir l'est du Canada, le Canada au complet ou voire toute l'Amérique du Nord.

[143] Contrairement aux tendances actuelles, les communautés protestantes des XVIIIe et XIXe siècles sont les seules minorités ethnoconfessionnelles de l'histoire québécoise à s'être implantées au-delà de Montréal et des centres urbains, des Cantons de l'Est à l'Outaouais. Voir Frédéric Castel avec la collaboration de Vicki Bennett « Le milieu rural anglo-protestant », « Quatre confessions protestantes, quatre types de développement » dans Rousseau et Remiggi, *op. cit.*, p. 42-43 et 57-59; Vicki Bennett, « La culture religieuse protestante dans le Sud-Ouest québécois », *op. cit.*, p. 44-45. Voir note n° 3.

1.3.1 Un déclin global et paradoxal

Depuis 1965, le monde protestant est traversé par divers bouleversements impliquant une profonde modification de la répartition confessionnelle ainsi que du paysage ethnique. Alors que les effectifs de presque toutes les grandes familles religieuses continuent de progresser, ceux des protestants reculent depuis trente ans. Plus de 100 000 fidèles ont disparu entre 1971 et 1981 (voir tableau 1 en annexe). À côté de la sécularisation qui affecte davantage les plus jeunes[144], le mouvement d'émigration vers d'autres provinces est à invoquer au premier chef. Dans la deuxième moitié des années 1970 ainsi que pendant les années 1980, des milliers d'anglophones ont quitté le Québec pour s'installer principalement en Ontario. On a beaucoup dit que ces derniers sont partis parce qu'ils se sentaient incapables de s'adapter au Québec nouveau, surtout les unilingues, ou encore qu'il étaient trop insécures face à l'avenir politique du Québec, en particulier autour du référendum de 1980.

Toutefois, comme l'ont fait remarquer la spécialiste en études urbaine Martha Radice[145] et le sociologue Simon Langlois, derrière ces raisons souvent invoquées bien d'autres facteurs d'ordre économique et géoéconomique[146] sont entrés en ligne de compte. Le phénomène du déplacement graduel de plusieurs sièges sociaux (religieux et commerciaux) de Montréal vers Toronto, la nouvelle métropole canadienne, s'insère dans cette logique.

---

[144] Toutes proportions gardées, les Québécois d'origine anglaise sont davantage affectés par ce phénomène entamé dans les années 1960 que les Québécois d'origine française : 6,4 % des derniers ne s'associent à aucune religion alors que ce taux s'élève à 11,3 % chez les premiers (Voir tableau 2, p. 120). Il s'agit ici d'une répartition des gens sans affiliation confessionnelle selon la variable « origine ethnique » — à ne pas confondre avec une telle répartition selon la variable de la « langue maternelle » comme à la section 2.1 du prochain chapitre (page 177).

[145] Martha Radice, 2000, *Feeling Confortable ? Les Anglo-Montréalais et leur ville*, Québec, Presses de l'Université Laval. À lire le chapitre particulièrement sagace « Partir ou ne pas partir telle est la question », p. 33-55.

[146] On note en effet que d'autres provinces canadiennes et États américains voisins sont touchés par de comparables mouvements de populations. Simon Langlois, « Aspects démographiques. Les grandes tendances » dans Roch Côté et Michel Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2003*, Montréal, Fides, 2003, p. 108.

Dans les années 1980 et 1990, l'évolution globale du protestantisme se montre beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît (voir chapitre suivant, 2.3.1, page 179) car les pertes (voir 1.3.2 plus bas) sont en bonne partie compensées par l'apport des immigrants (et des conversions), ces derniers rejoignant d'abord les Églises de la frange évangélique.

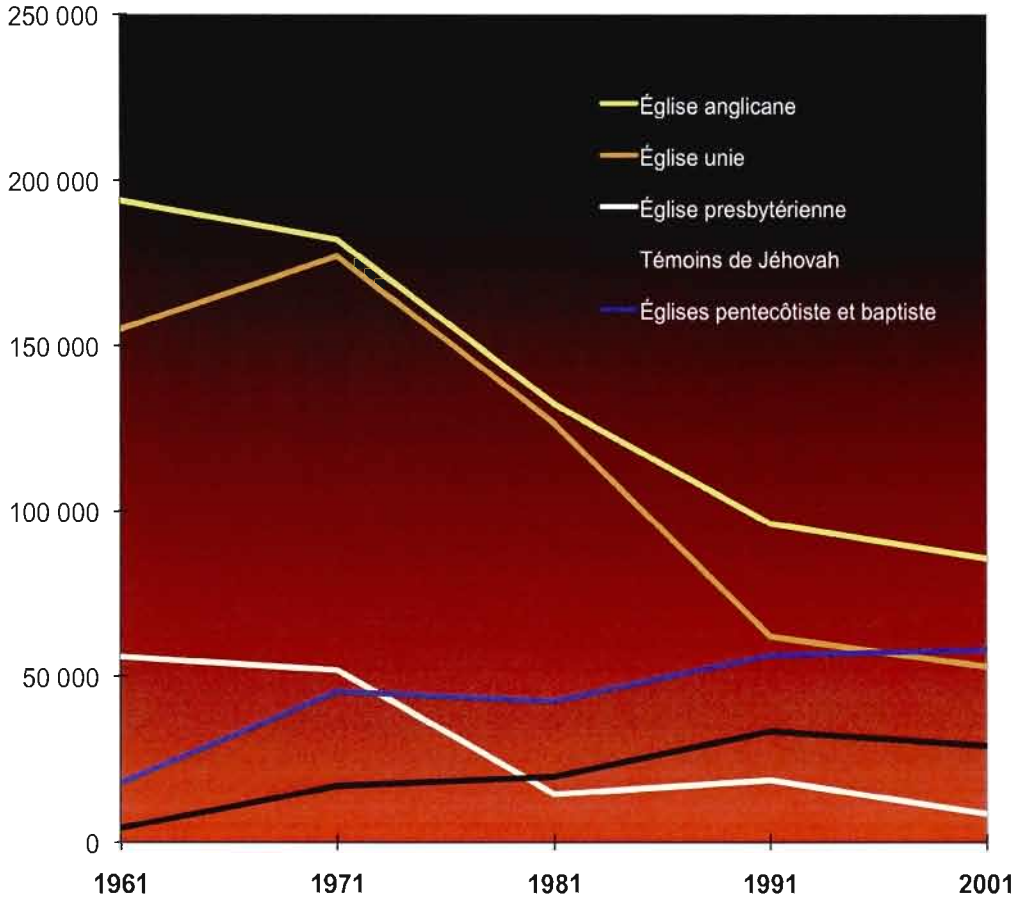
1.3.2 La chute des trois grandes Églises historiques

Ensemble, l'Église anglicane, l'Église unie et l'Église presbytérienne — ces trois Églises qui ont marqué de leur forte empreinte l'histoire du protestantisme au Québec — ont perdu 263 290 fidèles depuis trente ans. L'effondrement des trois grandes Églises est un phénomène complexe, impliquant plusieurs variables, et il faut se garder des interprétations hâtives et limitées à l'émigration que peuvent susciter les courbes vertigineuses de la figure 4 (page suivante). Cette chute — entamée dès la fin des années 1960 — est aussi imputable au mouvement de désaffiliation religieuse, au flou identitaire, qui a conduit plusieurs fidèles à s'identifier simplement comme « protestant » ou « chrétien », sans oublier les défections en faveur des Églises évangéliques en pleine croissance. Ces quelques changements d'allégeance ont pu être motivés, entre autres, par la réaction négative de certains fidèles devant certaines prises de position libérales (contraception, arrêt volontaire de grossesse, homosexualité), etc.).

Le recul des grandes Églises historiques n'est sans doute pas étranger au fait que la grande majorité des protestants d'origine britannique, plus enclins à émigrer, y soit concentrée (80 % en 1971) mis à part le fait que la sécularisation affecte davantage les natifs du Canada, dont les Britanniques, que les nouveaux immigrants. Toutefois, le taux de décroissance de l'Église unie est aussi élevé ailleurs au Canada, c'est dire que celle-ci est beaucoup moins affectée par l'émigration que les deux autres.

La chute globale des grandes Églises est néanmoins en phase avec ce qui se passe ailleurs au Canada bien qu'au Québec il faille parler de chute libre pour les anglicans et les presbytériens (voir tableau 2 en annexe et figure 4).

Figure 4
Évolution des effectifs des principales Églises protestantes (1961-2001)



Pendant la Seconde Guerre mondiale, l'Église anglicane, l'Église unie et l'Église presbytérienne rassemblent neuf protestants sur dix et encore huit en 1971. Pendant les années 1960, ces trois Églises croissent encore, mais les confessions évangéliques connaissent alors une poussée beaucoup plus forte. En 1981, devant la progression

continue de la mouvance évangélique et d'autres dénominations, la représentation des trois Églises historiques au sein du monde protestant s'abaisse à sept personnes sur dix. En 1991, cette part se réduit à la moitié. Aujourd'hui, quatre protestants sur dix sont des fidèles des trois grandes Églises. Hormis les changements d'allégeance, ce déplacement confessionnel, observé sur quarante ans, s'explique d'abord par l'émigration des anglophones, ces derniers étant relayés, pour ainsi dire, par l'immigration et les conversions.

La chute de l'Église unie observée pendant la décennie 1980, *dans la mesure où elle est plus marquée* que celle de l'Église anglicane, est en partie attribuable aux prises de position controversées du Conseil général de l'Église en matière d'avortement ou d'homosexualité. En 1988, au terme d'un long débat émotif, la décision d'accepter les candidats au ministère ouvertement homosexuels (et pouvant vivre en couple)[147] a entrainé le départ d'un certain nombre de membres et de quelques pasteurs. Mais tous comptes faits, l'Église n'aurait finalement perdu qu'environ 5 % de ses effectfs sur ces questions précises[148].

1.3.3 Les Églises luthériennes

L'Église luthérienne s'est implantée au milieu du 19e siècle pour desservir les immigrants allemands. Après la Seconde Guerre mondiale, de nouvelles congrégations et Églises émergent avec l'arrivée des immigrants allemands, scandinaves et baltes. Ces Églises voient le nombre de leurs fidèles fondre depuis trente ans (voir tableau 2 en annexe de ce chapitre).

---

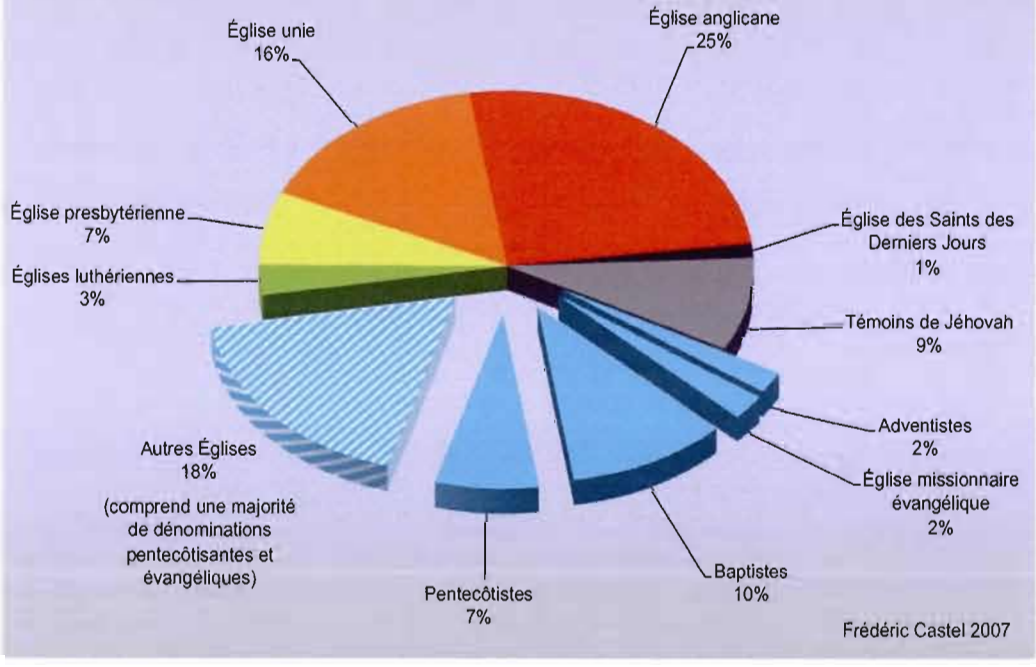
[147] Daphné Angiolini, « Une Église progressiste - Pour un partage définitif entre l'Église et l'État » dans *Le Devoir*, 26 mars 2005.

[148] Source : commentaire personnel d'un porte-parole de l'Église.

1.3.4 La montée des Églises évangéliques[149]

En marge des trois grandes Églises d'origine britannique ou canadienne apparaissent au Québec au cours des XIXe et XXe siècles, le plus souvent à partir des États-Unis, les Églises de la mouvance dite évangélique à laquelle appartiennent les baptistes, les adventistes et les pentecôtistes. D'abord marginales, ces Églises rencontrent leurs premiers succès dans les décennies 1960 et 1970, puis progressent à un rythme sans comparaison avec ce qui peut se passer ailleurs au Canada pour se tailler aujourd'hui une bonne place dans l'univers protestant du Québec (voir figure 5 et tableau 2 en annexe de ce chapitre).

Figure 5
Églises évangéliques et autres Églises protestantes (2001)



[149] Nous remercions M. Richard Lougheed, anciennement de la *Faculté de Théologie évangélique*, pour ses fines observations et commentaires.

1.3.5 Groupes ethniques et immigrants

On retrouve 10 % d'immigrants au sein des trois grandes Églises, une part qui s'élève entre 20 % et 30 % au sein des Églises évangéliques. Étant moins touchés par la sécularisation que les Québécois d'origine britannique, les immigrants du tiers-monde contribuent à modifier l'échiquier ethnoconfessionnel. Les Églises anglicane, unie et presbytérienne, dont le fond reste d'origine britannique, sont renflouées par des fidèles des anciennes colonies de l'Empire britannique. La nouvelle immigration contribue grandement à la poussée des Églises évangéliques qui bénéficie des apports des Antilles, de l'Amérique latine et de l'Afrique noire où le missionnariat américain (et maintenant autochtone) est très actif. S'ajoutent au nombre des Coréens et des Chinois. En 2001, les trois grandes Églises réunissent 14 730 fidèles issus de minorités visibles[150], ce qui est à peine plus que les seuls baptistes qui présentent la plus grande diversité ethnique. Les 53 000 Antillais (et Africains) occupent une place importante chez les pentecôtistes (23,4 %), les baptistes (31,4 %) et les adventistes (74,7 %). Les 8 000 Latino-Américains sont dispersés dans une kyrielle d'Églises. Même si les Témoins de Jéhovah et les pentecôtistes ont recruté chacun un millier d'Italiens, les Européens sont fort peu concernés par les Églises évangéliques.

1.3.6 La progression du protestantisme francophone

La poussée des Églises évangéliques se greffe sur le protestantisme francophone et vice versa, une réalité encore peu connue en dehors des premiers intéressés. Le phénomène remonte au XIXe siècle, où, suivant le travail pionnier de Suisses calvinistes, presbytériens, baptistes, méthodistes et anglicans créent des congrégations de langue française pour les quelques milliers de nouveaux convertis[151].

---

[150] De l'avis de Richard Lougheed, les fidèles de ces Églises qui proviennent du tiers-monde restent évangéliques par leur théologie. Communication personnelle.

[151] Voir Dominique Vogt-Raguy, « Les communautés francophones protestantes au Québec : 1834-1924 », thèse de doctorat présentée à l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, thèse de

En 1941, à peine 15 100 personnes d'origine française étaient membres d'une Église protestante. Jusqu'alors relativement marginal, le mouvement se développe dans les années 1950 pour connaître une notable montée dans les deux décennies suivantes. À la fin des années 1960, la contestation populaire des institutions catholiques aidant, l'effort missionnaire protestant, accru depuis l'Expo '67, rencontre un indéniable succès auprès des Québécois d'origine française de telle sorte qu'en 1971, 82 850[152] d'entre eux seraient affiliés à une Église protestante[153]. Ils se rencontrent principalement dans l'Église unie, l'Église anglicane ainsi que chez les baptistes dont ils constituent la majorité des membres (voir tableau 3 en annexe).

Dans les vingt années suivantes, à en croire les données de recensements, ce serait l'hécatombe au sein des grandes Églises car elles auraient perdu plus de 90 % de leurs membres d'origine française. Il est impossible de dire dans quelles proportions ces derniers ont changé de dénomination ou, comme bien des Québécois d'origine britannique, ne s'associent plus à aucune confession, mais il est plus probable que plusieurs ont joint les rangs d'Églises évangéliques[154]. Entre 1971 et 1991, les sympathisants d'origine française de l'Église unie passent de 41 300 à 2 690 et ceux de l'Église anglicane de 10 070 à 1 840[155]. Ainsi, la désertion des francophones des

---

doctorat non publiée, 1996; aussi Jean-Louis Lalonde, *Des Loups dans la Bergerie. Les protestants de langue française au Québec, 1534-2000*, Fidès, 2002. Voir Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, 1998. Voir note n° 3.

[152] En outre, 14 150 personnes d'origine française sont associées à une « autre » religion que celles qui sont listées en 1971, vraisemblablement de petites dénominations protestantes pour la plupart.

[153] Dit au conditionnel car les données de 1971 sont fortement mises en doute par plusieurs acteurs des Églises concernées.

[154] Compte tenu des dynamismes démographiques et des opinions recuellies sur le terrain. Tout cela reste à être mesurer.

[155] Même en reconnaissant que les catégories « origine française » (1971) et « langue maternelle française » (1991) — dont le nombre de personnes concernées est, de toute façon plus élevé — ne se comparent pas totalement, il reste que l'évolution des effectifs de l'Église unie entre 1971 et 1991 a malgré tout de quoi soulever l'incrédulité. Cela est d'autant plus vrai que les acteurs de l'époque n'ont relevé aucun phénomène du genre, chose qui se serait d'ailleurs traduite par la fondation d'une pléthore de congrégations, ce qui n'a pas eu lieu non plus. Devant cette bizarrerie, une erreur dans la *présentation* des résultats du recensement de 1971 a d'abord été envisagée avant que cette possibilité soit écartée à la suite de vérifications effectuées, à notre demande, par des agents de diffusion des données de Statistique Canada. Nous les remercions pour leur aimable et consciencieuse collaboration.

Églises traditionnelles à dominante britannique a fait en sorte que ceux qui sont restés n'y occupent plus qu'une portion congrue alors que les francophones sont devenus franchement majoritaires dans plusieurs petites Églises évangéliques plus ou moins multiethniques[156].

Comme l'ont démontré Lougheed, Peach et Smith[157], c'est dans les années 1970-1985, en pleine période d'effervescence sociale et politique, que les Églises évangéliques rencontrent leurs plus grands succès. Il faudra toutefois départager dans quelle mesure ce succès est attribuable à un recrutement fructueux auprès de l'audience catholique ou auprès de la frange francophone des Églises protestantes traditionnelles (aussi dites *Mainstream*) ou encore à l'arrivée des premiers contingents de l'immigration protestante des Antilles. Si, au cours de toutes ces années, les congrégations francophones ne vont jamais dépasser la vingtaine dans l'ensemble des Églises traditionnelles, les congrégations évangéliques francophones en comptent déjà 90 en 1970 pour atteindre 237 en 1980. Après une période d'essoufflement, vers 1997 on atteint un nouveau pallier en réunissant 374 congrégations[158]. Les congrégations apparaissent non seulement à Montréal, mais rejoignent toutes les régions du Québec, même celles qui sont éloignées des grands centres urbains.

---

[156] Précisons que même si les résultats du recensement de 1971 devaient véritablement se montrer problématiques et que, en conséquence, le passage de fidèles partant des Églises traditionnelles vers des Églises évangéliques était difficilement démontrable, il reste que la montée du protestantisme évangélique francophone demeure indéniable car les statistiques confessionnelles internes font état d'une réelle croissance du nombre de congrégations francophones et ce, dans plusieurs régions du Québec. On passe de 102 congrégations en 1970 à 255 en 1980. Il faudra évidemment distinguer la part des Canadiens français parmi les « protestants francophones ». Voir Richard Lougheed, Wesley Peach et Glenn Smith, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, La Clairière, 220 p.

[157] Voir note ci-haut. Voir aussi Bruce L. Guenther, 2008, « Ethnicity and Evangelical Protestants » dans Paul Bramadat et David Seljak (dir.) *Christianity and Ethnicity in Canada*, University of Toronto Press, p. 365-414.

[158] *Id.*

Participant sans doute de cette nouvelle dynamique, les Églises évangéliques sont maintenant les seules à financer les études de théologie en français (certaines étant de niveau universitaire).

En 2007, sur les 504 congrégations de langue française, évangéliques ou non, que *Direction chrétienne* recense pour le Québec[159], seulement 260 sont situées dans le « Grand Montréal », C'est dire le progrès qui s'est fait dans les régions.

Le chiffre de 101 835 protestants de langue maternelle française recensés en 1991[160] — qui ne sont pas tous « d'origine française » — donne à penser que les conversions plafonnent et que les franco-protestants n'échappent pas non plus à la sécularisation. Par contre, les défections sont compensées par des cohortes d'immigrants francophones des Antilles ou d'Afrique noire de sorte que le protestantisme francophone n'en continue pas moins d'avancer. Les fidèles de langue française prédominent au sein de plusieurs Églises évangéliques (en particulier chez les baptistes et les pentecôtistes.

Compte tenu de l'apparition, en 2001, de la classe des Églises « chrétiennes non incluses ailleurs » (voir partie I, chapitre 4, 5.2.4 et 5.2.5, pages 107-110), il est dorénavant plus difficile d'évaluer avec certitude le nombre de protestants de langue française car un certain nombre de francophones évangéliques dont l'appartenance confessionnelle laisse place à interprétation ont dû aboutir dans ladite classe. C'est sans compter les recensés qui se disent laconiquement « chrétiens », « évangéliques »

---

[159] Direction chrétienne/Christian Direction, 2007, *Répertoire chrétien/Christian Directory, Églises, ouvriers, organisations du Québec/Churches, Workers, Organizations in Québec*, p. vii. L'organisme comptabilise bien 547 congrégations de langue française, mais 43 sont situées en Ontario ou au Nouveau-Brunswik. Par ailleurs, le compte de 547 congrégations protestantes doit être considéré comme un minimum car il faudrait y ajouter les congrégations des adventistes, des Témoins de Jéhovah ainsi que les indépendantes qui n'ont pas été répertoriées.

[160] Source : Statistique Canada : 1991, tableau 7 (Population selon certaines religions et le sexe, et la langue maternelle), n° 93-319 au catalogue.

ou « apostoliques » et qui ont été rangés dans la même classe. Il est donc permis de penser que ces derniers sont eux aussi, en bonne partie, issus du milieu protestant[161].

On peut déjà dire que, selon la classification de 2001, 84 690 « protestants » ont le français comme langue maternelle, mais si ces deux dernières hypothèses s'avéraient, le nombre de protestants « francophones » pourrait allègrement dépasser la centaine de milliers d'individus[162]. Sans pouvoir les dénombrer précisément on peut être sûr que les évangéliques dominent. Quoi qu'il en soit, en se cantonnant au groupe des recensés classés comme protestants, on peut affirmer que 27,5 % des fidèles du monde protestant québécois sont maintenant des francophones, une évolution que peu de gens soupçonnent[163].

---

[161] Les premiers intéressés sont classés parmi les 56 750 personnes qui s'associent à une Église « chrétienne non incluse ailleurs. Les gens de langue maternelle française sont au nombre 31 490 soit 55,5%.

[162] Le chiffre a sans doute de quoi surprendre surtout lorsque l'on entend des estimés comme 50 000 protestants ou 40 000 évangéliques « francophones » (lire : Canadiens français) au Québec. Manifestement, ces estimés se basent, très logiquement, sur la variable de l'origine ethnique qui donne en effet 50 815 protestants d'« origine française » (tableau n°97F0010XCB2001040). Or ce dernier chiffre est forcément bien en dessous de la réalité à cause de l'impact statistique créé par le surdéveloppement récent de la catégorie « origine canadienne » comme nous l'avons fait valoir au début de note étude (voir notamment la partie 1, 6.1.1, p. 121). C'est pourquoi au recensement de 2001 beaucoup de « Canadiens français » manquent à l'appel si l'on s'appuie, comme on pouvait le faire auparavant, sur la catégorie « origine française » et ce du fait qu'un certain nombre de recensés se sont dit uniquement d'« origine canadienne ». Cela étant posé, comme nous parlons ici de francophones au sens linguistique du terme, la variable sur la langue maternelle permet de circonscrire un groupe de 84 825 protestants de langue française — groupe qui n'est donc pas entièrement constitué de « Canadiens français » (tableau n°97F0022XCB2001040). Enfin faut-il tenir compte aussi du fait qu'un certain nombre de protestants se cachent dans la classe des « chrétiens non inclus ailleurs » (voir note précédente).

[163] Source : Statistique Canada, 2001, tableau n°97F0022XCB2001040. Le doute d'une perte de 16 000 fidèles protestants subsiste d'autant plus que le pourcentage de francophone obervé en 2001 a augmenté par rapport à 1991 où il était de 25,5 %.

1.4 Les orthodoxes des Églises des sept conciles[164]

Ces Églises « orthodoxes » regroupent les Églises de la tradition byzantine[165]. À la fin du XIXe siècle, des pionniers libanais sont à l'origine de l'implantation de l'Église orthodoxe d'Antioche. Dans le premier quart du XXe siècle, les pionniers sont des immigrants libanais, russes, ukrainiens et grecs. L'hétérogénéité culturelle appelle naturellement la transplantation d'Églises nationales en l'occurrence, les Églises orthodoxes d'Antioche, russe, ukrainienne et grecque. En 1941, le monde orthodoxe est à 40 % slave.

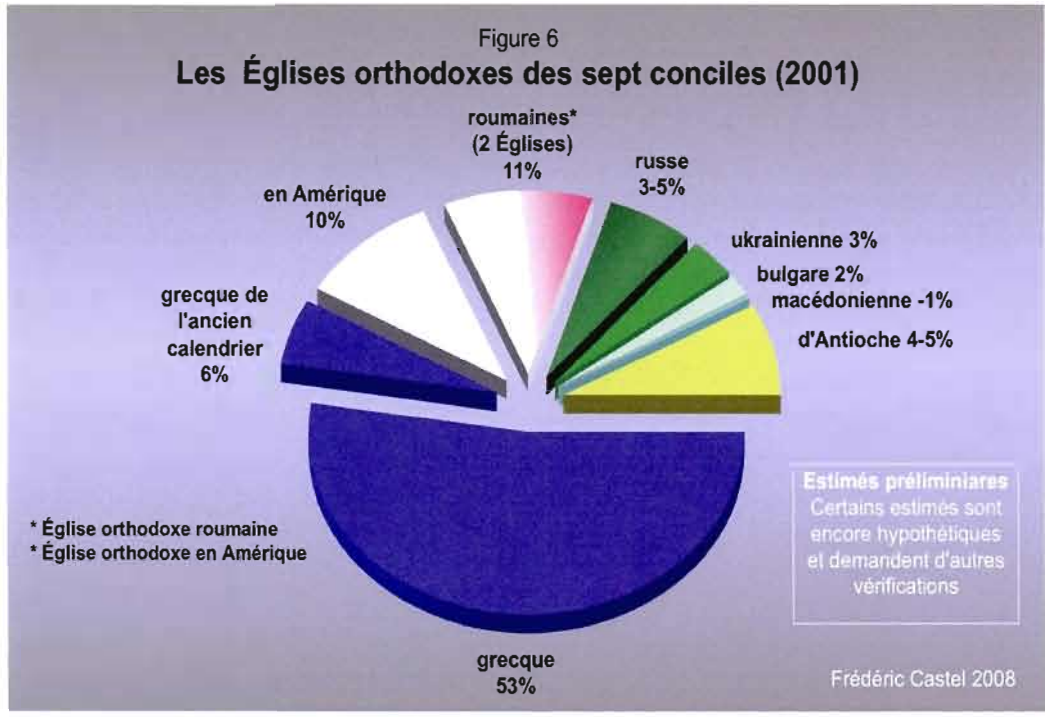
L'immigration massive des Grecs dans les années 1945-1965 favorise le développement de l'Église grecque dont le déploiement paroissial rejoint les fidèles d'autres groupes ethniques moins avantagés. Aujourd'hui forte de 50 000 membres répartis dans plusieurs congrégations, l'Église orthodoxe grecque domine franchement le monde orthodoxe (voir figure 6 page suivante).

À la suite de la Révolution russe, des évêques américains de l'Église orthodoxe russe hors frontières ont décidé de rompre avec le Patriarcat de Moscou pour créer l'Église orthodoxe en Amérique dont l'autocéphalie (indépendance) a été officialisée en 1970. Les Roumains orthodoxes établis en Amérique du Nord prirent aussi leurs distances face à l'Église de Roumanie tombée à son tour sous un régime communiste. En 1970, leur Épiscopat a rejoint l'Église orthodoxe en Amérique en gardant son autonomie. Le Patriarcat de Roumanie a néanmoins implanté sa propre structure de sorte que l'on peut parler de l'existence deux Églises roumaines en Amérique du Nord.

---

[164] Vu le caractère problématique des données de Statistique Canada concernant les deux groupes orthodoxes, nous nous contenterons d'évoquer des ordres de grandeur.

[165] Nous parlons ici des Églises orthodoxes de la tradition byzantine, répandues en Grèce et en Europe de l'Est, et auxquelles s'ajoute l'Église orthodoxe d'Antioche née, pour sa part, au Proche-Orient.



Comme l'Église orthodoxe en Amérique n'est pas répertoriée par Statistique Canada, seuls de vagues estimés communautaires sont disponibles. Ils permettent cependant de croire que le nombre de membres réguliers dépasse les 8 500, ce qui pourrait en faire la seconde Église en importance en 2001 au Québec. Au sein de cette Église, les Russes et les Roumains sont toujours largement majoritaires bien que depuis les années 1970, l'on ait recruté et des Grecs tout en réussissant à créer une congrégation de francophones.

Selon Statistique Canada, les effectifs des autres Églises orthodoxes oscilleraient entre 500 et 2 000 fidèles, ce qui ne peut être que très en dessous de la réalité[166]. L'Église orthodoxe ukrainienne connaît quelques difficultés car elle n'est pas renflouée par l'immigration contrairement aux autres Églises dont les immigrants constituent invariablement la majorité des fidèles.

---

[166] Voir partie I, 5.2.6 « Les Églises dites orthodoxes : une confusion radicale » (page 111) ainsi que le tableau 3, (page 113).

Les nouvelles vagues migratoires de l'Europe de l'Est des années 1990 ont suscité l'implantation de nouvelles Églises nationales. Apparemment, la majorité des immigrants roumains de cette vague s'associe naturellement à l'Église roumaine patriarcale[167]. Pour sa part, l'Église orthodoxe d'Antioche se développe rapidement depuis la Guerre du Liban et pourrait compter aujourd'hui jusqu'à 7 000 membres.

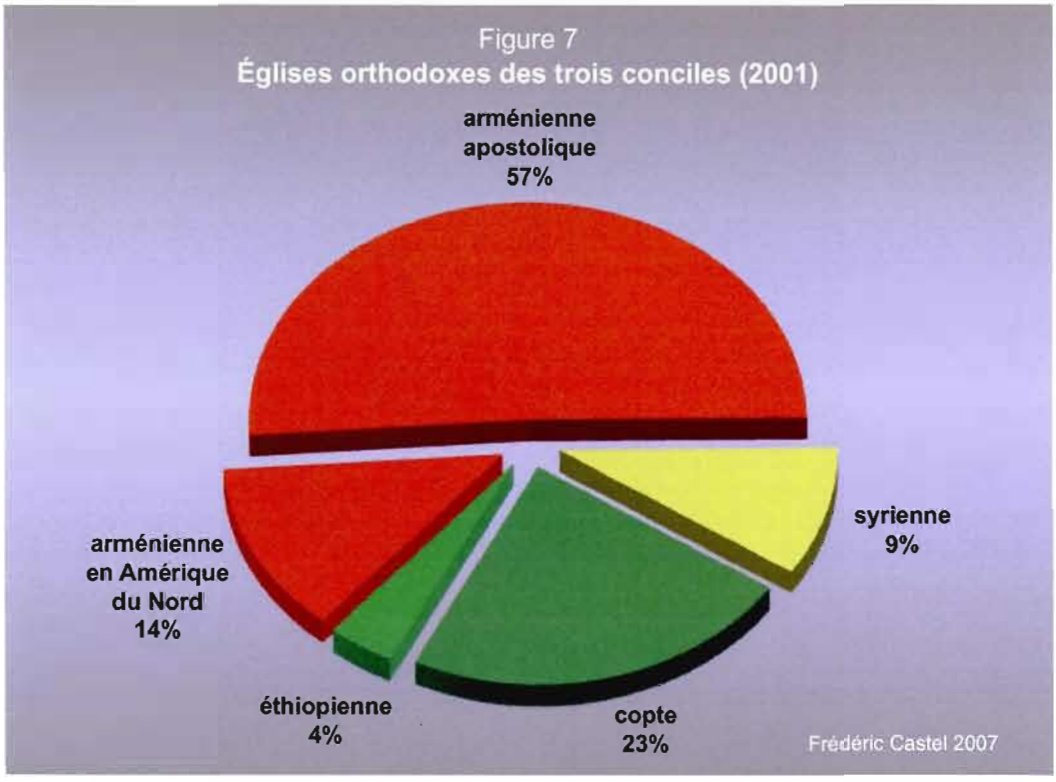
À peine étaient-ils 12 000 en 1941, les fidèles des Églises des sept conciles sont, selon nos estimations, entre 83 000 et 84 000 en 2001.

1.5 Les orthodoxes des Églises des trois conciles

Malgré l'homonymie, ces Églises « orthodoxes » de la tradition dite « monophysite » (selon une expression historienne jugée dépréciative par les premiers intéressés) n'ont aucun lien avec le précédent groupe.

L'implantation et la croissance des Églises des trois conciles sont essentiellement tributaires de la montée de la nouvelle immigration du Proche-Orient. Nées de la géographie et de l'histoire, les différences culturelles entre Arméniens, Syriens et Égyptiens ainsi que les distances confessionnelles des Églises arménienne, syrienne et copte expliquent l'existence de trois groupes ethnoreligieux bien distincts (voir figure 7, page suivante).

[167] Hypothèse que partage Stéphane Birgham, principal spécialiste de l'orthodoxie au Québec, que nous remercions pour ses précisions. Cela dit, les lieux de culte de l'Épiscopat dominent toujours le paysage orthodoxe roumain.



Arrivés dans les années 1945-1960, les Arméniens originaires de la diaspora d'Istanbul et Grèce sont les précurseurs du mouvement. Ils sont rejoints par leurs compatriotes de la diaspora du Proche-Orient pendant la guerre du Liban. L'autorité de l'Église arménienne s'étant depuis longtemps dédoublée à la suite d'une scission politico-religieuse, les premiers se sont ralliés à l'Église orthodoxe arménienne en Amérique du Nord et les seconds à l'Église arménienne apostolique. On peut estimer le nombre de leurs fidèles respectifs à un minimum de 2 000 et 8 000.

Suivant les débuts de l'immigration de Syrie et d'Égypte, l'Église orthodoxe syrienne[168] apparaît au Québec dès les années 1950 et l'Église copte orthodoxe[169] dans les années 1960. Elles doivent respectivement compter 3 600 et 2 000 membres.

[168] Précisément l'Église orthodoxe syrienne au Canada.
[169] Dite aussi Église copte orthodoxe d'Égypte.

Bien que l'immigration éthiopienne commence à prendre de l'importance à la suite de la Révolution rouge (1974-1991), ce n'est qu'au début des années 2000 que quelques fidèles forment une mission de l'Église orthodoxe éthiopienne Tewahedo.

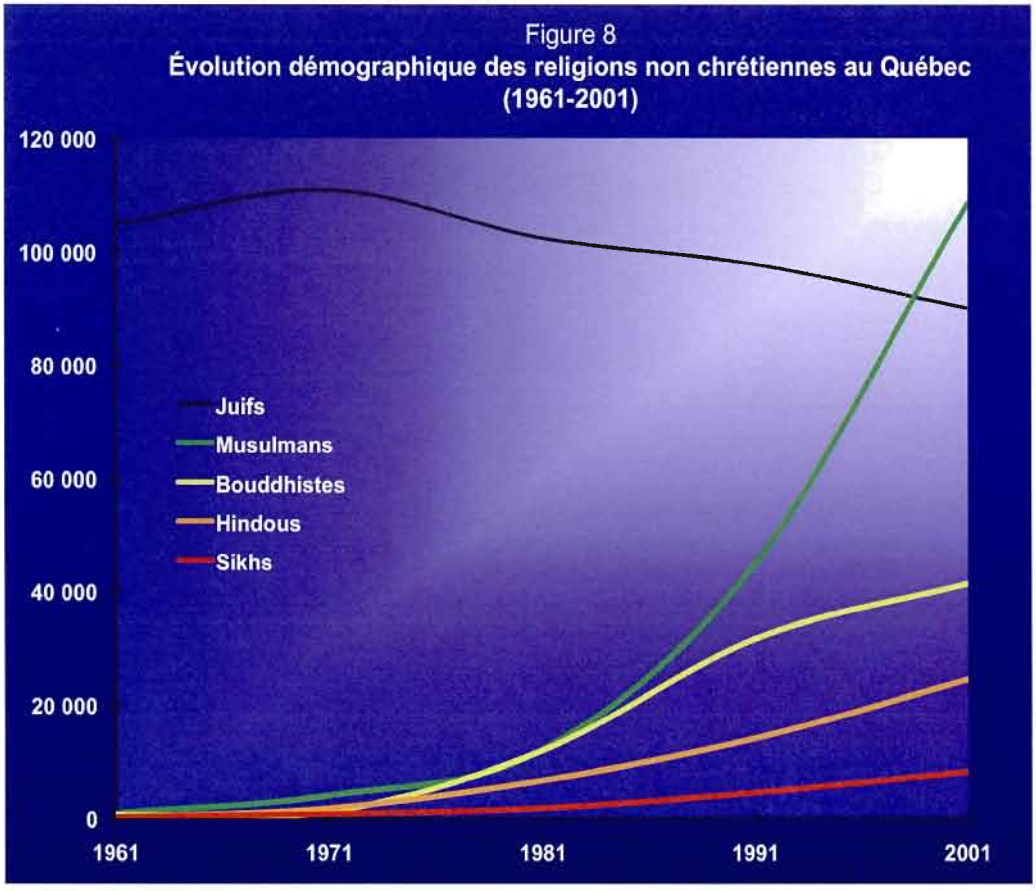
Au total, les Églises orthodoxes des trois conciles doivent réunir, selon nos estimations, plus de 16 000 fidèles.

1.6 La montée des communautés non chrétiennes

1.6.1 La nouvelle immigration

Malgré quelques ouvertures, la Loi canadienne sur l'immigration de 1952 invite à choisir des candidats « *White if possible* », aspect discriminatoire qui sera éradiqué dix ans plus tard. En 1968, on instaure une grille de sélection objective mettant résolument l'accent sur les qualifications professionnelles. Ces changements permettent non seulement à l'immigration du tiers-monde de vraiment démarrer, mais donnent à cette dernière une coloration socioprofessionnelle marquée par l'apport des diplômés universitaires, des travailleurs qualifiés et des professionnels, ce qui n'était pas nécessairement le cas de l'immigration classique européenne.

Le développement de l'immigration asiatique et nord-africaine favorise l'essor des religions non chrétiennes (voir figure 8, page suivante). Du milieu des années 1970 jusqu'à aujourd'hui, les communautés bouddhiste, musulmane et sikhe sont aussi renflouées par plusieurs flots de réfugiés. De plus petits groupes religieux s'implantent aussi, surtout à partir des années 1980, tels les baha'is iraniens, les zoroastriens (ou parsis) indiens et iraniens, les jaïnes indiens, les taoïstes chinois et les caodaïstes vietnamiens, chaque groupe comptant des centaines de membres, sauf les baha'is qui dépassent la barre du millier de fidèles, en 2001 (voir tableau 4 en annexe).



Avant d'être relayée par l'immigration nord-africaine et proche-orientale à partir de la fin des années 1950, l'immigration juive relève de l'immigration classique européenne, ce qui explique le fait que seulement un Juif sur trois soit natif de l'étranger, un rapport qui s'inverse dans les autres communautés non chrétiennes. Par ailleurs, l'évolution démographique des Juifs anglicisés issus de l'immigration européenne se conjugue plutôt avec celle des Anglo-protestants.

1.6.2 Les juifs

Par son ancienneté, l'histoire de la communauté juive a fort peu à voir avec celle des autres communautés religieuses non chrétiennes car elle apparaît dès après la Conquête avec l'arrivée de natifs de l'Angleterre. De cet embryon émerge une élite bourgeoise anglophone qui accueille à partir de 1850 les tout premiers Juifs de culture ashkénaze et de langue yiddish.

L'immigration ashkénaze explose un peu avant la Première Guerre mondiale pour ensuite être d'être jugulée jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Cette dernière immigration aura duré plus d'un siècle en mettant à contribution une multitude de pays de l'Europe centrale (Allemagne, Autriche) et de l'Europe de l'Est (Russie, Pologne, Lituanie, Ukraine, Hongrie, Roumanie). Au début du XXe siècle les divers groupes nationaux ont créé leurs propres congrégations.

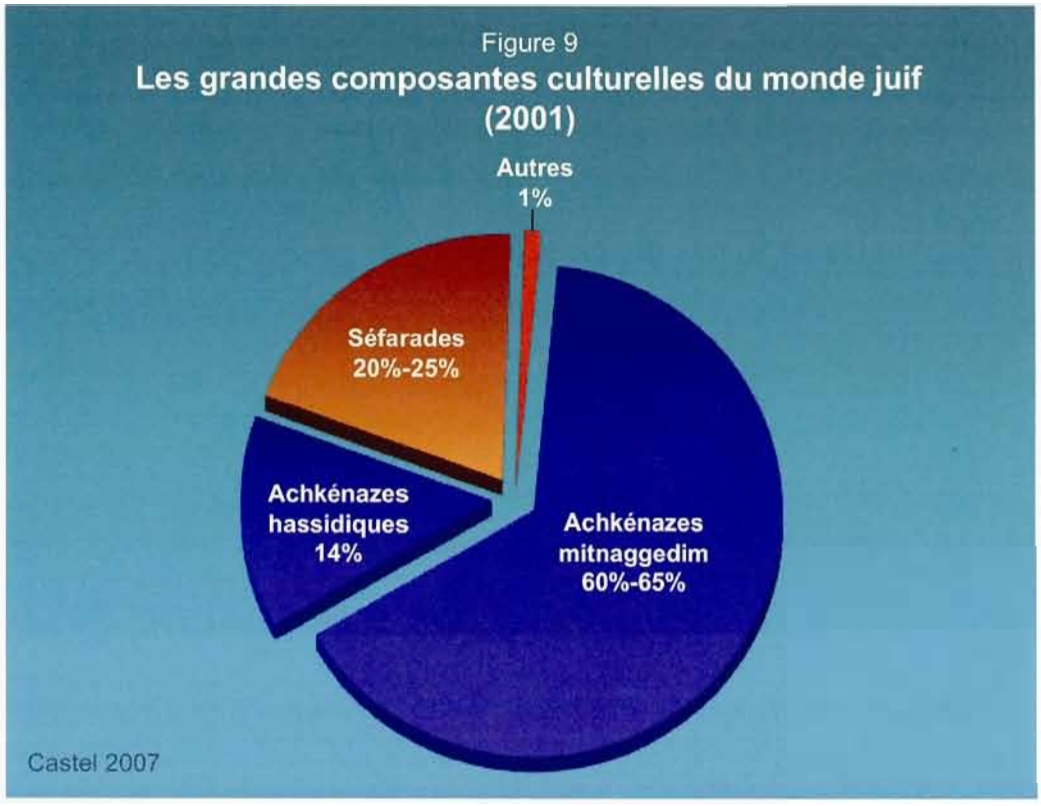
Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le Québec accueille des rescapés de la Shoah : des Ashkénazes de l'Europe de l'Est parmi lesquels on compte des Hassidim qui mettent sur pied leurs propres congrégations. Plusieurs courants socioconfessionnels sont présents à Montréal bien que le courant orthodoxe domine nettement au contraire des États-Unis où le courant conservateur prévaut.

Dans les années 1955-1970, les Juifs anglophones et les Québécois francophones sont surpris de voir apparaître des Juifs de langue française originaires de l'Afrique du Nord. La population ashkénaze plafonne dans les années 1960. Dans les années 1975-1985, les Ashkénazes, alors largement unilingues anglophones, éprouvent quelques difficultés à décoder la source et les sens des dynamiques sociopolitiques du Québec nouveau en marche de sorte que quelques milliers d'entre eux suivent les Anglo-protestants qui partent pour d'autres villes canadiennes ou l'étranger. Les pertes sont en partie compensées par l'arrivée de Sépharades du Moyen-Orient (Liban, Irak, Iran), d'Ashkénazes russes et même d'Israéliens de langue hébraïque.

Gardant une certaine autonomie institutionnelle, les Sépharades francophones érigent une série de congrégations dans les années 1960-1970. Ils représentent aujourd'hui entre 20 % et 25 % de la communauté juive[170].

Nonobstant les Juifs sécularisés, la communauté juive, traversée de traditions culturelles et de courants religieux les plus divers, est donc loin d'être monolithique (voir figure 9).

Figure 9



[170] Dans la communauté sépharade, on parle plus souvent de 25 %. Source : Élie Benchétrit, Communauté séfarade unifiée.

1.6.3 Les musulmans

Hormis la poignée de pionniers libanais arrivés à Montréal dès la fin du XIXe siècle, l'immigration musulmane démarre vraiment à la fin des années 1950. Le noyau communautaire se construit autour des Arabes levantins et des Indo-Pakistanais.

Cependant, les musulmans ne sont réellement perceptibles qu'à partir de 1975 lorsque le Québec accueille deux importantes vagues de réfugiés : celle des Indiens d'Afrique orientale (1975-1985) et celle des Libanais fuyant la guerre (1975-1990). Après 1985, la population musulmane s'accroît rapidement grâce aux apports de l'immigration libanaise qui continue sur sa lancée, de l'immigration maghrébine (Maroc, Algérie) qui s'accélère par un flot d'immigrants iraniens constitué en partie des réfugiés fuyant la guerre avec l'Irak ainsi que quelques Turcs.

Dans la décennie 1990, la variété ethnoculturelle s'élargit par la multiplication des pays d'émigration qui rejoignent les confins du monde musulman : Balkans, Afrique de l'Ouest francophone, Corne de l'Afrique, Asie centrale, Malaisie[171]. Bien que le Québec accueille un certain nombre de réfugiés politiques (Érythrée, Algérie, Bosnie-Herzégovine, Afghanistan), l'immigration musulmane est surtout économique. De 1991 à 2001, l'appartenance musulmane a crû de 141 %.

La communauté musulmane québécoise est originale sur plusieurs plans. S'il compte en ses rangs des réfugiés qui ont fui des contextes dramatiques, l'Islam québécois est d'abord marqué par le nombre de diplômés universitaires et de professionnels. Contrairement à la situation qui prévaut dans les provinces anglophones (prises ensemble) du Canada où les Sud-Asiatiques dominent en nombre, les Arabes sont majoritaires au Québec.

---

[171] Voir partie IV, chapitre 4, figure 1, page 453.

Alors que les sunnites représentent 90 % de l'Islam mondial, l'importance numérique des Libanais et des Iraniens contribue à faire s'élever le poids des chiites à 23 % environ en 2001[172]. De son côté, la pluralité ethnoculturelle de la communauté sunnite a certes de quoi impressionner, mais elle n'est pas plus éclatée que celle qui peut exister en milieu catholique ou protestant. Toutefois, ce pluralisme ethnique et la recomposition identitaire qui en découle s'articulent très différemment puisque les mosquées sont (du moins en principe) universelles. Ainsi, l'identité islamique peut-elle prendre le pas sur l'identité ethnique bien que cette dernière soit tout aussi prégnante, les différences socioculturelles n'étant pas peu nombreuses entre les Arabes, les Turcs, les Indiens et les Africains. Du reste, les éléments culturels et linguistiques favorisent l'amalgame des Sud-Asiatiques entre eux de même que chez les Arabo-Berbères.

1.6.4 Les hindous

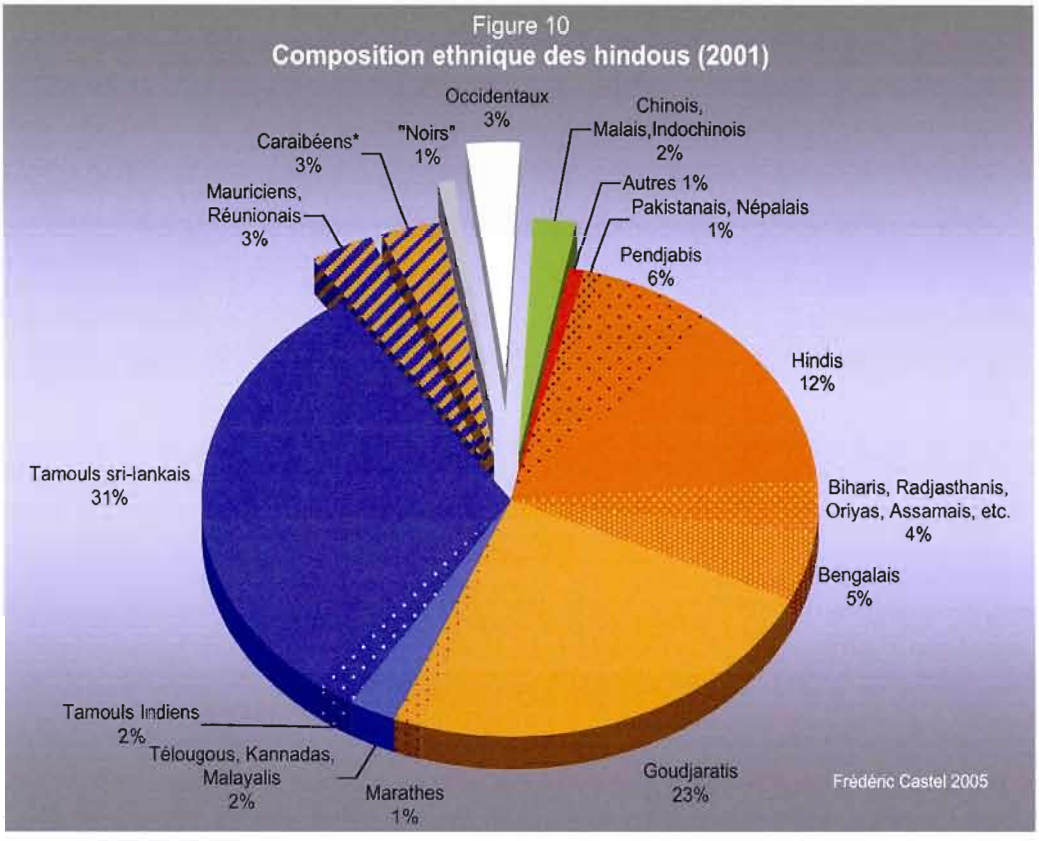
Bien qu'une poignée d'hindous soient présents à Montréal dans les années 1940, l'immigration hindoue qui arrive directement de l'Inde ne se fait vraiment sentir qu'à l'approche des années 1960. Entre 1975 et 1985 s'ajoutent des réfugiés de la migraspora indienne d'Afrique orientale. Ensuite, la population hindoue s'accroît rapidement par l'entremise de l'immigration de l'Inde et de la migraspora (Afrique de l'Est, Caraïbes, Mascareignes), mais surtout par l'apport des réfugiés tamouls qui fuient le climat politique du Sri Lanka.

On ne soupçonne généralement pas la complexité de l'identité ethnoculturelle des hindous nés en Inde puisqu'ils appartiennent à un grand nombre d'ethnies. Ce sont d'abord des natifs du nord du pays, locuteurs de langues indo-européennes, tels les Goudjératis, les « Hindoustanis », les Pendjabis suivis de quelques Bengalais et

[172] Les chiites représentaient près de 30 % des musulmans québécois en 1991. Voir partie IV, chapitre 5, p. 547 et suivantes.

Marathes. S'ajoutent à ces derniers des groupes ethniques méridionaux qui parlent des langues dravidiennes, comme les Tamouls, les Kéralais et les Télougous (voir figure 10).

Figure 10
Composition ethnique des hindous (2001)



La variété éclatée des pays de naissance des hindous de la migraspora ajoute à la complexité du paysage culturel : 15 % des hindous sont nés dans une kyrielle de pays d'Asie du Sud-Est, d'Afrique orientale, de l'Océan indien ou des Caraïbes. Les groupes ethniques qui se côtoient dans la migraspora ont tendance à se métisser, ce qui a déjà engendré certaines redéfinitions identitaires chez les immigrants de ces pays avant même qu'ils n'arrivent au Québec.

Quant aux Tamouls du Sri Lanka, des Dravidiens eux aussi, ils créent leurs propres temples pour des raisons à la fois culturelles et cultuelles, leur hindouisme étant sensiblement différent de celui qui est pratiqué dans le nord de l'Inde.

Depuis les premières heures, les Indiens de toutes les origines se rassemblent dans une poignée de temples, ce qui n'est pas en soi un problème puisque les familles aménagent des autels à la maison. À partir de 1995 la dynamique évolue quelque peu quand des groupes de Goudjératis, de Pendjabis et d'Indiens des Caraïbes mettent sur pied des temples distincts une fois atteinte une certaine masse critique.

1.6.5 Les sikhs[173]

Provenant du Pendjab indien, les premières familles sikhs s'installent à Montréal dès 1952. La communauté s'accroît lentement jusqu'à ce que le Québec accueille une vague de réfugiés dans les années 1983-1985. Ceux-ci fuient les conflits politico-religieux qui opposent le Pendjab à majorité sikh et l'État fédéral dont le point culminant est l'assaut par l'armée indienne du Temple d'or à Amritsar. Le cycle des violences et de la répression policière se répète dans les années 1995-1996, situation qui est à l'origine d'une seconde vague de réfugiés.

La communauté a suscité la mise sur pied de six temples indépendants, mais tous reliés à l'*Akal Takhat Sahib* à Amritsar. Deux autres temples relèvent de deux courants minoritaires du sikhisme.

---

[173] Frédéric Castel, « Les sikhs du Québec », p. 32-34. Voir note n° 4.

1.6.6 Les bouddhistes

En 1961, les 500 bouddhistes qui vivent à Montréal se retrouvent presque exclusivement dans la communauté chinoise présente depuis la fin du XIXe siècle, flanquée d'une poignée de Japonais.

À la suite de l'évolution sociopolitique que connaissent les pays de l'Indochine à partir de 1975, le Québec accueille des milliers de réfugiés vietnamiens, cambodgiens et laotiens. Cela ne manque pas de modifier la composition ethnique de la population bouddhiste québécoise : *grosso modo*, les Viêts représentent le tiers de la communauté, les Cambodgiens et les Laotiens un quart et les Chinois (originaires de la Chine ou d'outre-mer dont fait partie le Vietnam) un peu moins d'un tiers[174].

Les immigrants chinois ne forment pas un groupe homogène : alors que les natifs de la Chine parlent déjà diverses langues, les autres sont nés à Taiwan, Hong Kong ou dans les nombreux pays de la migraspora d'Indochine, de Malaisie ou de l'Océan indien. Au surplus, l'identité religieuse est difficile à cerner puisque la majorité des Chinois ne se disent pas bouddhistes, identité jugée limitative pour les adeptes du *san jiao* (complexe religieux unissant bouddhisme, confucianisme et taoïsme).

Plus des deux tiers des bouddhistes sont des adeptes de l'une ou l'autre des écoles de la branche Mahâyâna alors que 27 % à 28 % appartiennent à la branche Theravâda. Le poids démographique des Indochinois explique la relative importance qu'a cette dernière forme du bouddhisme au Québec à comparer aux provinces anglophones. La petite communauté tibétaine devrait être la seule à représenter le bouddhisme Vajrâyana. Or, les lieux de culte de la tradition tibétaine se sont multipliés grâce à la popularité de celle-ci auprès des Québécois qu'on retrouve aussi dans les centres Zen (mahayanistes). Depuis trente ans, bon nombre de Québécois d'origine française,

[174] Voir partie III, chapitre 4, figure 1, p 260.

britannique et juive ont été gagnés par le bouddhisme au point de représenter aujourd'hui autour de 7 % des effectifs.

1.7 Conclusion

Pour spectaculaire qu'elle soit, la montée de la désaffiliation religieuse n'est pas le phénomène le plus inattendu que l'on puisse relever dans les chiffres du recensement de 2001. La progression relative de l'Église catholique a défié quelques conjectures. Visiblement, celle-ci constitue encore le référent religieux de ceux qui ne visitent l'église que pour les rites de passage (baptême, mariage, obsèques) voire un signe d'appartenance pour les non-pratiquants. Le phénomène contraste avec le sort des Églises anglicane, unie et presbytérienne. La chute de ces dernières apparaît encore plus abrupte lorsqu'on la compare avec la poussée des Églises évangéliques qui n'est pas sans lien avec la montée du protestantisme francophone.

Encore très peu connu du public, le christianisme oriental se taille une place insoupçonnée au Québec. On ne parle plus uniquement des Églises orthodoxes de l'Europe orientale, mais aussi du christianisme du Proche-Orient incarné par les Églises orthodoxes des sept conciles, les Églises orthodoxes des trois conciles et les Églises catholiques orientales.

Les chiffres font aussi voir que les Néo-Québécois issus de la nouvelle immigration sont majoritairement chrétiens comme c'est le cas, par exemple, des arabophones du Machreq.

Quant aux religions orientales, elles se développent assurément, mais la part qu'elles occupent dans la société québécoise est encore relativement marginale soit 3,8 % — 2,6 % sans le judaïsme. La communauté musulmane, il est vrai, croît assez rapidement par le biais de l'immigration des pays de la Francophonie. En franchissant

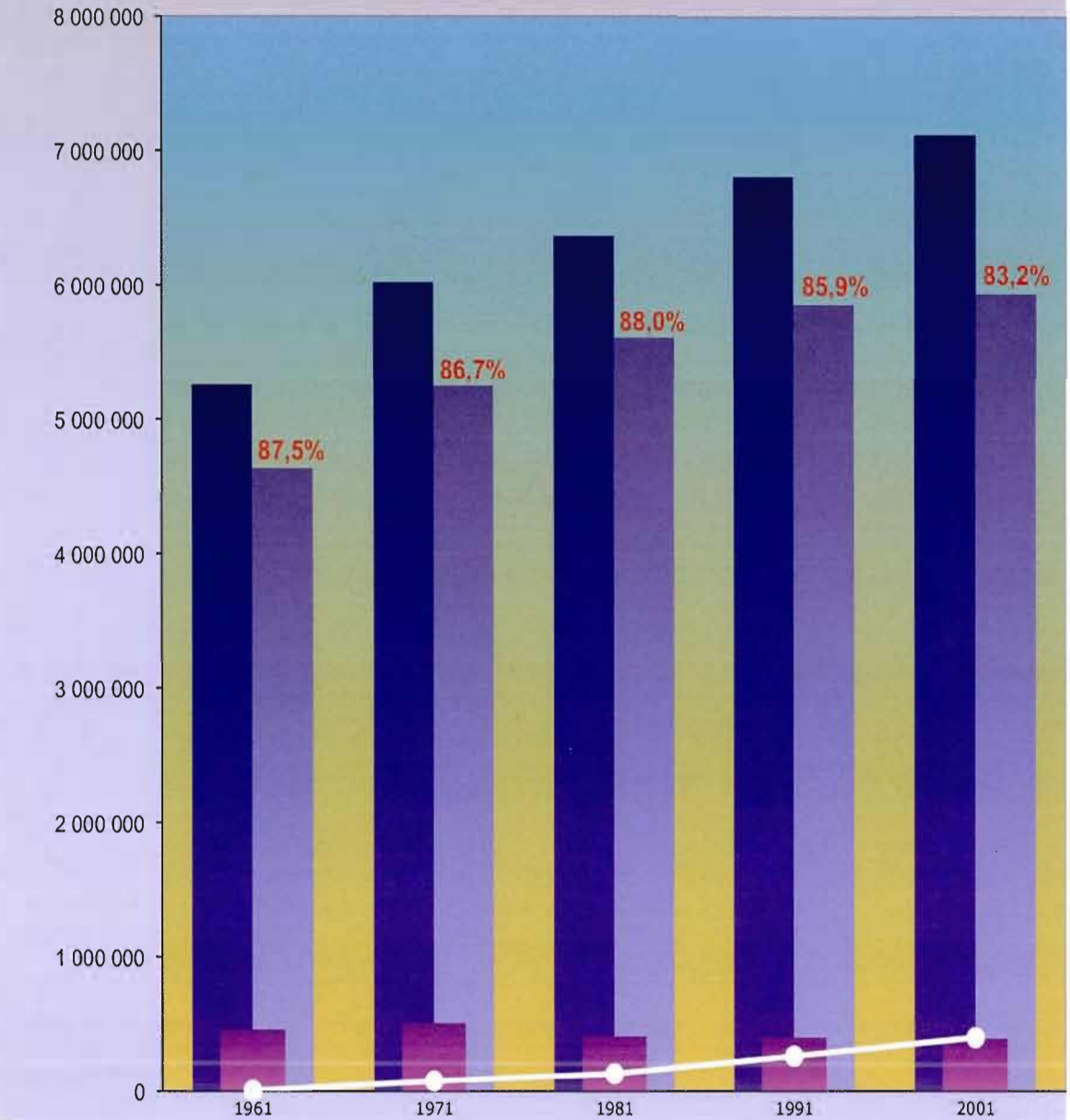
le cap des 100 000 âmes, elle est devenue en 2001, devant la communauté juive, la plus importante collectivité non chrétienne.

Avec quelque recul, on peut dire qu'au-delà de sa sensible diversification, le paysage religieux québécois n'a pas vraiment radicalement changé depuis les années 1960 au plan des appartenances confessionnelles (voir figure 11, page suivante). Du côté de la pratique, c'est éminemment autre chose.

En 2001, 4 335 personnes se déclarent athées. C'est dire qu'au-delà de l'érosion des affiliations aux grandes institutions religieuses et de la chute de la pratique, l'évolution du sentiment religieux ne va pas dans le sens de l'athéisme.

Figure 11

Évolution des effectifs catholiques et protestants (1961-2001)



	1961	1971	1981	1991	2001
pop. totale	5 259 211	6 027 765	6 369 070	6 810 300	7 125 580
catholiques	4 635 610	5 251 085	5 618 365	5 861 200	5 939 710
protestants	462 428	510 105	407 070	398 725	392 340
sans affiliation	7 000	76 690	132 720	262 800	400 325

Source : Recensements de 1961 à 2001. Protestants : chiffres suivant la méthodologie d'avant 2001

Tableau 1

Évolution démographique des grandes familles religieuses chrétiennes (Québec, 1961-2001)

	1961	1971	1981	1991	2001
Catholiques (1)	4 635 610	5 251 085	5 618 365	5 861 200	5 939 710
	88,1	87,1	88,2	86,1	83,4
Protestants	462 428	510 105	407 070	398 725	392 340
	8,8	8,5	6,4	5,9	5,5
Protestants bis (2)	?	?	396 135	359 750	335 590
			6,2	5,3	4,7
Chrétiens non inclus ailleurs (3)	—	—	10 935	38 980	56 750
			0,2	0,6	0,8
Orthodoxes (4)	32 297	59 910	73 275	89 285	100 370
	0,6	1.0	1,2	1,3	1,4
Églises chrétiennes % total	**97,5**	**96,5**	**95,7**	**93,2**	**90,2**
Sans affiliation (5)	**7 000**	**76 690**	**132 720**	**262 800**	**400 325**
	0,1	1,3	2,1	3,9	5,6

(1) Rassemble l'Église catholique romaine, les Églises catholiques orientales et les autres Églises catholiques européennes. Note: l'Église catholique grecque était rangée parmi les Églises orthodoxes jusqu'en 1991.

(2) Effectifs protestants selon la méthodologie utilisée en 2001 et apliquée, rétrospectivement, aux autres recensements. Voir plus bas.

(3) Les données relevant de cette classe, créée en 2001, étaient antérieurement rangées dans la classe « Protestants ». Voir section 5.2.4 du dernier chapitre de la première partie (pages 103-106). Comprend, notamment, les personnes qui se disent simplement « chrétien », « apostolique », « évangélique », déclarations rangées parmi les protestants jusqu'en 1991. Cette classe comprend nécessairement aussi des dénominations non protestantes.

(4) Catégorie statistique qui confond l'Église orthodoxe des trois conciles et l'Église orthodoxe des sept conciles.

Sources : Recensement du Canada 1961; 1971; Statistique Canada 1981, 1991, 2001. Pourcentages de l'auteur ainsi que les chiffres sur les « chrétiens non inclus ailleurs » de 1981.

Tableau 2

Églises protestantes
Effectifs et taux de croissance comparés
(Canada et Québec, 1971-2001)

	1971		2001		Taux de croissance	
Églises	Canada	Québec	Canada	Québec	Canada	Québec
Anglicane	2 543 180	181 875	2 035 500	85 475	- 20,0	- 53,0
Unie	3 768 800	176 825	2 839 125	52 950	- 24,7	- 70,0
Presbytérienne	872 335	51 785	409 830	8 770	- 53,1	- 83,1
Luthérienne	715 740	23 840	606 590	9 635	- 15,2	- 59,5
Baptiste	667 245	37 820	729 470	35 455	9,3	- 6,3
Pentecôtiste	220 390	8 540	369 475	22 675	67,6	165,5
Témoins de Jéhovah	174 810	17 130	154 750	29 040	- 11,5	69,5
Adventiste	28 590	750	62 880	6 690	119,9	792,0
Mormons	66 635	885	101 805	4 420	52,7	399,4

Source: Recensement du Canada, 1971, cat. 92-735; Statistique Canada, n° 97F0022XCB2001001.

Tableau 3

Nombre et pourcentages de francophones dans certaines Églises protestantes (1941-1991)

Églises	Origine française				Langue maternelle française*			
	1941		1971**		1991		2001	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Anglicane	5 742	6,1	10 070	5,5	2 195	2,2	2 915	5,9
Unie	4 453	4,4	41 300	23,3	3 170	5,1	4 375	9,9
Presbytérienne	1 854	3,3	3 640	7,0	930	4,9	455	6,4
Autres réformées					180	35,6		
Luthérienne	126	1,7	970	4,0	460	4,2	1 020	11,8
Armée du Salut	130	11,9	1 650	40,9	290	32,7		
Baptiste	1 386	11,2	22 690	59,9	15 070	54,7	19 420	54,7
Pentecôtiste	428	17,7	2 310	27,0	15 200	52,4	10 005	60,7
Missionnaire évan.							5 180	68,4
Adventiste	104	10,8					2 430	36,3
Mormons	2				1 525	43,6	2 235	50,5
Mennonite	4		215	33,0	1 050	63,4	210	49,4
Évangélique	239	24,0						
Alliance							75	23,8
Protestante, autre	491		13 145		38 640	33,8	16 565	25,8
Témoins de Jéhovah*	93	68,4			23 125	69,1	19 940	68,6
Total	**15 052**	**4,3**	**82 845**	**17,1**	**101 835**	**25.5**	**84 825**	
« Autres »***			13 145	30,1				

* « Étudiants de la Bible » en 1941.

** Certains chiffres élevés de l'année 1971 sont mis en doute même par les premiers intéressés.

*** Plus souvent qu'autrement (surtout en 1971), cette classe comprend des dénominations protestantes.

Sources : Recensements canadiens / Statistique Canada, 1941, 1971, 1991, 2001.

Mise en garde : les données de 1941 et 1971 portent sur l'origine ethnique française et celles de 1991 et de 2001 sur la langue française. La comparaion convient toutefois pour esquisser une tendance.

Tableau 4

Progressions des religions non chrétiennes (Québec, 1941-2001)

	1941	1951	1961	1971	1981	1991	2001
Juifs	66 277	82 701	104 727	110 885	102 355	97 735	89 920
Musulmans	*250*	*200-250*	*700-800*	*3000-3500*	12 120	44 930	108 620
Bouddhistes		378	548	1 130	12 000	31 640	41 375
Confucianistes	1 410*	263	385	365	235	80	*?*
Hindous	*p*	*25*	*60*	*1 450*	6 695	14 120	24 530
Sikhs	—	*0?*	*40-50*	*550*	1 785	4 525	8 220
Baha'is	—	—	—	—	645	1 185	1 155
Taoïstes	*p*	*p*	*p*	*25*	55	95	375
Jaïnes	—	—	—	*50*	*60*	100	120
Zoroastriens	—	—	—	*100*	*150*	270	185
Shintoïstes	—	—	—	—	*?*	25	80
Caodaistes	—	—	—	—	*p*	*150*	*200*
Leng Dong	—	—	—	—	*p*	*50*	*70*
Falun Dafa	—	—	—	—	—	*?*	*150*
Autres asiatiques					800	570	*1 315*
TOTAL	67 900	83 200	107 000	120 000	136 900	195 525	276 395
			2.0%	1.9%	2,1%	2,8%	3.8%
Total sans juifs			*ca 2000*	*6000-8000*	34 335	97 540	186 095
					0,5%	1,4%	2,6%

* Au recensement de 1941, bouddhistes et confucianistes ont été réunis dans la même catégorie. Selon nos calculs, le nombre de bouddhistes devait se situer autour de 110.

— : absence présumée;

p : présence minime présumée.

Sources : Recensements du Canada et Statistique Canada, 1961 à 2001 (en italique: nos estimés).

Chapitre 2

TENDANCES RÉCENTES :
PROGRESSION ET DÉCLIN DES RELIGIONS
EN REGARD DE L'ÂGE ET DU SEXE

Introduction

Le présent chapitre continue d'analyser l'évolution du paysage religieux québécois en s'attardant cette fois aux dernières tendances observées depuis le début des années 1990 (tableaux 1 et 2 en annexe)[175]. Nous mesurerons le poids démographique qu'ont diversement les femmes au sein des groupes religieux (tableau 3 en annexe) et examinerons la question de l'âge relatif au sein des familles religieuses, celles-ci étant éventuellement plus jeunes ou plus vieilles que la moyenne (tableau 4 en annexe).

2.1 Les Québécois sans appartenance confessionnelle

Dans le paysage religieux québécois, la progression continue de la désaffiliation confessionnelle observée depuis près de quarante ans est sans conteste le phénomène le plus spectaculaire, tant par sa signification sociologique que par ses impacts démographiques sur les Églises catholique romaine et protestantes. De 1991 à 2001, 149 290 personnes se sont ajoutées au nombre de ceux qui se disent « sans appartenance religieuse ».

---

[175] Les chiffres commentés ici se basent sur les données de Statistique Canada à partir des recensements de 1991 et de 2001.

En 1991, on remarque que seulement les deux tiers des gens sans appartenance confessionnelle sont francophones, ce qui implique une surreprésentation des anglophones (15,2 %) par rapport à leur poids démographique, mais également, inopinément, des Chinois (voir 2.10 Le cas des Chinois, page 191). En 2001, les défections sont, toutes proportions gardées, toujours plus importantes au sein des anglophones (10,9 %) que chez les francophones (4,6 %).

Il faut se garder de croire que les premiers intéressés sont devenus pour autant agnostiques. Dans le lot, on en trouve même qui se disent « chrétiens au fond d'eux-mêmes » : soit qu'ils prennent leurs distances vis-à-vis de leur Église d'origine, soit qu'ils refusent de reconnaître la supériorité d'une Église sur une autre. C'est ici aussi qu'il faut chercher la plupart de ceux qui cheminent à travers une variété de mouvements spirituels plus ou moins rattachés à la nébuleuse du Nouvel Âge et qui en viennent à se constituer un système de croyance « à la carte ».

L'âge médian de ce groupe hétérogène est de 28,9 ans, soit dix ans de moins que celui de l'ensemble de la population québécoise. Quatre *baby-boomers* (45-65 ans) et huit adolescents et jeunes adultes (15-24 ans) sur cent se dissocient de toute religion. La tendance est là, mais on ne peut pas encore parler de mouvement de masse. La désaffiliation est peut-être plus importante que ce que les chiffres donnent à penser, considérant le fait que la question du recensement invitait à déclarer une religion même si on ne la pratiquait pas. À tout le moins, le libellé de la question du recensement invite à distinguer la pratique religieuse et l'identité confessionnelle.

Aujourd'hui plus que jamais, les femmes interrogent radicalement les institutions religieuses en regard de la reconnaissance de l'égalité entre les sexes et des droits des femmes. À cet égard, même si les femmes ont davantage de raisons de vouloir déserter les religions instituées que les hommes, celles-ci sont beaucoup moins tentées par la désaffiliation confessionnelle car elles ne représentent que 44,7 % de l'ensemble.

2.2 Les Églises catholiques

Malgré l'ampleur des désertions, le catholicisme progresse encore. Même si les pratiquants assidus forment la portion congrue de ceux qui se disent catholiques, il est clair que les catholiques nominaux continuent à s'identifier à la religion dans laquelle ils ont grandi. Il est vrai que l'on fréquente encore l'église pour les sacrements qui soulignent quelques grandes étapes de la vie (baptême, mariage, funérailles).

Si l'Église de Rome perd continuellement des fidèles, il reste que l'ensemble du monde catholique — qui n'est plus exclusivement romain — se renfloue par l'apport d'immigrants catholiques venus principalement d'Europe, d'Amérique latine et du Proche-Orient. Notons par ailleurs qu'avec l'élargissement de l'immigration au tiers-monde, la proportion de catholiques au sein de l'immigration générale s'est fortement rétrécie au cours des années. Parmi les immigrants vivant actuellement au Québec, 62,8 % de ceux qui sont arrivés avant 1961 sont catholiques (toutes Églises confondues). Cette part se réduit à 52,9 % dans la cohorte arrivée entre 1981 et 1990 et tombe aussi bas que 32,7 % dans la cohorte suivante. Cela ne doit toutefois pas faire perdre de vue qu'en termes démographiques, l'immigration catholique n'a jamais cessé d'être très importante : le Québec n'a jamais accueilli moins de 60 000 catholiques par décennie et en a reçu presque 80 000 dans la période 1991-2001.

La progression numérique du catholicisme est favorisée aussi par le développement de la demi-douzaine d'Églises catholiques orientales installées au Québec. Au total, le nombre de ces catholiques du Proche-Orient (Arabes et Arméniens) dépasse selon nos évaluations, les 40 000. Théoriquement, les Églises maronite et melchite doivent réunir les trois quarts des arabophones, certains ayant pu rejoindre des paroisses catholiques romaines. Il est par contre plus difficile d'évaluer le nombre de fidèles de l'Europe de l'Est membres d'Églises catholiques autres que romaine (indépendantes ou « uniates ») car plusieurs ont dû joindre les rangs de l'Église de Rome par commodité (proximité des églises paroissiales, etc.).

Cela dit, la communauté catholique romaine montre des signes de vieillissement rapide : de 1991 à 2001, la part du groupe des 45 ans et plus est passée de 31,8 % à 39,7 %.

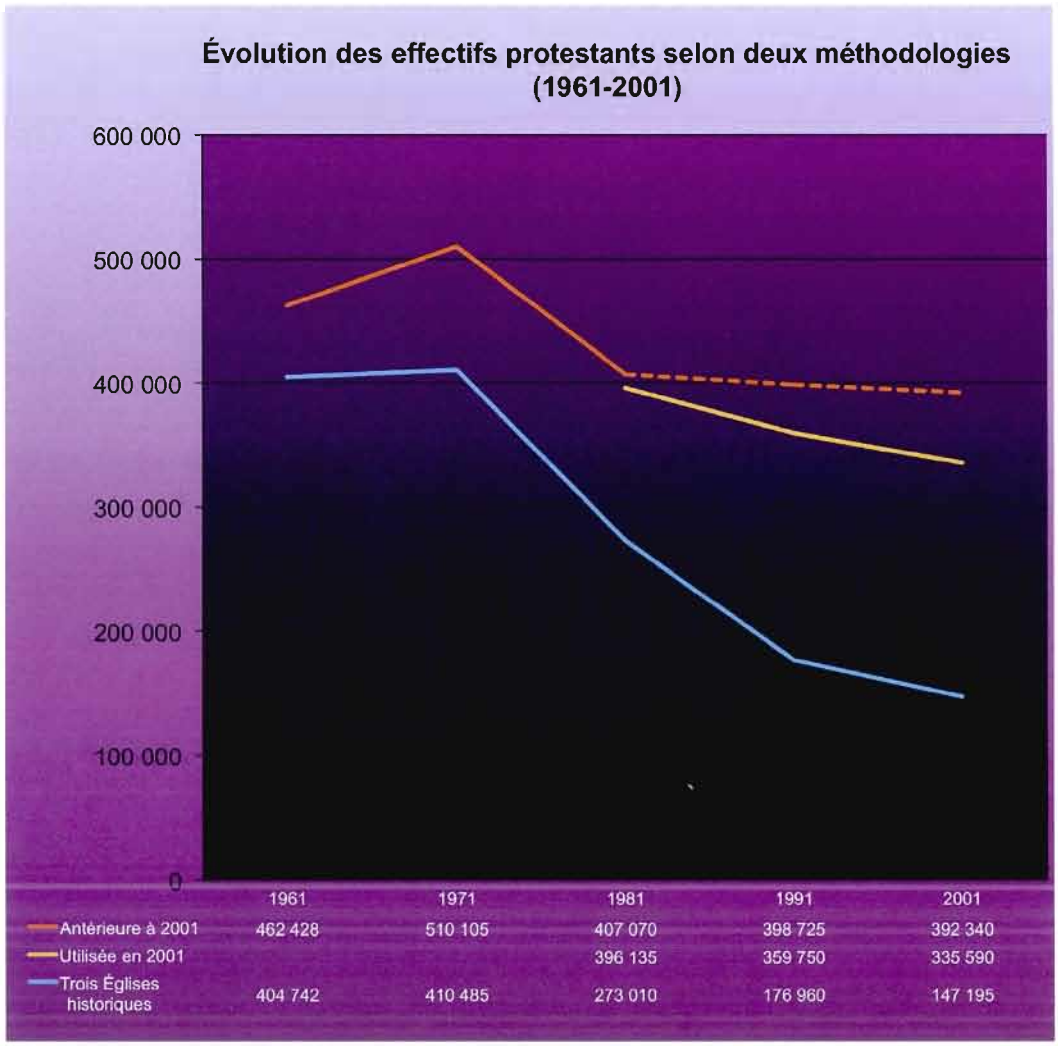
2.3 L'ensemble de la famille protestante

2.3.1 Tendances générales

Depuis 1991, la population protestante a subi une perte nette de 24 160 coreligionnaires. Les mouvements démographiques sous-jacents sont toutefois bien plus complexes que ne le laisse voir ce seul déficit tant les Églises gagnent et perdent des fidèles au gré des efforts de sollicitation, des prises de position sociales, de décisions confessionnelles suivant l'évolution des idées ou du succès relatif des nouvelles approches, tout cela ayant comme toile de fond le mouvement de sécularisation.

Si le déclin des grandes Églises traditionnelles est incontestable, la décroissance du protestantisme en général, tel que le révèlent les chiffres de Statistique Canada au recensement de 2001, apparaît exagérée pour des raisons méthodologiques puisque la création d'une nouvelle classe, celle des « Églises chrétiennes non incluses ailleurs » s'est faite à même la classe des Églises protestantes (voir partie I, chapitre 5, sections 5.2.2 à 5.2.5, pages 105-110). Or, comme plusieurs identités religieuses vraisemblablement protestantes, certes mal définies (« évangélique », « chrétien » « apostolique »), se retrouvent dans la nouvelle classe, on peut faire l'hypothèse que l'évolution démographique réelle du monde protestant se situe à mi-chemin entre les deux courbes tracées selon les options méthodologiques (voir figure, page suivante). Ainsi, en ce qui concerne la période des années 1981-2001, plutôt que de continuer à voir un fort déclin, il serait peut-être plus près de la réalité de parler d'immobilisme démographique.

Cela n'empêche que sous ces eaux immobiles se cachent beaucoup de mouvements imperceptibles à la surface du monde protestant pris globalement. Ces mouvements se laissent clairement voir sitôt que l'on compare l'évolution de l'ensemble des effectifs protestants avec le déclin global des trois grandes Églises historiques. Il apparaît en effet que les nouvelles Églises et dénominations, relevant en bonne partie de la mouvance évangélique, ne cessent de gagner du terrain.



	1961	1971	1981	1991	2001
Antérieure à 2001	462 428	510 105	407 070	398 725	392 340
Utilisée en 2001			396 135	359 750	335 590
Trois Églises historiques	404 742	410 485	273 010	176 960	147 195

Les conversions, les passages d'une Église protestante à l'autre et la nouvelle donne ethnique — immigrante et francophone — montrent que le monde protestant québécois est tout sauf immobile, ensemble de facteurs qui rendent l'étude du paysage protestant québécois passablement complexe.

Bien que les trois grandes Églises qui ont dominé l'histoire protestante canadienne, les Églises anglicane, unie et presbytérienne, connaissent un certain déclin à l'échelle canadienne, on remarque que le mouvement est plus rapide au Québec (voir tableau 2 en annexe). À l'inverse, la progression des principales confessions évangéliques (à l'exception des « pentecôtistes » qui *paraissent* décliner) est plus importante au Québec que dans le reste du Canada. À l'exception des adventistes, les dénominations protestantes de plus de 1 000 fidèles qui croissent toujours au Québec tendent à avoir des fidèles en majorité francophones.

2.3.2 Les Églises anglicane, unie et presbytérienne

Comme nous l'avons vu, en dix ans, les trois grandes Églises ont perdu chacune une dizaine de milliers de fidèles.

Du côté de l'Église presbytérienne, les données indiquent des pertes impressionnantes mais ces chiffres ont été remis en cause par les premiers intéressés car les statistiques internes de l'Église presbytérienne indiquent que les pertes sont de moitié moins importantes (voir partie I, 5.2.3, page 107). Les presbytériens font l'hypothèse que l'on est en face d'un biais d'ordre méthodologique.

En ce qui concerne l'Église anglicane et l'Église unie, malgré les lourdes pertes qu'elles ont connues depuis 1991, on n'en est plus à l'effondrement observé pendant les décennies 1970 et 1980. Le mouvement semble en effet chose du passé. L'hémorragie causée par les départs pour l'Ontario est jugulée en même temps que les effectifs paraissent se stabiliser autour d'un noyau dur de fidèles d'un certain âge.

De plus, selon l'opinion d'acteurs de la scène protestante, les défections en faveur des Églises évangéliques seraient maintenant compensées par des transferts qui se font dans le sens inverse. La décroissance n'en continue pas moins, mais à un tout autre rythme.

Les pertes des dix ou vingt dernières années paraissent davantage imputables au désengagement accéléré des jeunes. L'âge médian des fidèles se situe dans la quarantaine. Le groupe des 45 ans et plus représente 45,0 % des effectifs de l'Église anglicane et 52,7 % de ceux de l'Église unie. Comme on pouvait s'y attendre, le vieillissement est plus accusé au sein de l'Église presbytérienne où l'âge médian des membres approche la cinquantaine alors que 57,2 % d'entre eux ont plus de 44 ans.

Entre 1991 et 2001, seulement 3 000 immigrants ont rejoint l'une ou l'autre de ces trois Églises, ce qui n'a pas suffi à contrebalancer la tendance.

2.3.3 Les luthériens

Chez les luthériens, l'âge médian atteint un niveau record, soit 51,1 ans. La répartition des groupes d'âge présente plusieurs anomalies : à peine 18,5 % d'entre eux ont moins de 25 ans (moyenne québécoise : 31,1 %) et 24,2 % ont entre 25 et 44 ans (moyenne québécoise : 30,2 %). C'est que la communauté luthérienne est composée d'un large segment d'immigrants allemands, arrivés il y a plus de 35 ans, et dont plusieurs enfants anglicisés ont migré vers les autres provinces ou ont quitté pour d'autres Églises, ce qui, du coup, sape les effectifs de l'Église luthérienne.

2.3.4 Les Églises évangéliques

La mouvance évangélique a connu un incontestable succès au Québec en particulier pendant les années 1970 et 1980. Il est difficile d'en connaître l'ampleur réelle tant les dénominations se multiplient, celles des « Églises indépendantes », les plus petites et les plus nouvelles se retrouvant incluses dans la catégorie des Églises « protestantes autres » ou ailleurs. Les effectifs se sont constitués autour de Québécois d'origine française (convertis plus ou moins récents issus de l'Église catholique ou provenant des trois grandes Églises protestantes dans des proportions qui restent à établir) et d'un apport non négligeable d'immigrants.

À en croire les dernières données du recensement de 2001, l'ensemble du mouvement évangélique montre des signes de plafonnement depuis dix ans, comme ailleurs au Canada du reste. Si les effectifs baptistes et adventistes progressent encore, ceux des pentecôtistes, pour la première fois, reculent. En réalité, la croissance du mouvement devrait continuer[176] : c'est que l'association à une Église qui se dit explicitement « pentecôtiste » est à l'évidence souvent relayée par l'adhésion à une kyrielle de nouvelles dénominations et appellations, mais qui relèvent néanmoins du mouvement pentecôtiste ou pentecôtisant. Ainsi le mouvement ne cesse de s'élargir et de se diversifier tout en se balkanisant. C'est ainsi que la mouvance évangélique a donné naissance à maintes Églises dites « indépendantes », suivant en cela une tendance croissante. Certaines de celles-ci sont véritablement pentecôtistes alors que d'autres, par leur approche, pouraient être qualifiées de « pentecôtisantes ».

Dans ce contexte, les 8 000 fidèles récemment gagnés par l'Église baptiste constituent un fait d'autant plus notable qu'il a placé cette dernière au troisième rang des Églises

---

[176] À partir de ses propres données et informations, Richard Loughees est convaincu que les Églises pentecôtistes [ou pentecôtisantes] sont « de loin » les plus importantes au sein du monde évangélique et celles qui connaissent la plus grande croissance (communication personnelle). Cet avis est aussi partagé par les membres de *Direction chrétienne*, organisme qui élabore les listes les plus complètes sur les congrégations protestantes (de toutes appartenances) au Québec.

protestantes. Cela dit, la croissance des principales Églises évangéliques reste toujours beaucoup plus rapide au Québec que dans le reste du Canada.

Contrairement aux trois grandes Églises historiques, les Églises évangéliques continuent à faire le plein d'immigrants : les seules dénominations « baptiste », « pentecôtiste » et « adventiste » ont accueilli plus de 8 000 immigrants pendant la dernière décennie. L'âge médian des divers groupes est donc fort bas, oscillant entre 28 et 33 ans. L'Église missionnaire évangélique, de type méthodiste, connaît un développement atypique car elle recrute le gros de ses membres parmi les natifs francophones du Québec.

2.3.5 Aux marges du monde protestant

Considérés comme étant en dehors du monde protestant, voire chrétien, les Témoins de Jéhovah n'appartiennent pas à la mouvance évangélique, mais ils recrutent dans les mêmes milieux ethnoculturels et sociaux — en partie liés à l'immigration des Antilles et de l'Amérique latine. Après avoir connu une forte montée dans les années 1980, ceux-ci voient, pour la première fois de leur histoire récente, leurs effectifs reculer. Ceux-ci gagnent des adeptes auprès des Québécois d'origine européenne comme d'ailleurs les mormons (Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours) qui représentent, respectivement, sept et huit fidèles sur dix.

2.3.6 Le poids des femmes dans le monde protestant

Au sein de presque toutes les confessions protestantes, la représentation féminine est plus élevée que dans la moyenne québécoise (voir tableau 3 en annexe). Parmi d'autres éléments à prendre en considération, on ne peut pas éluder le fait que l'immigration antillaise (et, dans une moindre proportion, latino-américaine), qui est en bonne partie protestante, est franchement dominée par les femmes (autour

de 57 %). On ne pourra donc pas, surtout chez les immigrantes, présumer de la « popularité » de telle ou telle confession sur ces bases. Pour valider une telle chose, il faudrait, en autres, comparer avec la nouvelle génération.

Les déterminations démographiques mises à part, il est frappant de constater que cette légère prépondérance féminine se retrouve au sein d'Églises diamétralement opposées à l'intérieur du spectre des positions sociales et religieuses : les femmes représentent entre 53 % et 56 % des effectifs des plus importantes Églises évangéliques (notamment chez les pentecôtistes et les adventistes), de l'Église unie[177] ainsi que des Témoins de Jéhovah. C'est dire que l'on retrouve une forte présence féminine autant dans l'Église unie, connue pour ses positions libérales, que dans les mouvements évangéliques — réputés plus conservateurs — bien qu'il y existe un évangélisme libéral.

Si l'atténuation des rapports hiérarchiques en milieu évangélique est certainement à considérer, on ne peut pas nier que les femmes jouent souvent un rôle central au sein des Églises pentecôtisantes. Qu'elles soient libérales ou conservatrices, on relève également que les Églises dans lesquelles les femmes prédominent sont souvent celles qui donnent un large espace au témoignage expérientiel plutôt qu'aux discussions et interprétations théologiques.

Évidemment, bien d'autres facteurs favorisant tel type d'Église plutôt que tel autre sont à prendre en compte telles les formes différenciées d'action communautaire, les positions sociales et doctrinales, la rôle — grand ou inexistant— des femmes dans l'enseignement religieux (écoles du dimanche), sans oublier l'accès — fort inégal d'une Église à l'autre, mais néanmoins montant — des femmes au ministère.

[177] L'Église unie a commencé à ordonner des femmes dès 1936. L'Église anglicane du Canada a suivi en 1974.

2.4 Les Églises orthodoxes des sept conciles

Bien que les chiffres du recensement de 2001 indiquent que les effectifs de l'Église orthodoxe grecque diminuent par rapport à ceux de 1991, les pertes sont en partie dues à des changements d'ordre méthodologique (voir partie I, 5.2.6, page 111)[178]. Grâce au poids de la communauté grecque dont les temps forts migratoires sont un peu derrière elle, l'Église orthodoxe grecque n'en continue pas moins de largement dominer le paysage orthodoxe des sept conciles en regroupant près des deux tiers des fidèles appartenant à l'une ou l'autre des Églises des sept conciles.

Depuis 1991, l'immigration nouvelle des pays de l'Europe de l'Est, en particulier de Roumanie et de Russie, a pris le relais de l'immigration grecque. Son accélération fulgurante favorise la croissance de l'Église orthodoxe russe hors frontières, de l'Église orthodoxe roumaine et de l'Église orthodoxe serbe, ce que l'ambiguïté des chiffres de Statistique Canada ne laisse pas voir. De son côté, l'Église orthodoxe d'Antioche dont le développement s'appuie sur l'immigration du Proche-Orient arabe paraît plafonner depuis dix ans.

Autour de son cœur grec, la communauté orthodoxe ancienne, constituée d'Ukrainiens et de Russes majoritairement nés au pays, se voit totalement renouvelée par l'arrivée des Roumains et d'une nouvelle génération de Russes.

Si l'âge médian des orthodoxes grecs est presque celui de la population québécoise, les orthodoxes ukrainiens et roumains connaissent des situations opposées : 57,7 % des premiers ont 45 ans ou plus alors que 62,3 % des seconds ont moins de 45 ans.

---

[178] Compte tenu des problèmes que pose la classe statistique dite « orthodoxe » (voir partie I, 5.2.6, p. 111-114), il est impossible de présenter de façon assurée quelque donnée que soit (nombre ou pourcentage) à propos de l'une ou l'autre des Églises qui s'identifient comme « orthodoxes ». Seules les données qui concernent l'Église orthodoxe grecque sont plausibles.

Dans ces communautés ethnoconfessionnelles où les immigrants sont le plus souvent majoritaires, l'écart hommes-femmes se normalise rapidement, bien que les femmes russes soient actuellement surreprésentées.

2.5 Les Églises orthodoxes des trois conciles

Encore une fois, à cause du problème de classification que cet ensemble distinct d'Églises rencontre dans le monde des statistiques canadiennes, les chiffres officiels de 1991 et de 2001 n'ont guère d'intérêt. Au contraire de ce que ces derniers laissent croire, les recoupements (voir partie I, section 5.2.6, tableau 3, page 113) assurent qu'ensemble l'Église orthodoxe arménienne en Amérique du Nord et l'Église arménienne apostolique rassemblent sûrement plus de 11 000 fidèles en 2001[179], ce qui témoigne d'un léger progrès.

La progression substantielle de l'Église orthodoxe copte et de l'Église orthodoxe syrienne ne laisse non plus de doute. Les femmes sont sensiblement plus nombreuses que les hommes au sein de la dernière Église.

2.6 Les Juifs

Depuis 1991, le Québec a perdu 7 815 Juifs et ce, malgré l'apport de 4 320 immigrants. Visiblement, l'Ontario attire encore les Ashkénazes anglophones bien que l'on soit désormais loin de la situation qui prévalait dans les années 1975-1985. De plus, quelques milliers de Juifs montréalais (et torontois) sont partis à l'étranger (Israël, États-Unis).

---

[179] À côté des fidèles orthodoxes qui se disent, bien sûr, « Arméniens », les recoupements font découvrir qu'en 1991, près d'un millier d'individus se disant « Libanais » ou « Syriens » ont l'arménien comme langue maternelle. Voir *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 627 (voir note n° 63).

Parmi les principales causes de ce déclin, il faut maintenant considérer l'accélération de la mortalité par le biais du vieillissement de la communauté. En 2001, 21,9 % de ses membres ont plus de 65 ans (contre 12,3 % pour l'ensemble du Québec). De plus, lorsque l'un des parents meurt, les enfants installés à Toronto viennent chercher le parent survivant, ce qui augmente les pertes. Quant au groupe des 25 à 44 ans, sa part se limite à 21,4 % (moyenne québécoise : 30,2 %). Cette dynamique fait grimper l'âge médian de la population juive à 42,5 ans. Ces caractéristiques démographiques seraient plus accentuées n'eut été de l'apport décisif des Sépharades francophones qui doivent maintenant constituer le quart de la communauté.

2.7 Les musulmans

Entre 1991 et 2001, 55 210 musulmans se sont installés au Québec. C'est plus que ce que l'on a pu en accueillir pendant toutes les périodes antérieures ensemble. À 141,7 %, le taux de croissance de la communauté musulmane dépasse celui de n'importe quelle autre grande famille religieuse. La moitié de cette dernière cohorte d'immigrants est constituée de Maghrébins, mais cela ne doit pas faire oublier que cet essor remarquable de la communauté est aussi tributaire de l'immigration issue d'une soixantaine de pays.

La part des musulmans au sein de l'immigration totale a fait un bond spectaculaire, grimpant de 4,9 % à 22,5 %. Cette évolution récente résulte en bonne partie des entreprises menées par le gouvernement du Québec pour aller chercher dans des pays ciblés des immigrants qualifiés sur le plan professionnel, déjà rompus au français et disposés à s'enraciner au Québec.

Au recensement de 2001, l'islam devance le judaïsme comme première tradition religieuse non chrétienne. Ce n'est toutefois pas, comme on a pu le dire dans les médias, « la seconde religion au Québec devant l'anglicanisme » puisque pour maintenir la comparaison, on devrait, comme on l'a fait pour le protestantisme,

distinguer les grandes branches de l'islam, en l'occurrence, les sunnites et les divers groupes chiites. Plus des trois quarts des musulmans sont maintenant sunnites, un effet de l'immigration maghrébine qui est exclusivement sunnite (voir partie IV, chapitre 5).

Le groupe des moins de 25 ans représente 44,3 % de la population musulmane et celui des 25 à 44 ans 40,2 %. C'est dire à quel point la communauté est caractérisée par sa jeunesse. L'âge médian de ses membres n'est que de 28,2 ans, un des plus bas que l'on puisse trouver. Par ailleurs, comme la disproportion en défaveur des femmes s'est rétrécie depuis dix ans, leur part étant passée de 40,1 % à 44,9 %, cela préfigure sans doute un accroissement sensible des natalités.

2.8 Les hindous et les sikhs

Par le biais de l'immigration, les communautés hindoue et sikh ont connu ces dernières années une croissance inhabituelle : 40,1 % des hindous et 43 % des sikhs sont arrivés dans la seule période 1991-2001. La part des hindous dans l'ensemble de l'immigration, qui n'était que de 1,5 % en 1991, s'élève à 4 % dix ans plus tard. À peine un sikh sur cinq est né au Canada : près des deux tiers des membres de la communauté sont des immigrants et 13,1 % des résidents permanents, ce dernier pourcentage étant exceptionnel. Ce changement de rythme de l'immigration indienne et sri-lankaise est assez inattendu puisque jusqu'à tout récemment, les hindous et sikhs, le plus souvent originaires de pays du Commonwealth, n'étaient guère portés à s'établir au-delà des provinces anglophones. Au Québec, l'essor récent de la communauté hindoue est en bonne partie dû à l'immigration tamoule sri-lankaise qui pèse plus lourd qu'ailleurs au Canada.

La communauté hindoue est marquée par sa composante jeune : 38,6 % de ses membres n'ont pas 25 ans et seulement 22,9 % ont plus de 44 ans. La situation est analogue chez les sikhs dont l'âge médian, comme celui des hindous, n'est que de

trente ans. Contrairement aux autres communautés orientales, la sous-représentation des femmes au sein de la communauté sikhe n'a pas évolué depuis dix ans.

2.9 Les bouddhistes

Entre 1991 et 2001, la part des immigrants bouddhistes au sein de l'immigration totale a glissé de 4,2 % à 3 %. Seulement le quart de ces immigrants se sont installés pendant cette période. Le taux de croissance de la communauté bouddhiste est de 30,8 %, ce qui est plutôt bas pour une communauté orientale (voir tableau 2 en annexe). Or, ce taux s'élève à 83,8 % à l'échelle canadienne, ce qui indique que le Québec n'est pas allé chercher sa juste part d'immigrants du Vietnam, du Cambodge et du Laos qui continuent d'affluer en nombre en Ontario et dans l'ouest du Canada. Aussi, le Québec devrait prêter attention à ses immigrants vietnamiens dont l'enracinement montre quelques signes d'indécision depuis peu.

Comme l'immigration bouddhiste des années 1975-1990 était marquée par l'apport massif des réfugiés indochinois partis en famille ou réunis par la suite, on comprend pourquoi la proportion hommes-femmes est à peu près égale chez les bouddhistes contrairement aux autres communautés orientales où les hommes constituent les pionniers de l'immigration.

Avec la décélération de l'immigration indochinoise, la communauté bouddhiste est renflouée par un moins grand nombre de jeunes arrivants que par les décennies passées de sorte qu'elle vieillit plus rapidement que les autres communautés orientales : l'âge médian de ses membres a atteint 36,2 ans et le tiers d'entre eux ont 45 ans ou plus.

2.10 Le cas des Chinois

Depuis les années 1990, l'immigration chinoise dépasse l'immigration vietnamienne. Son impact démographique au sein des effectifs proprement bouddhistes est toutefois beaucoup moins important que celui des Vietnamiens puisque ce n'est que la minorité qui s'identifie comme « bouddhiste », la majorité ne s'associant à aucune tradition religieuse spécifique.

En effet, c'est la moitié des Chinois, soit 32 000 personnes, qui se dit « sans religion ». Il est vrai que les Chinois totalement sécularisés ne sont sûrement pas rares parmi les immigrants arrivés récemment de Chine populaire, mais cela ne peut expliquer toutes les situations. On peut penser qu'une large part des Chinois ont une pratique religieuse qui relève du *san jiao* (« les trois enseignements »), système pluraliste qui combine des éléments bouddhistes, taoïstes et confucianistes. Comme les Chinois ne peuvent réduire leur pratique à l'une ou l'autre de ces trois religions, ils n'ont souvent d'autres choix que de se dire « sans appartenance religieuse » lors des recensements. Il n'est pas dit non plus que les Chinois, les Vietnamiens et les Japonais qui se disent « bouddhistes » aient une pratique exclusive.

2.11 Conclusion

De façon générale, le poids relatif des femmes au sein des différentes religions a beaucoup plus à voir avec les dynamiques migratoires (certes flanquées de quelques contingences socioculturelles impliquant les femmes) qu'avec la popularité de telle ou telle confession[180]. Il en va autrement avec la présence des jeunes (adolescents et

[180] La « popularité » relative auprès des femmes de tel ou tel groupe religieux pourrait théoriquement se mesurer, mais seulement à partir d'une étude statistique beaucoup plus fine, et ce, en comparant des populations comparables comme les natives du Québec francophones d'un certain groupe d'âge, des anglophones du même âge ou encore des groupes d'immigrantes ayant connu des parcours similaires et ainsi de suite.

jeunes adultes) dont l'importance numérique constitue un bon indice de la vitalité et de la popularité d'une religion donnée.

En ce qui a trait au déclin de certaines traditions religieuses, la défection des jeunes est à la fois un effet et une cause. Les religions qui ont du mal à se renouveler, à démontrer le bien-fondé de leurs positions ou à faire valoir leur pertinence sociale finissent par perdre leurs membres les plus jeunes. Or, lorsque ces désertions sont nombreuses, elles précipitent le mouvement de décroissance.

Il faut dire que le rétrécissement de la représentation de jeunes générations au sein des divers groupes religieux ne dépend pas que des seules défections car il faut tenir compte de la dénatalité qui affecte la population d'origine française ou britannique, catholique comme protestante, ainsi que les groupes ethniques d'origine européenne établis au Québec depuis plus d'une génération comme les Italiens, les Allemands (catholiques et luthériens), les Ukrainiens (catholiques et orthodoxes), sans oublier les Juifs.

Évidemment, l'immigration reste le plus important facteur de croissance confessionnelle, mais les jeunes adultes jouent également ici un rôle de premier plan puisqu'ils forment l'avant-garde des mouvements migratoires. C'est pourquoi les jeunes immigrants se retrouvent nombreux au sein des groupes religieux en pleine expansion comme les Églises catholiques orientales, la majorité des Églises orthodoxes, le judaïsme sépharade et l'ensemble des traditions orientales.

À l'inverse, hormis la dénatalité, l'émigration affecte négativement plusieurs Églises anglo-protestantes, l'Église luthérienne et le judaïsme ashkénaze.

Nonobstant la dénatalité, on voit les Églises chrétiennes subir les plus grandes pertes lorsque les deux principaux facteurs de désertion des jeunes se combinent, en l'occurrence la sécularisation (causée par un désintérêt des discours confessionnels

traditionnels) et l'émigration comme c'est le cas pour les trois grandes Églises protestantes.

Inversement, les religions qui connaissent les développements les plus dynamiques sont celles qui s'appuient à la fois sur l'immigration et sur les conversions. C'est le cas des Églises évangéliques dont l'essor relève tout autant de l'apport des jeunes immigrants que de celui des jeunes Québécois d'enracinement ancien. Certes, les conversions au bouddhisme ou à l'islam se font, là aussi, parmi les jeunes, mais ces derniers ne pèsent pas très lourd dans la masse des immigrants. Sans compter les apports de l'immigration — dont l'évolution reste aléatoire —, on peut s'attendre à ce que la plupart de ces divers groupes religieux progressent encore assez rapidement dans les prochaines années jusqu'à ce qu'ils soient à leur tour touchés par la dénatalité et la sécularisation des enfants d'immigrants.

Pour sa part, le catholicisme romain connaît une évolution complexe qui se situe un peu entre ces deux pôles extrêmes de décroissance et de croissance rapides car les désertions et la dénatalité sont en partie compensées par l'immigration en même temps que les jeunes franco-catholiques se désaffilient moins rapidement que les jeunes anglo-protestants.

Ainsi, sur fond d'évolution démographique générale, de mouvements migratoires et de débats socioreligieux, la croissance à long terme des traditions religieuses repose sur une forte présence des jeunes. À ce chapitre, le moins que l'on puisse dire, c'est que les diverses situations que l'on peut rencontrer sont contrastées.

Tableau 1

Églises chrétiennes de plus de 100 fidèles (Québec, 1991-2001)

	1991	2001
Églises catholiques		
Catholique romaine	5 855 980	5 930 380
Catholique ukrainienne	3 990	3 425
Catholique polonaise	100	55
Autres catholiques (1)	1 135	5 845
Total	**5 861 205**	**5 939 715**
(1) Jusqu'en 1991, les Églises catholiques orientales étaient rangées parmi les Églises orthodoxes.		
Églises protestantes		
Anglicane	96 065	85 475
Église Unie	62 035	52 950
Baptiste	27 505	35 455
Témoins de Jéhovah	33 420	29 040
Pentecôtiste	28 960	22 675
Luthérienne	10 700	9 635
Presbytérienne	18 865	8 770
Missionnaire évangélique (2)	4 045	7 570
Adventiste	4 780	6 690
Église de J-C des Saints des derniers jours	3 485	4 420
Methodiste n.i.a.	1 070	1 150
Unitarienne	1 365	1 135
Mission de l'Esprit Saint	1 195	765
Frères dans le Christ	920	585
Réformée, n.i.a.	360	555
Frères de Plymouth	735	470
Ménnonite	1 655	425
Armée du Salut	1 220	420
Église des disciples du Christ	335	370
Église de Dieu, n.d.a.	780	340
Alliance chrétienne et missionnaire	505	315
Église du Nazaréen	235	290
Apostolique nouvelle	210	240
Évangile de l'union	140	225

Tableau 1 (suite)

Églises de plus de 100 fidèles (1991 et 2001)	1991	2001
Chrétienne apostolique	1 085	180
Spiritualiste	210	180
Wesleyenne	155	145
Renouveau charismatique	15	115
Chrétienne réformée	150	115
Église méthodiste libre du Canada	80	100
Congrégation chrétienne	100	80
Église de Dieu mondiale	280	75
Églises répertoriées de moins de 100 fidèles	805	510
Non sectaire, intersectaire	330	485
Églises protestantes n.d.a. et « protestants »	56 550	64 040
Total	**359 750**	**335 595**
Églises orthodoxes (3)		
Orthodoxe grecque	53 940	50 020
Orthodoxe arménienne*	7 340	4 935
Orthodoxe russe	1 020	2 185
Orthodoxe copte*	1 740	2 010
Orthodoxe d'Antioche	1 645	1 050
Orthodoxe ukrainienne	1 315	985
Orthodoxe serbe	365	920
Orthodoxe roumaine	545	665
Orthodoxes non incluses ailleurs**	21 370	37 600
Total	**89 285**	**100 370**

Sources : Statistique Canada, 2001, tableaux 970022XCB01001 et 970022XCB01002

(2) Addition des effectifs de l'Église missionnaire et de l'Église évangélique avant la fusion.

(3) Sauf exceptions, les Églises listées appartiennent à l'orthodoxie des sept conciles (ou byzantine). Les autres (*) appartiennent au groupe des Églises orthodoxes des trois conciles.

** Cette catégorie mêle *de facto* des fidèles de l'orthodoxie des trois conciles et de l'orthodoxie des sept conciles.

Tableau 2

Taux de croissance de certaines Églises chrétiennes et religions (Québec, Canada, 1991-2001)

	Canada	Québec
Catholique romaine	4,8	1,3
Catholique ukrainienne	- 1,7	- 14,1
Anglicane	- 7,0	- 11,0
Église Unie	- 8,2	- 14,6
Baptiste	10,2	28,9
Témoins de Jéhovah	- 8,0	-13,1
Pentecôtiste	- 15,3	-21,7
Luthérienne	- 4,7	- 9,9
Presbytérienne	- 35,6	- 53,5
Église missionnaire évangélique	48,4	87,2
Adventiste	20,1	40,0
É. de J-C des Saints des derniers jours	8,4	26,8
Unitarienne	5,7	- 16,8
Orthodoxe grecque	- 3,3	- 4,0
Orthodoxe russe	135,8	113,7
Orthodoxe d'Antioche	71,6	- 4,8
Orthodoxe arménienne	6,4	- 23,5
Orthodoxe copte	104,8	15,2
Confessions chrétiennes n.i.a*	121,1	45,6
Islam	128,9	141,8
Judaïsme	3,7	- 8,0
Bouddhisme	83,8	30,8
Hindouisme	89,3	73,7
Sikhisme	88,8	81,7
Foi baha'i	22,3	- 2,9
Sans appartenance religieuse	44,2	57,2
Population totale	**9,8**	**4,6**

* Non incluses ailleurs.

Sources : Statistique Canada, 2001, tableaux 970022XCB01001 et 970022XCB01002 ; 1991, tableau 1, no. 93-319. Calculs de l'auteur.

Tableau 3

Pourcentage de femmes au sein des Églises chrétiennes et religions de plus de 1 000 fidèles (Québec, 1991-2001)

	1991	2001
Catholique romaine	51,2	51,4
Catholique ukrainienne	52,1	54,1
Catholiques, total	**51,2**	**51,5**
Anglicane	52,9	52,2
Église Unie	53,6	53,9
Baptiste	52,8	53,5
Témoins de Jéhovah	54,4	54,6
Pentecôtiste	53,4	54,0
Luthériens	51,3	51,4
Presbytérienne	53,0	53,3
Église missionnaire évangélique	46,7	52,0
Adventiste	55,5	56,1
Église des Saints des Derniers Jours	52,6	50,7
Unitarienne	51,6	60,3
Protestantes total	**52,6**	**53,0**
Orthodoxe grecque	49,1	50,2
Orthodoxe russe	51,4	54,4
Orthodoxe d'Antioche	46,6	51,7
Orthodoxe ukrainienne	54,5	49,7
Orthodoxe arménienne*	48,7	49,7
Orthodoxe copte*	48,7	49,3
Orthodoxes, total	**48,5**	**49,8**
Chrétienne non inclus ailleurs	**49,4**	**50,4**
Musulmans	**40,1**	**45,0**
Juifs	**51,6**	**51,2**
Bouddhistes	**49,2**	**50,4**
Hindous	**46,0**	**47,3**
Sikhs	**44,6**	**44,4**
Foi baha'i	**47,4**	**47,6**
Sans appartenance religieuse	**44,3**	**44,8**
Population totale	**50,8**	**50,9**

* Églises orthodoxes des trois conciles

Tableau 4

Âge médian dans certaines Églises chrétiennes et religions (Québec et Canada, 1991-2001)

	Canada	Québec
Catholique romaine	37,8	39,4
Catholique ukrainienne	45,0	49,7
Anglicane	43,8	41,5
Église Unie	44,1	46,7
Baptiste	39,3	33,1
Témoins de Jéhovah	38,7	37,6
Pentecôtiste	33,5	30,7
Luthérienne	43,3	51,1
Presbytérienne	46,0	49,7
Église missionnaire évangélique	35,2	34,4
Adventiste	35,5	28,7
Mormons	28,7	25,7
Orthodoxe grecque	40,7	38,2
Chrétienne non incluses ailleurs	30,2	31,9
Islam	28,1	28,2
Judaïsme	41,5	42,5
Bouddhisme	38,0	36,2
Hindouisme	31,9	30,7
Sikhisme	29,7	30,8
Sans appartenance religieuse	31,1	28,4
Population totale	**37,3**	**38,4**

Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0024XIF2001015.

Chapitre 3

LES APPARTENANCES CONFESSIONNELLES DES JEUNES DANS LE CONTEXTE DES NOUVEAUX DÉFIS DE L'ÉCOLE MONTRÉALAISE

Introduction

Les années 2006 à 2008 auront été particulièrement mouvementées en matière d'actualité religieuse, en particulier dans le monde scolaire, le tout commençant par la réaction populaire au jugement de la Cour suprême sur la question du kirpan. Depuis, les objets de débat associés à la diversité religieuse continuent de se succéder et de se confondre. Paradoxalement, les controverses médiatisées donnent parfois l'impression que les minorités non chrétiennes sont devenues inopinément importantes en même temps que l'on semble tenir souvent pour acquis le fait que les croyants, toutes religions confondues, sont réduits à la portion congrue dans la société et, à plus forte raison, chez les jeunes d'âge scolaire. Mais au fait, quel est l'état actuel des appartenances confessionnelles des jeunes de moins de 15 ans de la région de Montréal (îles et couronne immédiate)? Évidemment, si les chiffres de Statistique Canada permettent d'esquisser un portrait des appartenances religieuses des jeunes, ils ne peuvent rien nous dire des convictions profondes de ces derniers ou de leurs interrogations.

3.1 Le poids des jeunes au sein des confessions

En 2001, 18,3 % de la population de la région montréalaise est constituée de jeunes âgés entre 0 et 14 ans. Tout près de cette moyenne, la proportion de jeunes

appartenant à la même tranche d'âge atteint 17,4 % chez les catholiques et 19,2 % chez les juifs.

Naturellement, la proportion de jeunes est sensiblement plus importante au sein des confessions marquées par l'apport d'immigrants récents : les familles comptent un peu plus d'enfants et les personnes de plus de quarante ans sont moins nombreuses à avoir immigré. C'est au sein de la communauté musulmane que l'on trouve la plus grande part de jeunes, soit 29,2 %. De la même façon, un quart au moins des effectifs adventistes, pentecôtistes et hindous est constitué de jeunes de moins de quinze ans.

À cause du vieillissement de la frange immigrante parmi les bouddhistes ainsi que des conversions au christianisme qui se sont produites au sein de quelques groupes ethniques, les jeunes sont moins nombreux en proportion, leur représentation se limitant à 17,5 %. Il est vrai en même temps que les conversions en faveur du bouddhisme se font tard à l'âge adulte (voir partie III, chapitre 6, page 333).

Les Églises pentecôtistes, adventistes, baptistes et plusieurs autres Églises de la mouvance évangélique, davantage alimentées par l'immigration récente, comptent en leurs rangs beaucoup plus de jeunes que les autres Églises protestantes fréquentées par les Québécois d'origine britannique. Les moins de quinze ans occupent en effet une portion congrue au sein des effectifs des Églises unie, anglicane, luthérienne et presbytérienne, soit entre 10 % et 15 %. De plus, ces dernières Églises ont été davantage affectées par l'émigration des jeunes adultes dans les années 1975-1985, par la défection de fidèles, sans doute en faveur de quelques Églises évangéliques ainsi que par le mouvement de désaffiliation confessionnelle, ce dernier phénomène étant un peu plus accusé en milieu anglo-protestant.

Ironiquement, la réunion de ces deux groupes d'Églises fait en sorte que le poids des jeunes dans l'ensemble du monde protestant correspond à la moyenne québécoise.

3.2 La part des non chrétiens parmi les jeunes

Dans la région de Montréal, 9,5 % des jeunes de moins de 15 ans sont affiliés à une foi qui n'est pas chrétienne. Dans le groupe, 4,5 % sont musulmans et 2,8 % sont juifs. Les jeunes bouddhistes et hindous représentent à peine un enfant montréalais sur cent (voir le tableau en annexe). Cette proportion de jeunes non chrétiens pourra apparaître plus basse que prévue entre autres parce que ce pourcentage moyen aplanit le fait que les juifs, musulmans, bouddhistes, hindous et sikhs sont un peu plus concentrés dans certains quartiers (Saint-Laurent, Côte-des-Neiges, Parc-Extension, etc.), une réalité locale qui n'est pas sans créer un effet d'amplification dans les perceptions. Notons que ces derniers secteurs ne se posent pas comme des enclaves réservées à une seule minorité ethnoreligieuse. Au vrai, ces quartiers sont multiethniques et multiconfessionnels, un phénomène typiquement montréalais.

Le poids des minorités non chrétiennes dans la région montréalaise apparaît cependant vraiment faible dès lors qu'on le compare avec la situation torontoise, où 21,1 % des jeunes sont affiliés à une tradition religieuse orientale.

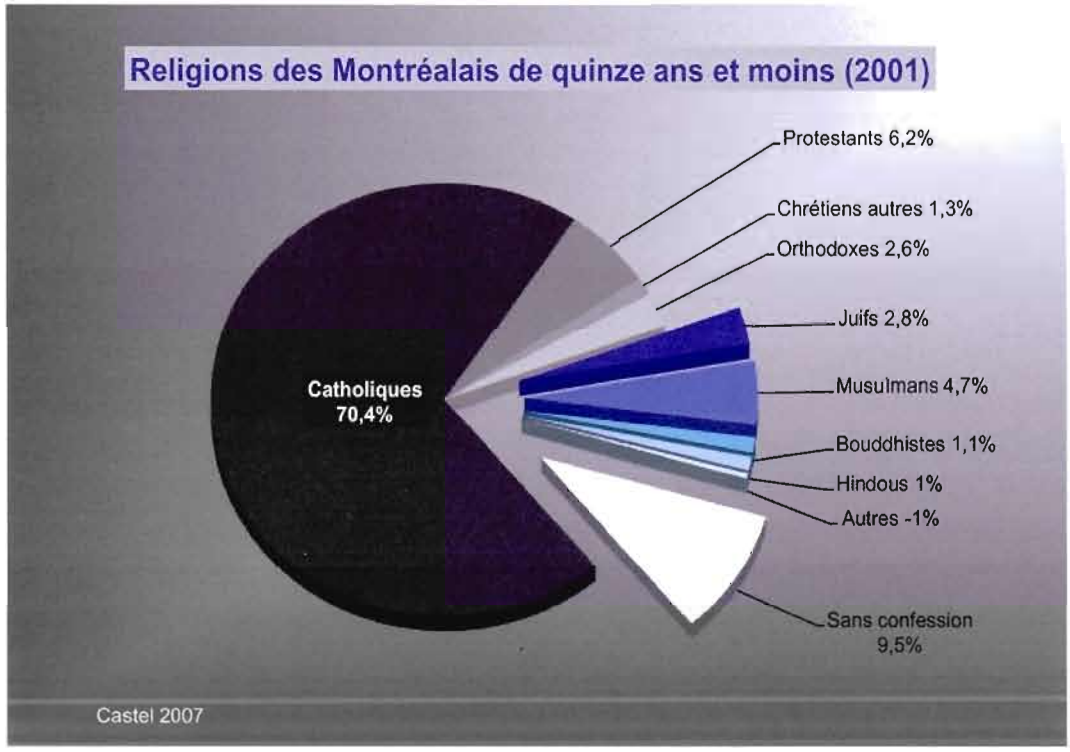
Cela dit, contre toute attente peut-être, il demeure qu'à Montréal, 80,6 % des enfants de 14 ans et moins sont chrétiens, et catholiques à 70,4 %.

3.3 Les jeunes sans affiliation religieuse

Le recul spectaculaire de la pratique religieuse observé depuis trois ou quatre décennies est un phénomène qui ne manque pas de se poursuivre au sein de la génération des enfants d'âge scolaire. Il reste que les données de recensements font donc découvrir que 90,5 % des jeunes de moins de quinze ans sont associés par leurs parents à une tradition religieuse, qu'elle soit chrétienne ou non (voir la figure

suivante)[181]. C'est dire que moins d'un enfant sur dix (9,5 %) n'est affilié à aucune confession. C'est une part non négligeable certes, mais qui est tout de même assez loin de ce que l'on aurait pu anticiper si l'on se fie au très faible taux de pratique. Ainsi est-on en mesure de dire que la proportion des jeunes sans affiliation confessionnelle est à peine supérieure à celle de leurs parents puisque 8,3 % des Montréalais âgés entre 25 et 44 ans ne s'associent à aucune religion.

On pourra bien sûr interroger le sens de ces données, mais on peut quand même affirmer que ces jeunes sans appartenance religieuse ne sont pas pour autant des athées, le nombre de ces derniers n'atteignant pas les deux cents dans toute la région de Montréal.



Statistique Canada, 2001, tableau 97F002XCB2001002.

[181] Les questionnaires des recensements sont remplis par les parents. Les réponses ne sont certes pas celles des enfants, mais disent certainement quelque chose de la position des parents.

3.4 Les parents et l'identité confessionnelle de leurs enfants

Les chiffres semblent indiquer qu'au recensement de 2001, la grande majorité des répondants, en l'occurrence des adultes, « même s'ils ne sont pas pratiquants » (comme le demandait le questionnaire du recensement), continuent à s'identifier à la tradition religieuse dans laquelle ils sont nés.

Il est cependant clair que les recensés établissent une nette distinction entre l'identité religieuse et l'adhésion formelle à une institution ou à une autorité confessionnelle. En dépit de l'effondrement de la pratique religieuse, lié en bonne partie à la désaffection des institutions, il faut considérer l'hypothèse qu'un certain nombre de gens gardent le besoin de s'ancrer, malgré tout, dans une tradition religieuse (ne serait-ce qu'au niveau des croyances et des valeurs) en même temps que d'autres semblent simplement reconnaître l'influence polymorphe et diffuse de leur héritage religieux reconnu comme l'une des composantes de la culture à laquelle ils appartiennent. Il est toutefois assuré que sur le plan identitaire la pratique religieuse n'est gage de rien.

Il est par ailleurs important de noter que ce sont les parents qui, lors des recensements, déclinent une religion pour leurs enfants, ceux-ci devant inscrire la confession ou la religion « précise » dans laquelle « les bébés et les jeunes enfants » « seront élevés » (voir note n° 126). Ainsi peut-on se demander si certains d'entre eux ne tiennent pas finalement à ce que leurs enfants ne soient pas laissés totalement à eux-mêmes sur le plan des croyances et des valeurs religieuses ou, à tout le moins, que ces derniers héritent d'un minimum de connaissances religieuses qu'elles soient doctrinales ou simplement historiques et culturelles.

Reste à savoir par d'autres études, plus fines et qualitatives, comment ce paradoxe identitaire (s'identifier à une religion en la pratiquant peu ou pas) se joue chez les enfants.

Voilà qui peut mettre en perspectives les fins pédagogiques du programme *Éthique et culture religieuse*, qui sera enseigné dans les écoles primaires et secondaires à partir de septembre 2008, car celui-ci devrait non seulement permettre aux élèves de mieux appréhender les « religions du monde », mais aussi de mieux connaître leurs propres racines religieuses.

3.5 La diversité religieuse de l'école montréalaise : les enfants sont les principaux acteurs de l'interculturalisme religieux

Le discours de leaders d'opinion qui s'expriment sur les aléas de la diversité religieuse dans les médias laisse souvent transparaître une absence de contacts réels et profonds avec les membres des communautés culturelles qui font l'objet de leurs commentaires. Toute l'histoire du kirpan est révélatrice à cet égard. Beaucoup ne font, à vrai dire, que commenter l'actualité à la hauteur des principes.

Malgré l'impression laissée par les débats médiatisés, hormis les catégories de travailleurs de première ligne en contact direct et régulier avec les immigrants et leurs enfants (services gouvernementaux, monde de la santé, enseignantes et enseignants, etc.), la plupart des Québécois se trouvent moins réellement confrontés aux nouvelles formes de la diversité religieuse qu'on ne le laisse entendre.

Remarquons bien d'où proviennent la majorité des débats qui surgissent périodiquement : essentiellement du monde scolaire. C'est dire que ceux qui sont réellement et directement en contact avec la diversité religieuse, ce sont bel et bien les enfants.

Comme les enfants finissent par revêtir les convictions des adultes, on ne peut pas nier que les parents et les enseignants peuvent jouer un rôle-clé dans la tournure dudit contact. Il est vrai que pour mener cette entreprise à bien, il faudrait doter les

enseignants et les responsables d'institutions scolaires de diverses formes d'outils et de soutien.

On devra nécessairement offrir aux enseignants concernés une formation pédagogique qui soit vraiment à la hauteur des visées du programme *Éthique et culture religieuse*. Aussi, la nouvelle fonction d'intervenant du *Service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire* (SASEC) ne peut faire autrement que de prendre en compte l'expérience de la diversité religieuse des jeunes — car ce sont d'abord les jeunes qui font de la diversité religieuse québécoise une *expérience*.

Tableau

Affiliations confessionnelles des jeunes de moins de 15 ans, (Région métropolitaine de recensement de Montréal, 2001)

Affiliations confessionnelles	N adhérents dans la population	N adhérents chez les Jeunes	% adhérents chez les Jeunes	% jeunes au sein de la confession
Total	**3 380 640**	**619 430**	**100,0**	**18,3**
Catholiques (total)	2 513 830	436 345	70,4	17,4
Protestants (total)	207 940	38 560	6,2	18,5
Anglicans	43 875	5 755	0,9	13,1
Église unie	32 530	4 810	0,8	14,8
Baptistes	22 240	5 340	0,9	24,0
Témoins de Jéhovah	15 180	2 435	0,4	16,0
Pentecôtistes	13 120	3 415	0,6	26,0
Luthériens	7 230	750	0,1	10,4
Presbytériens	6 000	595	0,0	9,9
Adventistes	5 855	1 680	0,3	28,7
Autres protestants	61 910	13 780	2,2	22,3
Chrétiens autres	37 440	8 145	1,3	21,8
Chrétiens orthodoxes	99 790	16 385	2,6	16,4
Musulmans	100 185	29 220	4,7	29,2
Juifs	88 765	17 065	2,8	19,2
Bouddhistes	37 835	6 640	1,1	17,5
Hindous	24 075	6 115	1,0	25,4
Sikhs	7 935	1 660	0,3	20,9
Autres rel. orientales	2 300	360	0,0	15,7
Autres	2 245	260	0,0	11,6
Sans affiliation religieuse	258 290	58 670	9,5	22,7

Statistique Canada, 2001, tableau 97F002XCB2001002. Poucentages de l'auteur.

TROISIÈME PARTIE

LES COMMUNAUTÉS BOUDDHISTES

Chapitre 1

LA CROISSANCE DE LA POPULATION BOUDDHISTE AU FIL DES VAGUES MIGRATOIRES[182]

Introduction

Dans l'esprit populaire, l'immigration bouddhiste est relativement récente, remontant au terme des guerres qui ont secoué le Vietnam et les pays voisins. Cette impression n'est certes pas dénuée de fondement, surtout du côté de l'ampleur de l'immigration bouddhiste, mais cela n'empêche pas cette dernière de remonter beaucoup plus haut dans le temps avec les premiers moments de l'immigration chinoise. Que l'on parle d'immigration chinoise, vietnamienne ou autre, il faut bien voir que les courants migratoires se sont succédés sur 125 ans, ce qui implique que les pays d'émigration mises à contribution ont été plus beaucoup plus nombreux que l'on peut se l'imaginer. Sur une aussi longue échelle de temps, on peut supposer que les vagues migratoires ont fortement varié en ampleur et en durée. Dès lors, on peut deviner à quel point l'évolution de la démographie bouddhiste du Québec, que l'on présume irrégulière et plurielle, nous est demeurée inconnue.

---

[182] Pour cette section, voir Recensements du Canada : 1941, tableaux 5, 20 et 23; 1951, tableaux 31, 32 et 38; 1961, tableaux 35, 42 et 49; 1971, tableaux 2 et 19; Statistique Canada : 1981, tableau 1, n°s 92-911 au catalogue et tableau 1, n°s 92-912; 1991, tableau 2, n°s 93-313, tableau 2A, n°s 93-315, tableau 2, n°s 93-316, tableau 1, n°s 93-319; Carolie Méthot, *Du Viêtnam au Québec. La valse des identités*, Québec, IQRC, p. 100, pour les données de 2001.

1.1 Les pionniers cantonais (1880-1923)

Au milieu du XIXe siècle, les premiers Chinois immigrent en Colombie-Britannique d'abord pour travailler dans les mines. La construction du chemin de fer transcontinental attire de nouveaux venus. Les Japonais et les Indiens se joignent bientôt au mouvement d'immigration asiatique qui atteint son sommet entre les années 1880 et 1908, ce qui n'est pas sans engendrer un mouvement de xénophobie.

Cette évolution et l'attraction de la métropole économique du Canada poussent quelques Chinois à tenter leur chance à Montréal. En 1881, on recense sept Chinois à Montréal, ceux-ci étant arrivés autour de 1876[183]. Ils sont une trentaine en 1888. En 1894, on en compte 500, et dix ans plus tard 800[184]. On dépassera les deux milliers dans les années 1920.

Ces Chinois sont des natifs de la province du Guandong (Canton) à laquelle s'accroche la colonie britannique d'Hongkong. En 1920, la grande majorité des immigrés proviennent du district de Toi san (64 %) et de Hoi ping (23 %) à l'ouest du delta des Perles[185]. Ce sont pour la plupart des hommes mariés dont les femmes et les enfants sont restés au pays et à qui ils envoient une partie de leurs revenus tout en essayant d'amasser des biens au Canada. Des adolescents sont du nombre. Ils anticipent de regagner définitivement le Guandong et en attendant, certains y retournent quelques mois, voire un an ou deux, pour retrouver leur famille.

Comme la démontré Denise Helly, le succès relatif du travail d'évangélisation, entamé par les Églises protestantes et catholique auprès des Chinois de Montréal, se fait sentir dès les années 1890. Cela s'observe par la consignation des baptêmes qui

---

[183] Denise Helly, *Les Chinois à Montréal 1877-1951*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1987.

[184] Ban Seng Hoe cité par Kwok B. Chan, « Valeurs fondamentales et caractères nationaux des Chinois » dans *Forces,* n° 73 (hiver), p. 62-65.

[185] D'après les archives d'une église presbytérienne montréalaise dépouillées par Denise Helly (*op. cit.*, note, n° 183, p. 223).

ne cesseront de s'accumuler au fil des décennies. Les conversions se font plus nombreuses après l'épidémie de grippe de 1918 pendant laquelle les Églises ont apporté leur aide à la communauté chinoise fortement éprouvée. Cela étant, 67 naissances bouddhistes sont enregistrées entre 1912 et 1921 (contre 23 chrétiennes)[186].

En 1908, des dispositions législatives jugulent l'immigration asiatique. L'immigration chinoise finit par s'interrompre presque totalement en 1923 à la suite de la promulgation du *Chinese Immigration Act*. La croissance de la population chinoise est entravée d'autant plus que le nombre de femmes est très réduit. Parmi les immigrés établis à Montréal, l'on ne trouve qu'une femme pour cinquante hommes[187].

1.2 Un déclin attendu (1923-1945)

1.2.1 L'attrition de la communauté chinoise[188]

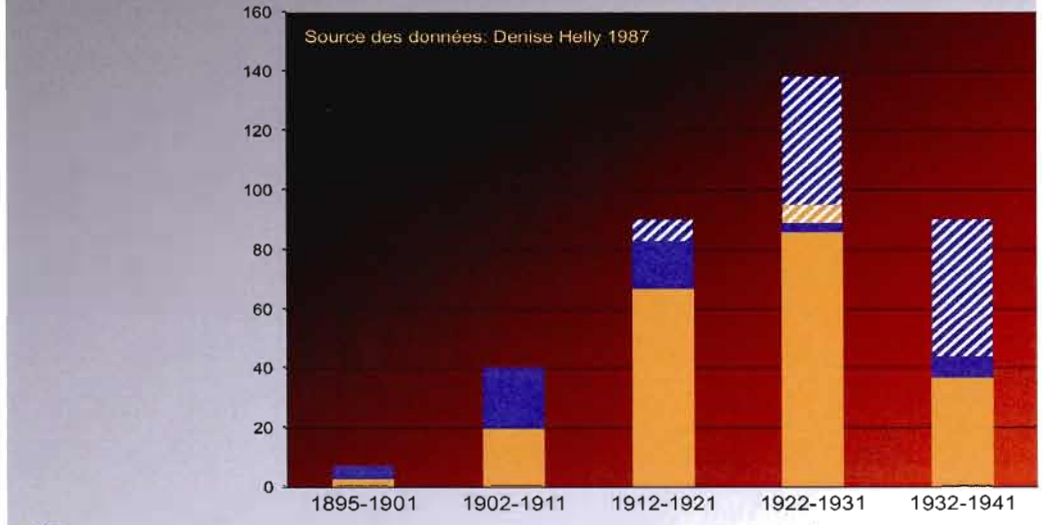
Peu en mesure de se renouveler, ni par l'immigration ni par les naissances, et fortement sollicitée par l'évangélisation, la population bouddhiste et confucéenne commence à suffoquer dans les années 1930. En 1931, moins de la moitié (1 188) des 2 750 Chinois sont encore confucéens et une cinquantaine d'autres se disent bouddhistes. C'est que le tiers de la communauté chinoise est déjà chrétienne[189].

À cause de la discrimination, peu d'hommes ont l'occasion d'épouser une femme « blanche ». Au Québec, il est même interdit à ces dernières de travailler dans une entreprise chinoise, ce qui limite les rapports. Lorsqu'un homme trouve une telle épouse, les enfants métis naissent dans la foi chrétienne. Avant la Seconde Guerre mondiale, c'est malgré tout dans la période 1922-1931 que l'on observe le plus grand

[186] Denise Helly, *op. cit.*, note n° 183.
[187] D'après les données rétrospectives du recensement canadien de 1941, vol. IV, tableau 8.
[188] Recensement du Canada, 1941, Vol. 4, Tableau 5.
[189] Denise Helly, *op. cit.*, note n° 183, p. 153-174.

nombre de naissances bouddhistes soit 86. Les choses vont autrement dans les années 1930, la majorité des naissances étant désormais chrétiennes (voir figure 1).

Figure 1
Naissances chinoises et eurasiennes par décennie, par religion (1895-1941)



	1895-1901	1902-1911	1912-1921	1922-1931	1932-1941
Eurasiens chrétiens	0	0	7	43	46
Eurasiens bouddhistes	0	0	0	6	0
Chinois chrétiens	4	20	16	3	7
Chinois bouddhistes	3	20	67	86	37

En 1941, la communauté bouddhiste est franchement monolithique au plan ethnique : 98 % des 1 410 bouddhistes et confucéens (le recensement de 1941 ne fait pas la distinction) sont d'origine chinoise[190]. Les Japonais bouddhistes sont à peine une demi-douzaine. Suspects et « étranges », les Chinois sont ghettoïsés. Ceux-ci travaillent dans leurs propres petits commerces : boutiques, buanderies ou restaurants.

La même année, parmi les Chinois, la part des chrétiens s'élève à 41 %. Les femmes paraissent davantage enclines à se convertir : à peine 33 % d'entre elles sont bouddhistes ou confucéennes contre 61 % des hommes (voir tableau 1, page suivante). Ceci se conçoit car l'organisation clanique confucéenne se base sur un principe patrilinéaire qui unit tout homme chinois à ses ancêtres — qu'il doit honorer

rituellement au risque d'engendrer le rejet social et la défaveur des morts. Ainsi, neuf confucéens et bouddhistes sur dix sont des hommes (88 %). C'est dire que les couples proprement bouddhistes se comptent seulement en dizaines.

Tableau 1
Femmes et hommes chinois par religion
(1941)

	Femmes	Hommes	Total
Bouddhistes et confucéens	78	1 304	1 382
Chrétiens	156	815	973
Religion inconnue	4	19	23
Total	238	2 138	2 378

Source : Recensement du Canada, 1941, Vol. 4, Tableau 5.

1.2.2 Le drame des Japonais du Canada[191]

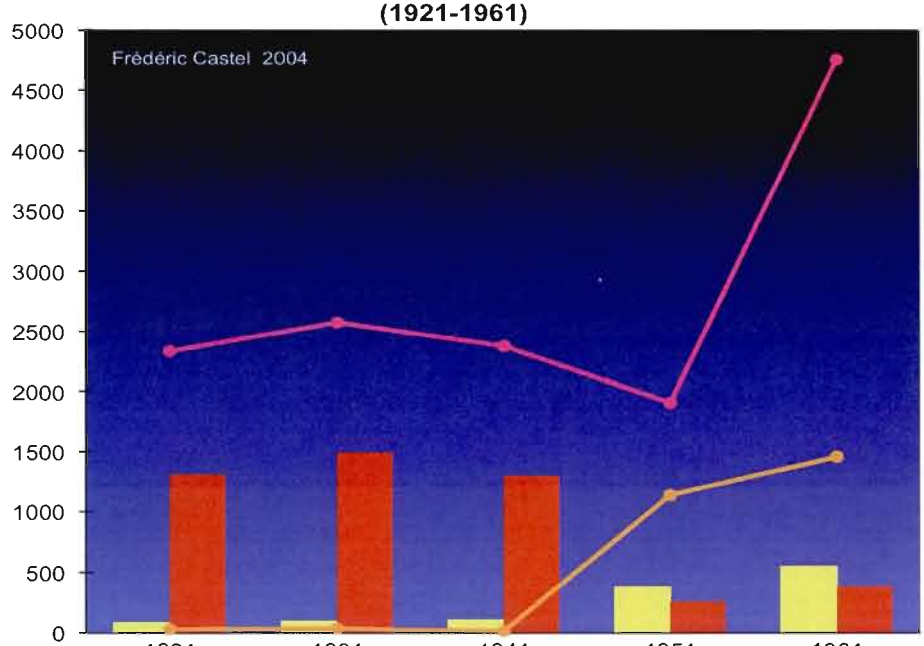
Après l'attaque surprise de l'armée japonaise sur Pearl Harbor en décembre 1941, les Canadiens d'origine nippone sont traités comme les sujets d'un pays ennemi. En février 1942, alors que 750 personnes sont déjà incarcérées, on décrète l'expulsion des zones côtières de la Colombie-Britannique de plus de 21 000 Canadiens d'origine japonaise, soit 90 % de toute la communauté. Ceux-ci perdent tous leurs biens et sont dispersés sous la surveillance du gouvernement fédéral : 12 000 d'entre eux se retrouvent dans des camps de détention à l'intérieur de la Colombie-Britannique et 3 500 autres sont envoyés sur des fermes en Alberta et au Manitoba pour pallier le manque de main d'œuvre. Seulement 3 000 sont affectés à des projets autonomes à l'extérieur des camps. Pendant la guerre et après, plusieurs Japonais font leur apparition dans les autres provinces. Quelques centaines s'installeront à Montréal au sortir de la guerre.

[190] Source : Denise Helly, *op. cit.*, note n° 183; Recensement du Canada, 1941, Vol. 4, Tableau 5.

1.2.3 Bilan

Si pendant la Guerre les Japonais font face à la suspicion et à la haine, on assiste à un retournement de l'opinion publique aussi brusque qu'ironique face aux Chinois, jusque-là honnis, puisque la Chine se trouve « de notre côté ». Cela étant, faute de ne pouvoir faire suffisamment d'enfants[192], coupée d'apports migratoires significatifs et érodée par les retours en Chine, la population chinoise bouddhiste ou confucéenne vieillit tout en se résorbant (voir figure 2).

Figure 2
Effectifs bouddhistes et confucéens comparés à l'évolution des populations chinoise et japonaise (1921-1961)



	1921	1931	1941	1951	1961
Bouddhistes	87	100	110	378	548
Confucéens	1 314	1 495	1 300	263	385
Chinois	2 335	2 575	2 378	1 904	4 749
Japonais	32	38	18	1137	1 459

[191] Peter Ward, *Les Japonais au Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, 1984, p. 15-17 ; *Les rameaux de la famille canadienne,* Secrétariat d'État, division du multiculturalisme, Ottawa, Cercle du livre de France, 1980, p. 164.

[192] Compte tenu du fort mouvement de conversion chez les femmes et surtout du nombre réduit de couples bouddhistes ou confucéens.

1.3 Le redémarrage : apparition japonaise et nouvelle vague chinoise (1945-1975)

1.3.1 Arrivée des familles japonaises et retours en Chine

Au terme de la Deuxième Guerre mondiale, la Colombie-britannique signifie aux Japonais qui avaient été internés pendant la guerre qu'ils devaient « repartir » au Japon sinon s'installer dans d'autres provinces canadiennes[193]. Ceux qui ne quittent pas le Canada vont s'installer dans les Prairies, en Ontario et au Québec. En 1941, à peine 17 Japonais, dont 7 bouddhistes, vivaient au Québec. À la suite de l'exode des Japonais de Colombie-Britannique, le nombre de Japonais s'élève à 1 137 en 1951. La communauté japonaise naissante est faite d'anciens internés[194].

Devant les vexations et la discrimination que leur présente la société canadienne, les Chinois maintiennent leur projet initial de retourner dans le delta des Perles. Après la guerre, la reprise de l'économie joue en faveur de ceux-ci dans la mesure où ceux qui ont amassé un pécule peuvent regagner la Chine. Entre 1941 et 1951, 600 d'entre eux quittent la province, soit le quart de la population présente dix ans plus tôt[195].

Les retours massifs en Chine et le vieillissement de la population (trop peu nourrie par l'immigration et les naissances) provoquent l'attrition de la communauté (voir figure 2, page précédente). À la suite du déclin démographique mais aussi de la christianisation, un millier de confucéens disparaissent entre 1941 et 1951[196]. Maintenant réduits à 263 individus, les confucéens resteront dorénavant moins nombreux que les bouddhistes. En revanche, même si la minorité des familles japonaises sont bouddhistes — car elles se christianisent elles aussi —, leur renfort

---

[193] Aux lendemains de la Guerre, blessés et ruinés, quatre milliers de Canadiens d'origine japonaise, soit un sixième de la communauté, retournent au Japon, non sans y avoir été fortement encouragés.

[194] Marco Avolio, *The Montreal Buddhist Church*, Montreal Religious Sites Project. Université McGill, p. 2.

[195] Denise Helly, *op. cit.*, note n° 183, p, 129-130 et annexe 3, p. 279.

fait quadrupler les effectifs bouddhistes (tous groupes ethniques confondus) qui passent, dans l'intervalle de 82[197] à 378 (voir figure 2, page 213)[198].

Pendant un court moment, la communauté bouddhiste montréalaise est dominée — à la hauteur de 90 % — par la composante japonaise. En l'espace d'une décennie, la petite communauté bouddhiste passe d'un monolithisme ethnique à un autre, même si la dernière forme se montrera passagère.

1.3.2 L'ouverture progressive de la législation canadienne à l'immigration chinoise

Après la guerre, les inquiétudes face à l'immigration asiatique perdent graduellement de leur acuité : le *Chinese Immigration Act* est abrogé en 1947 alors que la discrimination officielle à l'endroit des Japonais disparaît en 1949. Beaucoup de femmes et d'enfants restés en Chine ont l'occasion de rejoindre leurs époux et pères.

Les portes commencent à s'ouvrir un peu à l'immigration non européenne bien que la Loi sur l'immigration de 1952 ne cache pas sa préférence pour des candidats « White if possible », jugés mieux aptes à s'assimiler à la société canadienne. L'immigration de Chine reprend doucement, bientôt suivie par l'immigration, plus ténue, du Japon qui finira par se tarir avec l'essor économique du pays[199]. La figure 2 indique bien que ce double apport, hormis les naissances, permet aux effectifs bouddhistes de recommencer à croître de façon continue et plus naturelle. Ceci considérant le fait que

---

[196] Pour comparer avec le recensement 1941 — où les bouddhistes et les confucéens sont mis ensemble — il faudrait additionner les deux groupes pour constater le déclin qui s'est produit entre 1941 et 1951.

[197] Estimés de l'auteur.

[198] Plus tard, dans les années 1967-1978, le Canada accueillera 8 000 Japonais, mais le Québec n'en bénéficiera pas même que la communauté japonaise québécoise va perdre deux centaines de membres. Par la suite, l'immigration japonaise va sensiblement décroître, compte tenu de la croissance économique et de la prospérité sans précédent que connaîtra le Japon.

[199] Dans les années 1940 et 1950, le Canada n'accepte que 2 300 immigrants japonais soit à peine une centaine par année. Bien peu d'entre eux s'établissent au Québec.

la poussée bouddhiste des années tient uniquement, et un peu artificiellement, à l'arrivée des Japonais de Colombie-britannique.

L'abolition, en 1962, des mesures discriminatoires contenues dans la Loi canadienne sur l'immigration et le recours, en 1967, à une grille de sélection des candidats — maintenant axée sur des critères tels les qualifications professionnelles, le niveau d'instruction ou la connaissance des langues officielles — permettent à l'immigration asiatique de vraiment décoller[200]. Celle-ci est dorénavant marquée par la contribution des immigrants instruits, professionnels, techniciens et autres.

1.3.3 Les nouvelles vagues migratoires chinoises

L'immigration chinoise reprend de la vigueur dans les années 1950. On compte des Chinois du continent, qui fuient le régime maoïste, ainsi que des étudiants d'Hongkong. Ces courants migratoires, qui se renforcent dramatiquement à partir de 1966, donnent un élan décisif à la population chinoise montréalaise (voir figures 2 et 4, pages 213 et 231). L'arrivée de nouveaux immigrants chinois — qui ne sont plus nécessairement Cantonais — ainsi que de Hongkongais, modifie la composition culturelle de la colonie chinoise. L'impact n'est peut-être pas très grand sur les effectifs bouddhistes, mais cela permet de redonner vie à la communauté bouddhiste.

1.3.4 Les premiers Cinghalais

L'immigration en provenance du Ceylan, aujourd'hui Sri Lanka, ne se fait sentir qu'après 1951 lorsque le Canada passe un accord avec ces nouveaux pays du Commonwealth que sont l'Inde, le Pakistan et le Ceylan afin d'autoriser l'admission au pays de 150 Indiens, 100 Pakistanais et 50 Ceylanais par année. Suivant les

---

[200] Voir Micheline Labelle, « La gestion fédérale de l'immigration internationale au Canada » dans Yves Bélanger et al., *L'ère des Libéraux. Le pouvoir fédéral de 1963 à 1984*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 214-242.

Burghers (descendants de colons portugais et hollandais), les premiers immigrants cinghalais sont des professionnels et des étudiants universitaires[201]. Dans les années 1960, le chômage pousse plusieurs jeunes gens scolarisés à émigrer vers les pays du Commonwealth dont le Canada. Les changements législatifs de 1967 permettent le véritable démarrage de l'immigration de l'Asie du Sud bien que l'immigration sri lankaise[202] (et cinghalaise) reste pour sa part infime quoique régulière[203]. L'importance au Québec de la colonie cinghalaise d'alors est inconnue, mais ne peut être que très minime.

1.3.5 Les réfugiés tibétains

Proclamée en 1949 par Mao Zedong, la République populaire de Chine s'empare du Tibet dans les années 1950-1954. Le régime maoïste décide d'éradiquer violemment le « poison » de la religion et des « superstitions ». L'ordination des moines bouddhistes est interdite en 1957. En 1959, le soulèvement populaire de Lhassa provoque l'ire de Pékin, ce qui pousse à l'exil le Dalaï-lama qui s'établit à Dharamsala dans le Nord de l'Inde. De nombreux lamas doivent se réfugier dans une série de pays. La Révolution culturelle qui affecte toute la Chine (1966-1972) donne lieu à des saccages de temples et de monastères. Cette politique, d'abord anti-religieuse, finit par devenir ethnocidaire au Tibet, de sorte que l'Inde accueille périodiquement des réfugiés tibétains.

---

[201] Direction du multiculturalisme, *Les rameaux de la famille canadienne,* Secrétariat d'État, division du multiculturalisme, Ottawa, Cercle du livre de France, 1980.

[202] L'immigration sri lankaise changera de rythme avec les grandes vagues tamoules des années 1980.

[203] Dans les années 1960, on enregistre entre 10 et 25 admissions par année.

En 1971, à la demande du Dalaï-lama, deux centaines de Tibétains trouvent refuge au Canada par l'entremise d'un programme spécial élaboré par Ottawa. Le quart d'entre eux élisent domicile au Québec.

1.3.6 Les pionniers indochinois

Après avoir fait partie de l'Empire français pendant 95 ans, le Vietnam, le Laos et le Cambodge, formant jusqu'alors l'Indochine française (ou Union indochinoise) obtiennent finalement leur indépendance en 1954. Le Vietnam est toutefois divisé en deux États : le Vietnam du Nord, sous contrôle communiste, et le Vietnam du Sud, soutenu par les États-Unis. Les troupes américaines commencent à débarquer sur le sol de ce dernier en 1965.

Dans les années 1950 et surtout 1960, des étudiants vietnamiens séjournent au Québec pour étudier dans les universités de Québec et de Montréal. Une fois leurs études terminées, quelques-uns élisent domicile au Québec[204]. Les bouddhistes sont alors minoritaires dans ce noyau. Ce mouvement s'accentue après 1965, dès que le Sud-Vietnam interromp ses relations avec la France pour se rapprocher de la politique des États-Unis. Dès lors, les Indochinois qui veulent étudier dans une université française se dirigent vers le Québec. Avant la chute de Saigon, qui surviendra dix ans plus tard, on trouve au Canada 1 500 Vietnamiens, deux centaines de Cambodgiens et le même nombre de Laotiens. Dans une période d'essor économique, la majorité d'entre eux s'installent au Québec[205].

---

[204] Louis-Jacques Dorais *et al.*, *Les Vietnamiens du Québec. Profil sociolinguistique*, Québec, Centre international de recherche sur le bilinguisme, 1984, p. 8.

[205] Louis-Jacques Dorais, *Les Cambodgiens, Laotiens et Vietnamiens du Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, brochure n° 28, ca 2000, p. 7.

1.3.7 Bilan

Grâce à l'apport des Japonais arrivés au Québec depuis la Colombie-Britannique, les effectifs bouddhistes quadruplent entre 1941 et 1951. Autour de 1950, les Japonais sont même plus nombreux que les Chinois à s'identifier comme « bouddhistes »[206], ce qui n'est pas une mince transformation de la petite communauté bouddhiste. Il est vrai que les vagues migratoires provenant de la Chine et de ses marges qui se font sentir dès les années 1950 vont bientôt donner un visage mixte — sino-japonais — au bouddhisme québécois (voir figures 2 et 4, pages 213 et 231).

Entre 1961 et 1971, la population bouddhiste réussit à doubler en passant de 548 à 1 130 membres. À côté des Japonais et des Chinois, l'apport des Indochinois et des autres groupes ethniques commence à diversifier la communauté.

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, le départ de bon nombre d'hommes mariés dont la famille était restée en Chine, la reprise de l'immigration extrême-orientale (toutes religions confondues), maintenant plus familiale, ainsi que les naissances permettent de rééquilibrer le nombre de femmes et d'hommes au sein de la communauté chinoise, un équilibre qui prendra tout de même une génération à se produire (voir tableaux 2 et 3, page suivante). Ce n'est que vers 1971, que l'on se rapproche de l'égalité. Du coup, la face du bouddhisme montréalais est changée.

Tout cela donne une idée des bouleversements incroyables qui secouent en profondeur le petit monde bouddhiste montréalais — transformations qui, en dépit de leur ampleur, se produisent à l'insu de la population québécoise faut-il le dire.

---

[206] Déduction basée sur des recoupements quantitatifs.

Tableau 2
Le faible nombre de femmes dans la population chinoise et japonaise
(Toutes religions confondues)
(1941-1971)

	Chinois					**Japonais**				
	Total	Hommes		Femmes		**Total**	Hommes		Femmes	
	N	N	%	N	%	**N**	N	%	N	%
1941	**2 627**	2 369	90,3	254	9.7	**18**	17	94,4	1	5,6
1951	**1 904**	1 524	80,0	380	20,0	**1 137**	580	51,0	557	49,0
1961	**4 749**	2 961	62,3	1 788	37,7	**1 459**	751	51,5	708	48,5
1971	**11 905**	6 350	53,4	5 545	46,6	**1 745**	885	50,7	860	49,3

Source : Recensement du Canada, éditions de 1941, 1951, 1961, 1971.

Tableau 3
La progression des femmes au sein des populations bouddhiste et confucéenne
(Tous groupes ethniques confondus)
(1941-1971)

						Bouddhistes et confucéens				
						Total	Hommes		Femmes	
							N	%	N	%
1941						**1 410***	1 324	93,9	86	6,1
	Bouddhistes					**Confucéens**				
	Total	Hommes		Femmes		Total	Hommes		Femmes	
		N	%	N	%		N	%	N	%
1951	**378**	229	60,5	149	39,5	**263**	231	87,8	32	12,2
1961	**548**	319	58,2	229	41,8	**385**	244	63,4	141	36,6
1971	**1 130**	613	54,2	517	45,7	**252**	***147*	*58,5*	***105*	*41,5*

Source : Recensement du Canada, éditions de 1941, 1951, 1961, 1971.
* On peut toutefois estimer à 40, environ, le nombre de bouddhistes.
** Calculs de l'auteur (en italique).

1.4 Le formidable impact des réfugiés indochinois (1975-1990)

1.4.1 La première vague de réfugiés des pays d'Indochine (1975-1977)

Les affrontements entre procommunistes et anticommunistes vietnamiens ont fait tache d'huile au Laos et au Cambodge et les trois guérillas communistes gagnent du terrain au fil des ans. En 1973, les troupes américaines se retirent complètement du

Vietnam. La guerre se termine en 1975 par la prise successive de Phnom Penh par les Khmers rouges (17 avril), de Saigon par les forces nord-vietnamiennes (30 avril), qui réunifient le pays, et de Vientiane par le Pathet Lao (11 mai).

Juste avant la victoire finale des trois guérillas, des membres des classes aisées progouvernementales quittent en catastrophe les trois pays. Ils sont aussitôt suivis par des membres des autres classes sociales dont des moines.

Les Cambodgiens et les Laotiens, d'abord réfugiés à Saigon, sont moins nombreux que les Vietnamiens à prendre la route de l'exil. L'exode vietnamien est en effet massif car il impliquera 160 000 personnes[207]. La Septième flotte achemine les premiers réfugiés à la base américaine des Philippines. Ces derniers attendent dans des camps avant de gagner leurs pays d'accueil tels les États-Unis, la France, l'Australie et le Canada.

Entre 1975 et 1978, le Canada accueille 7 800 Vietnamiens, 250 Cambodgiens et 150 Laotiens[208]. Les deux tiers choisissent de s'installer au Québec étant donné qu'au sein de cette élite scolarisée, plusieurs parlent le français. D'aucuns y avaient déjà de la famille, en l'occurrence ces étudiants universitaires qui avaient préféré ne pas rentrer au pays après 1974. Jusqu'alors, on trouvait à Montréal des pro-communistes et des anti-communistes[209]. Le Québec accueille ses premiers réfugiés vietnamiens dès l'été 1975. Leur nombre atteint les 2 000 dans les mois qui suivent. Les Vietnamiens sont, pour beaucoup, des fonctionnaires gouvernementaux, des cadres,

---

[207] Richard Pottier, « Les motivations des réfugiés indochinois. Rapport de synthèse », dans *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est,* dans Georges Condominas et Richard Pottier (dir.), Paris, La Documentation Française, 1982, 85-188.

[208] Louis-Jacques Dorais, *op. cit.,* p. 7. Voir note n° 205; Dans *Les rameaux de la famille canadienne*, note n° 201, on parle de 6 500 réfugiés vietnamiens accueillis par le Canada tout de suite après la chute de Saigon, p. 263.

[209] Louis-Jacques Dorais, *Id.* ; Aussi D. Cobb cité dans Louis-Jacques Dorais, 1994, « Nourritures terrestres et nourritures spirituelles : alimemtation et philosophies vietnamiennes au Québec » dans Louis-Jacques Dorais, Serge Genest et Louise Mauger, *Autour des transferts Orient-Occident. Perspectives anthropologiques*, Québec, Université Laval, Groupe d'études et de recherches sur l'Asie contemporaine, coll. « Documents du GÉRAC, n° 8, p. 103-109.

des gens de professions libérales et des commerçants auxquels s'ajoutent des officiers de l'armée sud-vietnamienne[210]. C'est un groupe fortement scolarisé et principalement issu des villes. Les Cambodgiens sont majoritairement des membres des professions libérales, des fonctionnaires, des employés de bureau et des techniciens.

Les Laotiens sont surtout des professionnels (médecins et autres) issus des classes aisées des villes, principalement Vientiane[211]. Quelques membres (éloignés) de la famille princière ont pu se joindre au nombre[212].

1.4.2 La seconde vague : les réfugiés de la mer (1978-1982)

Dans les années 1978-1982, le caractère autoritaire des nouveaux régimes, les problèmes économiques, les tensions politiques internes ainsi que les conflits militaires entre pays voisins engendrent une nouvelle vague de réfugiés et de plus grande ampleur, dont certains ont dû fuir par la mer.

1.4.2.1 Les réfugiés du Cambodge[213]

Faisant table rase du passé, les Khmers rouges de Pol Pot se sont lancés dans une révolution absolutiste et liberticide, opprimant les minorités ethniques et éliminant tout opposant déclaré ou potentiel. L'oppression génocidaire, les transferts massifs de populations, les campagnes de travaux collectifs mal avisés, les camps de travail ainsi que les famines font disparaître, selon les opinions, entre un et deux millions de

---

[210] Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 627 (voir note n° 63); Louis-Jacques Dorais, *op. cit.*, p. 5-6. Voir note n° 205.

[211] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 115 et 361. Voir note précédente.

[212] Données recueillies sur le terrain.

[213] Michel Bruneau, « Cambodge » dans Yves Lacoste (dir.), 1994, *Dictionnaire géopolitique des États*, Paris, Flammarion, p. 113-116.

personnes. En décembre 1978, les troupes vietnamiennes envahissent le Cambodge avant de bouter la dictature des Khmers rouges pour y installer un régime provietnamien à peine moins répressif (1979-1989). En février 1979, la Chine, principale alliée du Cambodge, envoie son armée franchir brièvement la frontière vietnamienne, ce qui crée une onde de choc dans les pays voisins et qui sera particulièrement sensible dans les villes où les Chinois sont installés. L'invasion de l'armée vietnamienne au Cambodge, la famine et les combats avec les restes des Khmers rouges poussent 350 000 Cambodgiens à fuir en Thaïlande. Beaucoup de ces malheureux ont connu les camps de travail. Selon la confidence d'une femme instruite qui a quitté le Cambodge dans l'enfance, les plus âgés de la communauté, ceux qui ont connu le génocide de près (et qui sont souvent démunis socialement au Québec), sont encore tétanisés par le drame qu'ils ont vécu, la souffrance étant encore prégnante, mais pas nécessairement exprimée à l'extérieur de la communauté[214].

1.4.2.2 Les réfugiés du Vietnam et du Laos

Les troubles qui secouent le Cambodge donnent l'occasion à des milliers de Vietnamiens et de Laotiens de quitter leurs pays : ceux qui n'avaient pas pu fuir en 1975 ainsi que les paysans désenchantés par les nouveaux régimes.

Malgré le retour de la paix aux frontières, plusieurs Vietnamiens souffrent de l'autoritarisme du régime avec ses camps de rééducation politique et son programme de déplacements intérieurs qui implique des dizaines de millions de personnes. En même temps que la démocratie et la liberté de circuler sont contenues, la liberté religieuse est compromise[215]. À partir de 1979, s'ajoutent diverses difficultés d'ordre économique (lourde bureaucratie, pénuries, marché noir) qui sont aggravées par

---

[214] En 2009, le procès d'anciens tortionnaires ne manquera de remuer beaucoup de souvenirs encore douloureux au sein de la communauté cambodgienne établie à Montréal. Laura-Julie Perreault, « Cambodge : 30 ans de silence à faire entendre », *La Presse*, 18 février 2009.

[215] Joseph Nguyen Huy Lai dans Michel Clévenot, 1987, *L'État des religions dans le monde*, Montréal, La Découverte/Le Cerf/Boréal, p. 279-283.

l'interruption de l'aide économique de plusieurs pays après l'intervention du Vietnam au Cambodge[216].

Même si le Laos ne connaît pas de conflits armés comme le Vietnam ni rien de comparable à la terreur instaurée par les Khmers rouges, le durcissement du régime et les entraves dressées contre le commerce provoquent le départ de trois centaines de milliers d'individus issus de diverses couches de la société (professionnels, commerçants, paysans, etc.)[217].

1.4.2.3 La problématique des Chinois des pays d'Indochine

Durant toute cette période, les plus touchés sont les membres de la migraspora chinoise du Vietnam, du Cambodge et du Laos. Alors que les tensions entre le Vietnam et la Chine faisaient déjà craindre les vexations, la nationalisation du commerce (23 mars 1978) — historiquement l'apanage des Chinois dans certains secteurs — transforme ces derniers en *persona non grata*. Des milliers de Chinois doivent fuir quand ils n'y sont pas fortement incités (printemps et été 1979). Comme le Laos est l'allié du Vietnam et que le Cambodge est sous le contrôle de ce dernier, le scénario se répète dans ces pays.

1.4.2.4 L'accueil au Québec des réfugiés de la mer

Des milliers de Sino-Vietnamiens (ou Hoas), bientôt rejoints par leurs compatriotes Viêts, fuient à bord de bateaux de fortune dans des conditions éprouvantes pour trouver asile en Malaysia, en Indonésie ou aux Philippines. Entre 1975 et 1980, un demi-million de « réfugiés de la mer » (*boat people*) quitteront le Vietnam dont 150 000 périssent en mer[218]. À ceux-ci s'ajoutent les « réfugiés de la terre »

---

[216] Richard Pottier, *op. cit.*, note n° 207.

[217] Marc Gattano, 2005, « Changement social et culturel intergénérationnel et processus identitaire chez les enfants d'immigrés laotiens en France », master en Sciences sociales, Paris, Université René Descartes—Paris 5/Sorbonne, p. 22-27.

[218] Ricahrd Pottier, *op. cit.*, note 207, p. 91.

cambodgiens et laotiens qui, après plusieurs jours de marche pénible, vont trouver refuge en Thaïlande avant d'être logés dans des camps.

En 1978, au Québec, au moment où la communauté internationale prend conscience du drame de ces réfugiés — amplifié plus tard par le refoulement brutal de ceux-ci en Malaysia, à Hongkong et en Thaïlande — le ministre Jacques Couture, prêtre ouvrier, se lance dans une action courageuse et décisive en poussant ses fonctionnaires et ceux du gouvernement fédéral à porter secours sans délai à ces malheureux[219].

Rapidement, le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux organisent un parrainage collectif impliquant des associations volontaires, des Églises, des paroisses et même des familles. Le Canada annonce son intention de recueillir 50 000 réfugiés avant la fin de 1980. Cette vague migratoire est sans comparaison avec la première : hormis les Cambodgiens et les Laotiens, elle amène 44 000 Vietnamiens (Viêts et Chinois)[220] au Canada.

Le Québec prend l'initiative de parrainer 10 000 Vietnamiens pour finalement en accueillir environ 16 000[221]. C'est sans compter les Cambodgiens et les Laotiens. Dans cette vague, toutes les classes sociales sont représentées[222]. Chez les Vietnamiens, on trouve des professionnels (santé, enseignement, sciences, techniques, administration), des commerçants, des pêcheurs ainsi que des paysans déçus par la collectivisation des terres. Nombreux sont les Cambodgiens et les Laotiens à provenir des milieux ruraux. Ils peuvent être paysans, ouvriers ou professionnels. Pendant la vague des années 1978-1982, plus de 20 % des Laotiens et

---

[219] L'histoire des réfugiés du *Hai Hong* accosté aux Philippines, est une de celles qui provoqueront un émoi populaire au Québec. « Les réfugiés de la mer », reportage de l'émission *Tout le monde en parlait* diffusé par Radio-Canada en mai 2008.

[220] Ottawa, Citoyenneté et Immigration Canada, 1996, *Profils : Vietnam*, coll. « Recherches en Immigration », p. 3.

[221] Caroline Méthot, *Du Viêtnam au Québec. La valse des identités*, Québec, IQRC, p. 100.

[222] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 115, 361 et 627. Voir note n° 63.

des Cambodgiens ainsi que 40 % des Vietnamiens sont d'origine chinoise[223], en bonne partie commerçants.

Les vexations religieuses font partir bon nombre de catholiques et de bouddhistes dont certains sont anticommunistes[224]. Au Vietnam, la plus haute instance du bouddhisme national, l'*Église bouddhique unifiée du Vietnam,* fondée en 1963, est dissoute en 1975[225]. Depuis lors, la communauté monastique décline voyant de nombreux temples et monastères se fermer. Au Cambodge, les Khmers rouges se livrent à une répression religieuse sans merci où les moines doivent renier leur foi quand ils ne sont pas assassinés. Plusieurs moines laotiens fuient en Thaïlande. Entre 1976 et 1980, le Québec accueille, selon notre estimation, environ 10 000 bouddhistes d'Indochine (toutes ethnies confondues)[226].

1.4.3 Une immigration soutenue : la réunification des familles (années 1980)

Dans les années 1980, les Cambodgiens, les Laotiens et surtout les Vietnamiens (voir aussi 1.4.4, page suivante) continuent d'affluer en grand nombre grâce aux programmes spéciaux de réunification des familles. Ceux qui ont obtenu le statut de réfugié sont maintenant dépassés par ceux qui bénéficient des programmes spéciaux parmi lesquels les femmes sont majoritaires. La moitié des Vietnamiens et des Laotiens sont parrainés par des proches parents[227]. La réunification des familles peut prendre de longues années avant de s'achever.

---

[223] Louis-Jacques Dorais, *op. cit.*, p. 8-9. Voir note n° 205.
[224] Yves Lacoste, « Vietnam » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit,* p. 593-595. Voir note n° 213.
[225] Thai Van Vu, « *Contextualisation de l'enseignement bouddhique vietnamien du moine Thich Tam Chau* », Montréal, mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQAM, 2000, p. 44.
[226] En 1981, on recense au Québec 12 000 bouddhistes. Hormis les Indochinois, les 2 000 restants sont d'origine chinoise et japonaise. Il est vrai qu'ils sont sans doute plus nombreux car ce recensement ne comptabilise pas les résidents non permanents.
[227] Louis-Jacques Dorais, *op. cit.*, p. 9. Voir note n° 205.

Dans les années 1980-1984, 9 700 immigrants proviennent du Vietnam, ce qui en fait le deuxième pays de provenance des immigrants accueillis au Québec. Avec leurs cohortes respectives de 5 220 et de 2 475 ressortissants, le Cambodge et le Laos sont au quatrième et dixième rang[228]. Parmi les Vietnamiens de cette cohorte, on trouve des membres de l'ancienne élite instruite libérés des camps de rééducation[229]. Après 1985, l'immigration du Vietnam, du Cambodge et du Laos commence à ralentir, mais demeure plus importante que l'immigration du reste de l'Asie bouddhiste. Entre 1985 et 1989, encore 5 520 Vietnamiens s'installent au Québec.

Dans les années 1970, l'immigration indochinoise proprement bouddhiste était à 54 % masculine, elle est devenue à 52 % féminine dans la période 1981-1991 à la suite de la réunion des familles[230].

1.4.4 Une immigration chinoise aux origines nationales diversifiées

Pendant les années 1980, 3 500 à 4 000 immigrants du Vietnam sont d'origine ethnique chinoise. Dans la période 1980-1984, selon nos estimations, au moins 25 %, voire 30 %, des immigrants du Vietnam sont Sino-Vietnamiens, ceux-ci partant massivement entre 1978 et 1982[231]. Aussi leur part se limite-t-elle à un minimum de 15 % dans la période 1985-1990[232].

---

[228] Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2006, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination. Caractéristiques de la population des communautés culturelles*, Québec, tableaux 12 et 13, p. 25 et 26.

[229] Ministère de l'Éducation, *À la découverte de la communauté vietnamienne* Sainte-Foy, 1985.

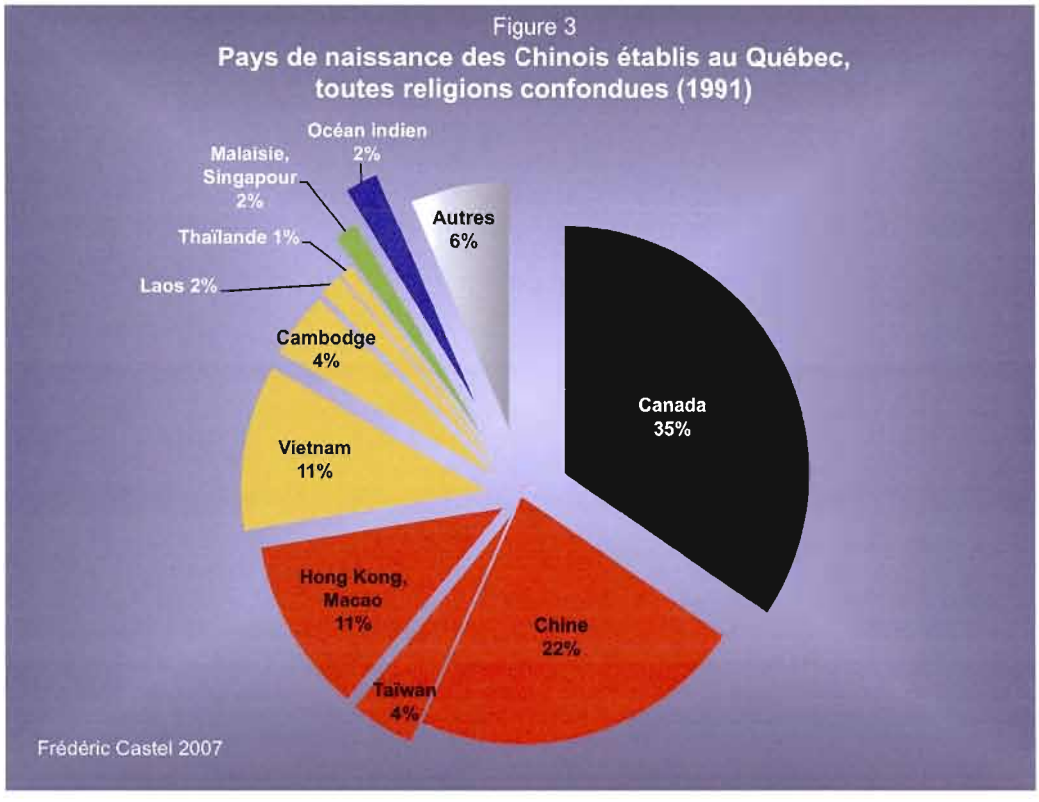
[230] Elle se haussera à 57,6 % dans les années 1990. Cette tendance se vérifie à d'autres échelles. Ainsi, dans les années 1971-1980, l'immigration vietnamienne, toutes affiliations religieuses confondues, est à 55,5 % masculine. Elle devient féminine à 50,8 % dans les années 1981-1990.

[231] Plusieurs hypothèses démographiques doivent être considérées. Pendant la période de 1980-1984, le Québec accueille, de façon permanente, 9 700 personnes nées au Vietnam et seulement 7 341 personnes ayant le vietnamien comme langue maternelle (même si certains ont pu naître au Cambodge). Les Chinois représenteraient déjà le quart de l'émigration du Vietnam s'il ne fallait pas considérer que plusieurs Sino-Vietnamien ont le vietnamien comme langue maternelle, ce qui pourrait nous mener à 30%. Source : voir note 228.

[232] Dans la période 1985-1989, 5 520 natifs du Vietnam sont acceptés en même temps que 4 723 locuteurs du vietnamien. Source : voir note 228.

L'immigration chinoise de Taiwan et d'Hongkong continue en même temps que celle de la Chine populaire s'accélère. Les immigrants hongkongais, de plus en plus nombreux, sont en bonne partie des investisseurs et des entrepreneurs[233].

Dans la deuxième moitié des années 1980, l'immigration de la Chine, maintenant plus ouverte, commence à se faire sentir au Québec qui reçoit 2 500 personnes. En juin 1989, à la suite de l'assaut de l'armée chinoise sur les manifestants à la Place Tienanmen, 500 Chinois en visite à Montréal décident de rester[234].



Sources : Statistique Canada et estimés de l'auteur.

[233] Christian Barrette, Édithe Gaudet et Denyse Lemay, *Guide de communication interculturelle* (2e édition), Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique, 1996, p. 77.

Des Chinois de la migraspora de l'Insulinde, eux aussi victimes de diverses formes de vexations (Malaysia, Indonésie), se joignent au nombre auxquels s'ajoutent quelques Singapourais. Dans les années 1980, les Chinois proviennent aussi de l'autre bout de la migraspora, des îles francophones de l'océan Indien (Maurice, Madagascar). Le Vietnam et Hongkong sont les deux plus importants lieux de naissance des immigrants chinois dans les années 1980. Les entrepreneurs sont pour la plupart issus de familles commerçantes établies dans une variété de pays de la migraspora asiatique (Chine, Taïwan, Hongkong, Malayisie, Indochine)[235].

Pendant la période 1981-1991, un peu plus de 20 000 individus s'intègrent à la communauté chinoise montréalaise, ce qui permet un taux de croissance record de 263 %. Le caractère pluriel de la communauté s'accentue en transformant de l'intérieur cette dernière (voir figure 3, page précédente).

1.4.5 L'émergence des Cinghalais

L'immigration cinghalaise, qui n'a jamais été importante, se développe dans les années 1990. La population bouddhiste cinghalaise qui comptait une centaine de membres[236] en 1991 en dénombre quatre fois plus en 2001[237].

---

[234] Barry Lazar et Tamsin Douglas, *Guide du Montréal ethnique*, XYZ, 1995, p. 130.

[235] Gilles Roy, 1998, *Entrepreneurship immigrant et ethnoculturel au Québec. Étude Exploratoire*, Fédération cosmopolite des chambres de commerce du Grand Montréal, Québec, ministère de l'Emploi et de la Solidarité, p. 83. L'auteur s'appuie sur l'étude, publiée en 1992, de J.-M. Toulouse et G. A, Brenner : *Activités d'affaires et groupes ethniques à Montréal*, Montréal, École des H.E.C., Chaire d'entrepreneurship Maclean Hunter, Cahier no. 92-09-02.

[236] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 533. Voir note n° 63.

[237] Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040.

1.4.6 Bilan

Pendant la décennie 1970, le Vietnam devient le quatrième pays de provenance de toute l'immigration qui se dirige vers le Québec. Il se hausse au troisième rang dans les années 1980[238]. L'apport de ces divers flux migratoires fait décupler la population bouddhiste avant 1981, qui atteint alors les 12 000 membres (voir figure 4, page 231 et figure 8, page 238). En réalité, le nombre de bouddhistes vivant en sol québécois est sous-évalué puisque à cette époque, les recensements canadiens ne comptabilisent pas les « résidents non permanents » dont font partie les réfugiés avant qu'ils ne soient définitivement acceptés. L'immigration indochinoise des années 1970, davantage masculine, limite la proportion de femmes à 46 %[239] au sein de la population bouddhiste telle que recensée en 1981. Même si l'immigration des Chinois progresse, les Indochinois deviennent nettement majoritaires au sein de la communauté bouddhiste.

Même si elle a moins retenu l'attention des médias et des historiens, l'immigration des années 1980 est plus importante que dans les années 1970. Il est vrai qu'elle s'est déployée sur toute une décennie. Les réfugiés continuent certes d'arriver, mais cette phase de l'immigration indochinoise est surtout le fait de la réunion des familles de sorte qu'en 1991, la population bouddhiste atteint les 31 640 membres. Mis à part l'apport des Chinois d'Indochine, la contribution des autres bouddhistes chinois — de Chine ou d'ailleurs — est plutôt faible.

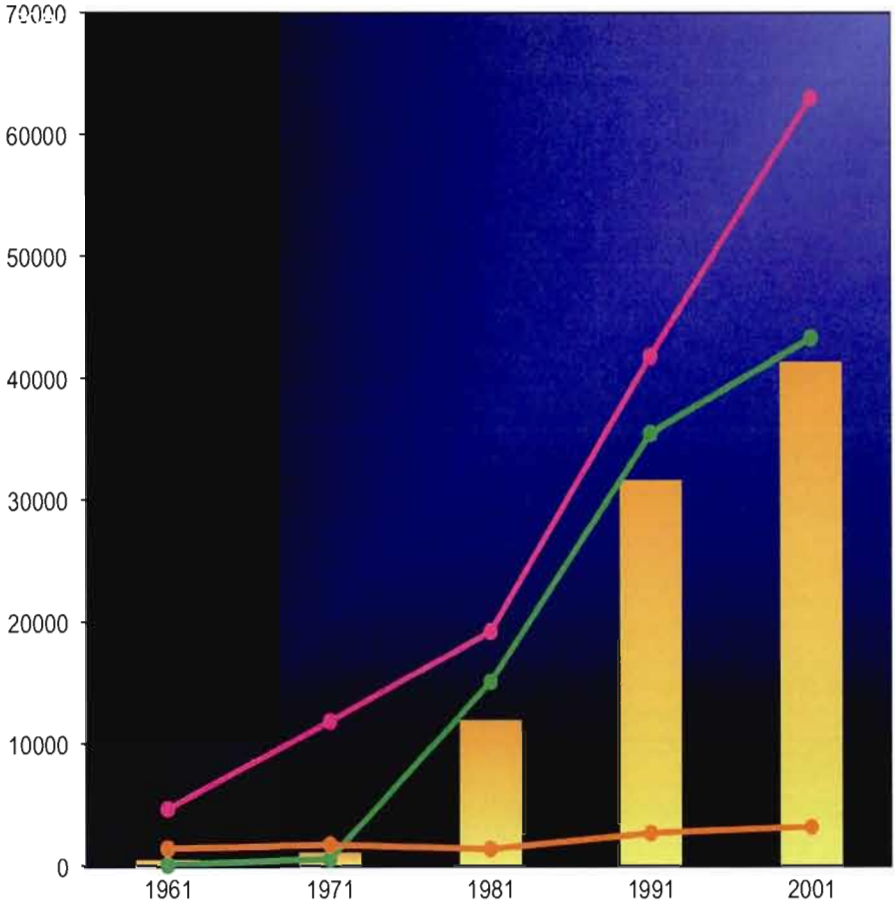
---

[238] Barrette *et al.*, p. 58. Voir note n° 233.

[239] Au recensement de 1971, les données pour la religion ne sont pas genrées. La proportion femmes-hommes étant presque équilibrée cette même année, chez les Chinois et les Japonais, on peut admettre qu'il en va de même au sein de la population bouddhiste.

Figure 4

Progression comparée des religions et des groupes ethniques d'Asie orientale et d'Indochine (Québec, 1961-2001)



	1961	1971	1981	1991	2001
Confucéens	385	365	235	80	
Bouddhistes	548	1 130	12 000	31 640	41 375
Autres religions		30	150	600	800
Chinois	4 749	11 905	19 260	41 810	63 000
Indochinois	150	600	15 125	35 470	43 315
Japonais	1 459	1 745	1 385	2 680	3 210

1.5 L'essoufflement de l'immigration de l'Asie bouddhiste (depuis 1990)

Entre 1991 et 2001, la population immigrante de l'Extrême-Orient (l'Asie orientale et l'Asie du Sud-Est ensemble), toutes religions confondues, passe de 63 275 à 87 525 personnes[240]. Cette forte poussée n'empêche toutefois pas l'immigration proprement bouddhiste de plafonner, le Québec n'ayant reçu que 6 805 immigrants bouddhistes provenant de cette partie du monde où a pourtant fleuri le bouddhisme.

1.5.1 Le plafonnement de l'immigration indochinoise

Entre 1990 et 1994, le Québec reçoit encore 6 285 personnes provenant du Vietnam. À partir de 1997 toutefois, on ne dépasse plus les 300 entrées par année (voir figure 5, page suivante). Chose curieuse, le taux de féminisation qui s'élève déjà à 55 % dans la période 1991-1995 se hausse à 65 % dans le quinquennat 1996-2001[241]. Toutefois, l'année 2006 prend l'allure d'un redressement de l'immigration vietnamienne et cambodgienne tributaire de changements plus profonds dont nous reparlerons.

L'immigration des autres pays de l'Indochine (Laos, Thaïlande, Myanmar) s'est tarie. Interrompue depuis l'an 2000, l'immigration du Myanmar (Birmanie) devrait avoir repris en 2006 avec l'arrivée d'une centaine de réfugiés Karens — membres d'une minorité ethnique opprimée au Myanmar —passés par le camp de Mae La Oon[242].

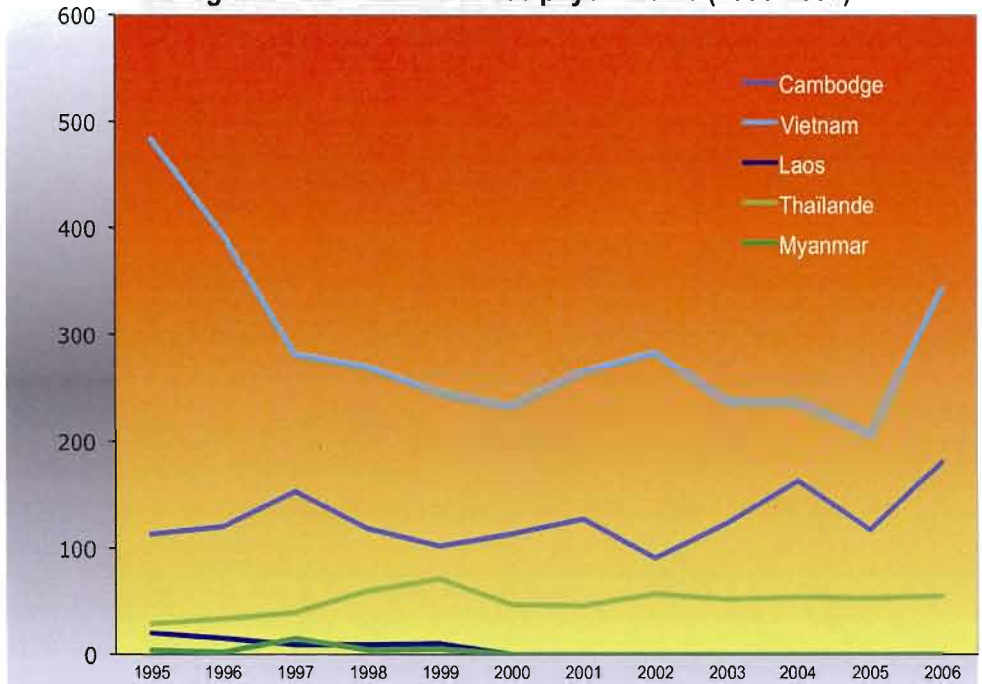
---

[240] Statistique Canada, 1991, tableau 2, n° 93-316; 2001, tableau n° 97F0009XCB01040.

[241] Les recherches sur cette évolution sont en cours. Même ténue, l'immigration cambodgienne récente évolue de la même façon.

[242] Alors que la petite population thaïlandaise (ethnie thaïe) du Canada a au moins triplé entre 1981 et 1991, l'interruption abrupte de l'immigration birmane indique sans doute que les portes du Myanmar se sont fermement closes. On peut supposer que la communauté birmane (ethnie birmane) canadienne s'est constituée à la suite des campagnes de répression, répétées depuis 1988, et qui ont fait partir une grande partie de l'élite intellectuelle et des affaires. Voir Michel Bruneau « Birmanie » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit,* note n° 213, p. 87. La vague migratoire entamée en 2006 est le fait de membres de l'ethnie Karen. Pour l'heure, on sait que les réfugiés karens se sont dispersés dans plusieurs villes canadiennes. Comme le Québec accueille habituellement 20 % des réfugiés, il est vraisemblable qu'une centaine de Karens s'y soient établis. Source : Canada, Citoyenneté et Immigration Canada, « Réfugiés Karens » (article sur le site du ministère [www.cic.gc.ca], modifié le 2 août, 2007, et consulté en 2008).

Figure 5
Immigration du Vietnam et des pays voisins (1995-2004)



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Cambodge	113	120	153	118	102	113	127	91	123	163	117	181
Vietnam	483	394	281	269	245	232	265	283	237	236	207	343
Laos	20	15	9	9	10	0	0	0	0	0	0	0
Thaïlande	29	34	40	60	71	47	46	57	52	54	53	55
Myanmar	4	2	15	4	5	0	0	0	0	0	0	0

Sources des figures 5 et 6 : Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et Immigration, *Tableaux sur l'immigration au Québec*, « Immigrants admis au Québec selon le pays de naissance », édition de 2000 (période 1995-1999), p. 13-17; édition de 2004 (période 1999-2003), p. 21-24; Québec, Ministère de l'immigration et des Communautés culturelles, *Tableaux sur l'immigration au Québec*, « Immigrants admis au Québec selon le pays de naissance », édition de 2006 (période 2002-2006), p. 21-24. Les « 0 » sont des absences de données.

1.5.2 La reprise de l'immigration japonaise

Bien que seulement le quart (25,9 %) des Japonais installés au Québec en 2001 soient des immigrés, près de la moitié (48,8 %) de ces derniers sont arrivés dans les seules

années 1990[243]. Les nouveaux venus sont surtout issus de la classe moyenne. Fortement scolarisés, ce sont des professionnels et des techniciens qualifiés.

1.5.3 Une nouvelle immigration chinoise

Si l'immigration de l'Extrême-orient progresse autant dans les années 1990, c'est essentiellement le fait de la Chine et de ses marches (Taiwan, Hongkong, Macao) (voir figure 6, page suivante). En 2001, plus de la moitié (52 %) de tous les immigrants qui s'identifient comme « Chinois » sont arrivés pendant cette seule décennie. Pendant la décennie 1990, le Québec reçoit plus de 19 500 immigrants de Chine, 16 000 d'Hongkong et quelques autres milliers de Taiwan. La proportion croissance d'entrepreneurs évoque dorénavant des *Yacht People*, non plus les Boat People[244].

Depuis le début des années 1990, l'immigration de la Chine populaire est en plein essor. Le cap des 2 000 entrées est franchi en 1999 pour presque passer au double à partir de 2001. En attendant les résultats de recherches en cours, quelques traits propres à ce mouvement migratoire — comme le taux de féminisation très élevé et la proportion de personnes ayant immigré dans la trentaine[245] — donnent à penser que l'on est en présence d'une émigration de ruptures (familiales, sociétales).

Préparée par la politique de modernisation et d'ouverture inaugurée en 1978, la Chine se lance, en 1992, dans son « économie socialiste de marché », mais sans que la

---

[243] Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040.

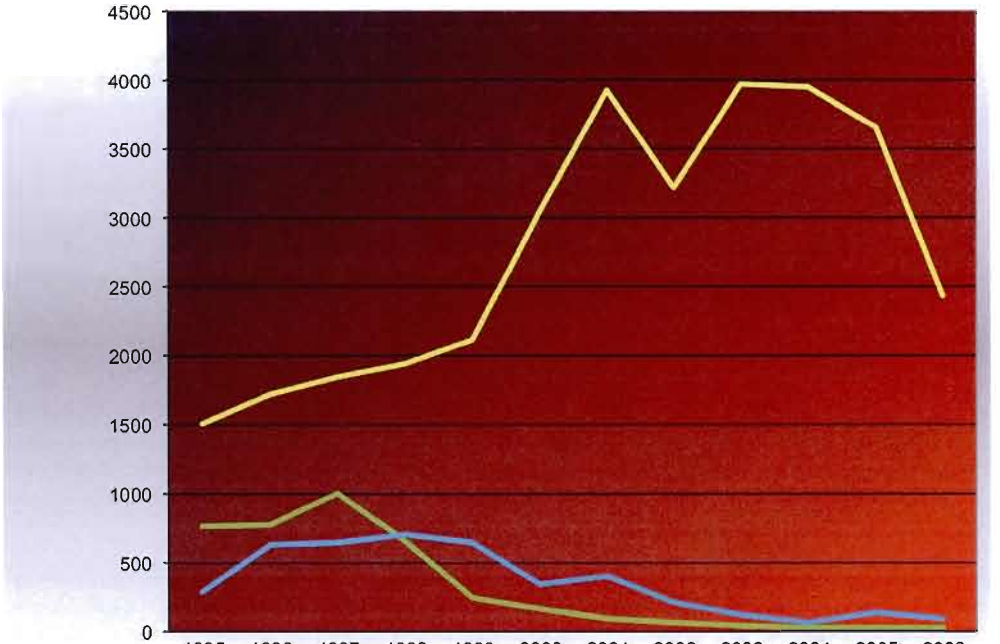
[244] Pierre Picquart, *L'Empire chinois. Mieux comprendre le futur numéro 1 mondial, histoire et causalité de la diaspora chinoise*, s. l., Favre, 2004, p. 83-86.

[245] *Id.* Caractérisation préléminaire basée sur un recoupement de diverses variables. Celle-ci est confortée par le nombre relativement élevé d'enfants nés en Chine populaire dans les écoles québécoises (3,2%). En très peu de temps, la Chine est devenue, en 2003-2004, le premier pays de naissance des élèves nés à l'étranger, ce qui implique qu'un bon nombre de Chinois immigrent avec des enfants. Québec, Ministère de l'Éducation, *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1984-1995 à 2003-2004*, Québec, 2006, p. 13.

démocratie réclamée soit au rendez-vous[246]. L'économie chinoise se développe rapidement, notamment grâce à l'expansion, manifeste depuis les années 1999-2002, de ses exportations. Si ce développement montre un visage spectaculaire dans les mégalopoles, derrière la façade, on découvre des bouleversements sociaux, l'exode rural, les déclassements et un chômage structurel. À côté des missions commerciales et des voyages d'étude qui poussent un nombre grandissant de Chinois à séjourner hors du pays, l'obtention des visas pour l'étranger se libéralise au milieu des années 1990. Tous ces facteurs contribuent à nourrir et à faciliter les départs vers les pays les plus industrialisés.

Figure 6

Immigration de la Chine et de ses marches (1995-2004)



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Chine	1506	1720	1844	1940	2115	3046	3924	3218	3 970	3 948	3 657	2 433
Hong Kong	764	775	1003	660	244	163	93	65	43	28	28	30
Taïwan	286	631	646	704	647	342	402	211	120	65	138	92

[246] Philippe Pelletier (dir.), *Géopolitique de l'Asie*, Paris, Nathan, coll. « Nouveaux continents », 2006, 367 p.

Jusqu'au milieu des années 1990, le cantonais est la langue dominante au sein de l'immigration chinoise tous pays de naissance confondus. Depuis lors, les immigrants « chinois » sont majoritairement des locuteurs du mandarin. Dans la période 2000-2004, la part de ces derniers au sein de l'immigration de la Chine populaire dépasse, selon nos évaluations, les 80 %. Ceci indique que les immigrants de ce pays proviennent massivement des provinces du nord — ce qui est un précédent.

1.5.4 L'immigration proprement bouddhiste

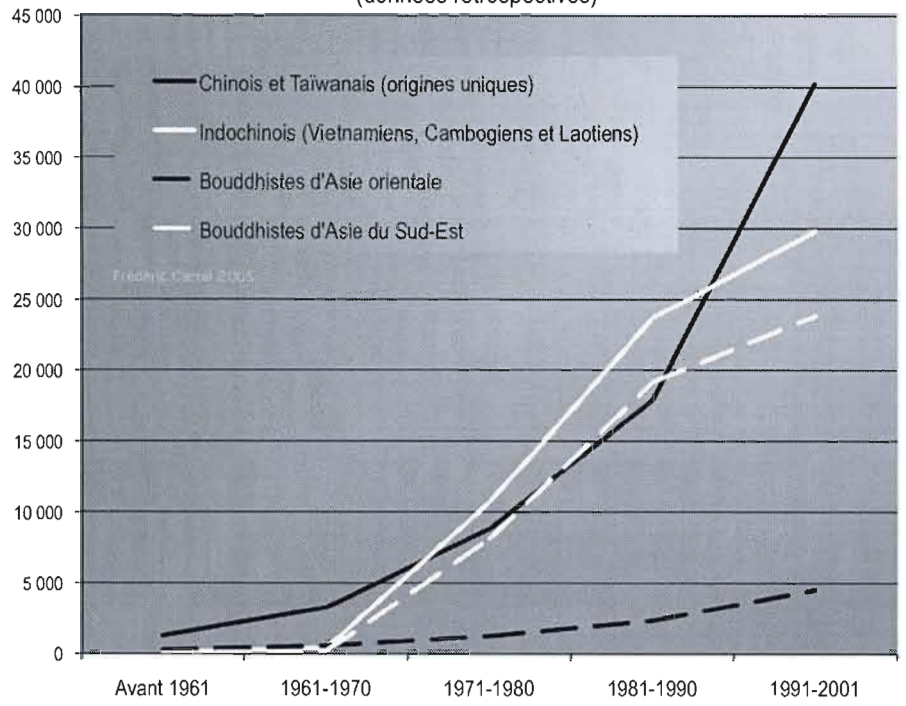
Dans les années 1990, en dépit de l'envol de cette immigration, les immigrants de la Chine et de ses marches contribuent très peu à faire progresser le bouddhisme au Québec (voir figure 4, page 231) car il n'y en a pas 2 000 qui soient bouddhistes, soit environ 8 % de la cohorte (voir le cas des Taiwanais en 3.3, page 249). C'est dire que, malgré la dimininution de son flux migratoire, l'Indochine est toujours la principale source de l'immigration bouddhiste.

1.6 Conclusion

À l'instar de la figure 4, la figure 7 (voir page suivante), basée sur des données rétrospectives, montre déjà que l'immigration des bouddhistes de l'Asie du Sud-Est (essentiellement le fait de l'Indochine) évolue au même rythme que l'immigration, toutes religions confondues, des trois principaux groupes ethnonationaux originaires de cette partie du monde, en l'occurrence les Vietnamiens, les Cambodgiens et les Laotiens (comparer les courbes blanches). L'écart entre les deux courbes, pleine et tiretée, s'explique par la place que tiennent *grosso modo* les chrétiens (les conversions étant survenues en Asie ou ici, après coup) et les gens « sans appartenances religieuses » (surtout chez les Vietnamiens).

Au contraire, l'évolution de l'immigration proprement bouddhiste de l'Asie orientale (Chine, Corée et Japon, ces deux derniers pays fournissant d'ailleurs peu d'immigrants) montre un énorme écart avec l'immigration de ceux qui s'identifient comme « Chinois » ou « Taïwanais ». Il est clair que l'immigration de la Chine populaire et de Taiwan compte peu de gens qui s'identifient comme « bouddhistes ».

Figure 7
Immigrants bouddhistes d'origines indochinoises et chinoises vivant au Québec en 2001, par période d'immigration
(données rétrospectives)



Sources: Statistique Canada, 2001, tableau 97F0009XCB01041

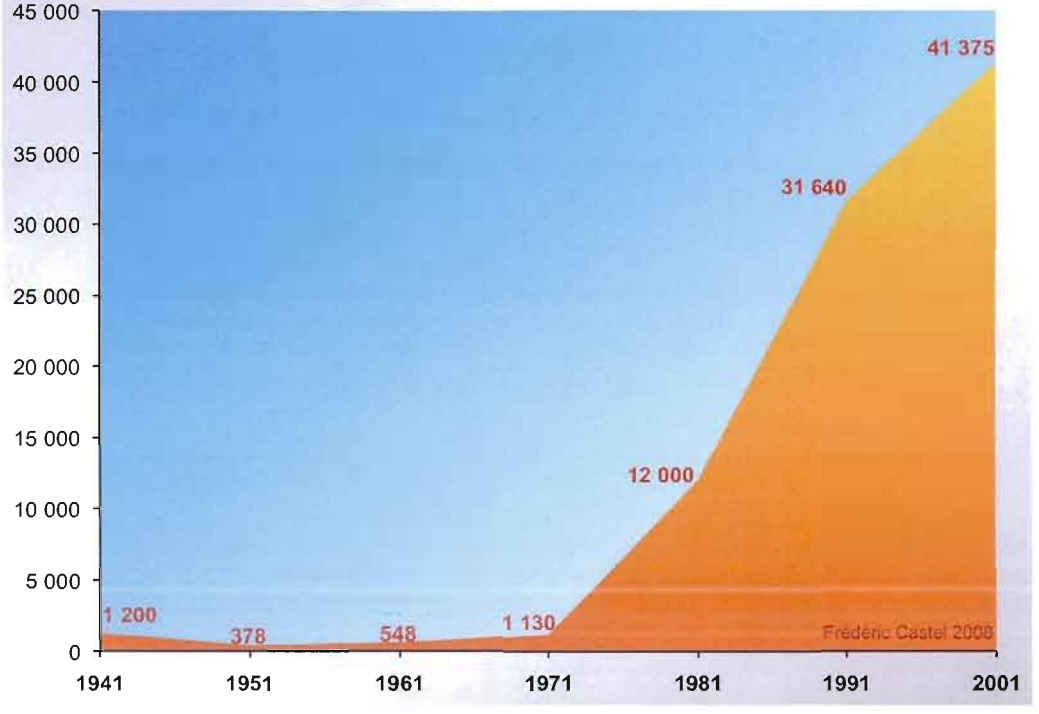
Malgré les distorsions temporelles inhérentes aux données rétrospectives, la comparaison des courbes montre de façon convaincante que ce sont les groupes ethniques indochinois qui ont fait progresser le bouddhisme au Québec et très peu les Chinois de la Chine populaire, d'Hongkong ou de Taiwan. En somme, les poussées de l'immigration chinoise, d'abord notées en 1961, puis surtout en 1971 et en 2001 (voir figure 3, page 228), n'ont eu qu'un faible impact sur la croissance des

effectifs bouddhistes. Entre 1981 et 1991, la contribution chinoise a certes été plus sensible, mais c'est à cause de l'apport des Chinois d'Indochine[247], par ailleurs en phase avec l'immigration indochinoise. C'est dire que la population bouddhiste québécoise progresse au même rythme et avec la même force que les groupes ethniques indochinois, qui, eux, sont largement bouddhistes.

Comme l'immigration du Vietnam et du Cambodge s'est sensiblement amenuisée dans les années 1990, la progression des effectifs bouddhistes décélère quelque peu (voir figure 8). À cela s'ajoute le fait que, paradoxalement, la popularité du bouddhisme auprès des Occidentaux n'empêche pas la conversion de plusieurs jeunes asiatiques vers le christianisme (voir partie II, 2.9, page190).

Figure 8

Évolution démographique de la population bouddhiste (1941-2001)



[247] Certains indices permettent de croire que les Chinois de l'Indochine sont plus enclins à s'identifier comme bouddhistes que les Chinois d'Asie orientale. Voir 5.3.2.3, page 306.

Chapitre 2

LA SÉDIMENTATION DES COHORTES MIGRATOIRES ET LA MONTÉE DES NATIFS DU CANADA EN 2001

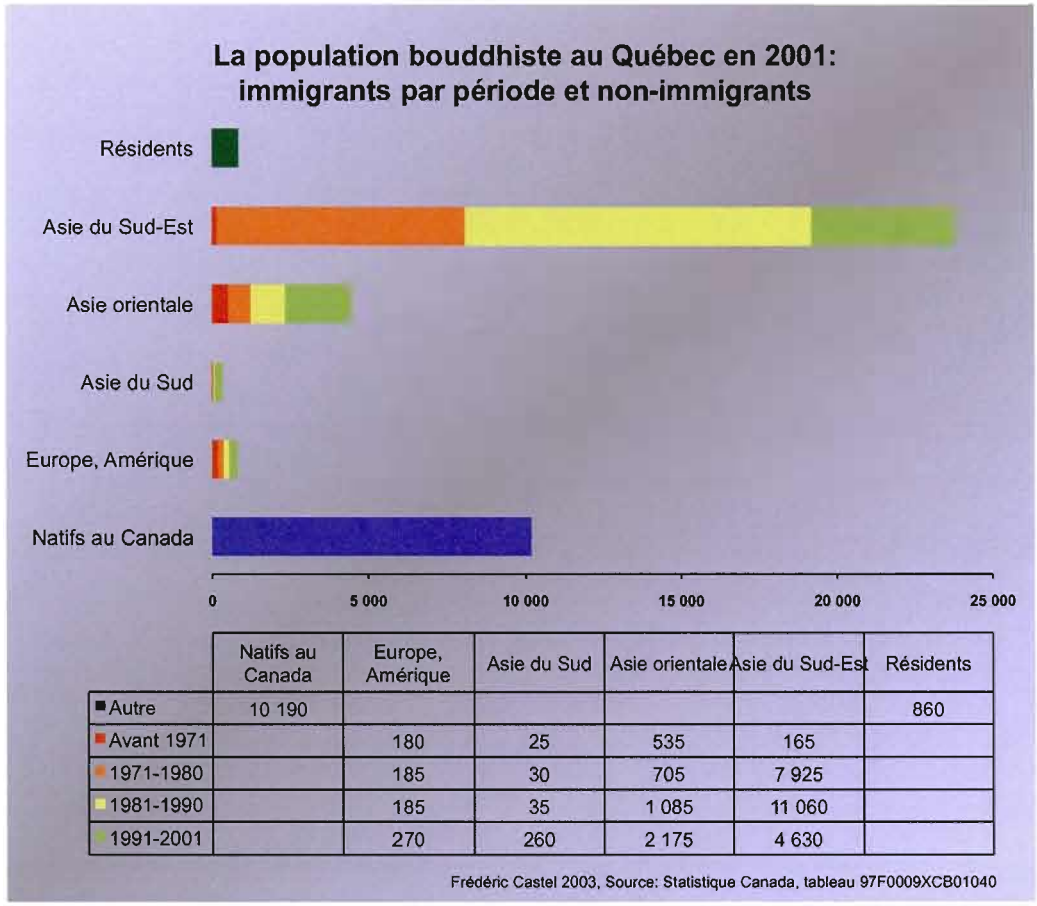
Introduction

Au fil des décennies, la succession des cohortes migratoires engendre un lent et complexe processus de sédimentation sociodémographique dont les dynamiques spatiotemporelles internationales peuvent être mesurées au moyen des données de Statistique Canada. La figure, à la page suivante, met en relief les temps forts de l'immigration bouddhiste par décennies — autant de strates démographiques qui se superposent — selon les provenances géographiques des immigrants. Cet éclairage spatiotemporel fait aussi ressortir l'intensité et la continuité relatives des divers flux migratoires qui ont porté le bouddhisme jusqu'au Québec.

Dès l'abord, il est important de préciser que la figure ne donne pas exactement le nombre d'immigrants reçus par décennies, mais fait état de la situation prévalant en 2001, en ce sens que l'on présente ici le nombre d'immigrants arrivés à chaque décennie *et vivant toujours au Québec en 2001*[248]. Il s'agit donc de données rétrospectives.

---

[248] Plus on recule dans le temps, plus les strates décanales présentent une certaine distorsion avec la véritable évolution démographique historique, puisque les immigrants décédés et ceux qui ont séjourné temporairement au Québec manquent à l'appel. À l'exception des données de 1991, les chiffres de la présente section sont tirés du tableau suivant : Ottawa, Statistique Canada, 29 octobre 2003. Recensement du Canada de 2001, n° 97F0009XCB01040 au catalogue. Les chiffres arrondis sont nos estimés. Portant sur les lieux de naissance des répondants, les tableaux du 21 janvier 2003 (n° 97F0009XCB01002 et n° 97F0009XCB01003) ont été fort utiles.



	Natifs au Canada	Europe, Amérique	Asie du Sud	Asie orientale	Asie du Sud-Est	Résidents
Autre	10 190					860
Avant 1971		180	25	535	165	
1971-1980		185	30	705	7 925	
1981-1990		185	35	1 085	11 060	
1991-2001		270	260	2 175	4 630	

Frédéric Castel 2003, Source: Statistique Canada, tableau 97F0009XCB01040

2.1 Les résidents non permanents[249]

En 2001, on recense 860 résidents non permanents. Cette désignation regroupe les travailleurs temporaires munis d'un permis, les étudiants universitaires en séjour, ainsi que des réfugiés qui attendent la régularisation de leur situation. Les Chinois sont 415, les Vietnamiens, les Cambodgiens et les Laotiens 250 et les Cinghalais 155. Les autres sont surtout Japonais.

[249] Voir les tableaux du recensement du Canada de 2001 suivants : 21 janvier 2003 (n° 97F0009XCB01002) et 29 octobre 2003 (n° 97F0009XCB01040).

Au recensement de 1991, on pouvait penser que la majorité des 1 140 personnes concernées[250] étaient encore des réfugiés indochinois. Aujourd'hui, on peut présumer que les étudiants chinois, vietnamiens et japonais sont majoritaires.

2.2 Les immigrants de l'Asie du Sud-Est[251]

Les 23 790 natifs des pays du sud-est asiatique dominent nettement au sein de l'ensemble de l'immigration bouddhiste. Ce seul bloc représente 63,1% des immigrants bouddhistes en même temps que 57,4 % de la totalité de la population bouddhiste québécoise, ce qui indique bien l'impact de l'apport indochinois au sein de la population bouddhiste québécoise.

Parmi les immigrants bouddhistes arrivés dans les décennies 1970 et 1980, neuf sur dix proviennent de cette partie du monde[252], essentiellement représentée par les natifs Vietnam (14 604)[253], largement majoritaires, puis de ceux du Cambodge et du Laos. Pendant la période 1991-2001, le mouvement a fléchi mais représente encore 62,7 % de toute l'immigration bouddhiste[254]. Si les Chinois de la migraspora pèsent lourd dans l'immigration d'Indochine, il ne faudrait pas oublier les quelques centaines de Chinois de la migraspora de l'Insulinde natifs de Singapour, de l'Indonésie et surtout de la Malaysia.

---

[250] 1991. Ottawa, Statistique Canada, Recensement de 1991, tableau 8, n°s 93-319 au catalogue.

[251] L'Asie du Sud-Est recoupe l'Indochine — à ne pas confondre avec l'ex-Indochine française — et l'Insulinde. Par ailleurs, la Malaisie est la partie indochinoise de la Malaysia avec laquelle elle est souvent confondue. Le terme Malaisie est aussi parfois employé dans le sens géoculturel et historique de « monde malais » qui recoupe alors l'Insulinde et la partie malaise de la péninsule indochinoise.

[252] Plus précisément 88,5 % dans la période 1981-1990 et 89,4 % dans la période 1991-2001.

[253] Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001.*

[254] Quelques centaines d'Indochinois sont nés en Europe, principalement en France et dans les pays voisins, à Hongkong ou même dans les colonies françaises d'Océanie.

2.3 Les immigrants de l'Asie orientale

Cette région du monde fournit 4 490 immigrants bouddhistes, ce qui est d'abord et avant tout le fait de la Chine populaire (2 734)[255]. Les contributions des Chinois de Taiwan, des Japonais et des Coréens[256] ne se comptent qu'en centaines. De 1981 à 1990, l'immigration chinoise (Chine, marches et migraspora) commence à rattraper l'immigration indochinoise (non chinoise); mais pour les seuls bouddhistes, la représentation des Chinois est environ dix fois moindre que celle des Indochinois[257]. De 1991 à 2001, l'immigration de la Chine et de ses marches connaît une poussée exponentielle, laissant loin derrière l'immigration des pays d'Indochine qui décline après 1995. Malgré cela, les bouddhistes indochinois sont quand même deux fois plus nombreux que les bouddhistes chinois[258].

Les données rétrospectives permettent de croire qu'un minimum de 20 % des immigrants de Chine et d'Hongkong arrivés avant 1961 étaient bouddhistes. Entre 1961 et 1990, le pourcentage oscille entre 15 % et 20 %[259]. Dans la période 1991-2001, la part des bouddhistes est tombée à 9 %, principalement sous l'effet de l'explosion de la nouvelle vague migratoire venant de Chine.

---

[255] Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[256] Entre 1967 et 1977 13 000 immigrants coréens se sont établis au Canada. Ceux-ci ont fui le régime dictatorial de Chung-Hi Park où démocratie et la liberté d'expression sont absentes. Ce mouvement migratoire s'estompe après 1978 avec la forte croissance économique de la Corée et l'adoucissement du régime en 1979. On relève une certaine remontée de l'immigration après 1986 avec la création de programmes d'investisseurs étrangers qui apportent avec eux des capitaux au pays. Cela dit, l'écrasante majorité des Coréens sont chrétiens, du moins au Québec.

[257] On remarque que 1 085 bouddhistes ont émigré de l'Asie orientale (Chine, Hongkong, Taiwan, Japon) alors que 11 060 autres sont originaires de l'Asie du Sud-Est. Les premiers viennent de pays de culture chinoise à l'exception du Japon qui a fourni très peu d'immigrants ces années-là. Les seconds viennent des pays d'Indochine dans lesquels on doit trouver 100 à 200 Chinois de la migraspora.

[258] En effet, 2 175 bouddhistes proviennent de l'Asie orientale alors que 4 630 autres sont des natifs de l'Asie du Sud-Est. Les Japonais sont maintenant moins rares dans l'immigration de l'Asie orientale au moment où les Chinois de la péninsule indochinoise se raréfient (peut-être sont-ils une centaine).

[259] Il est certain qu'il faut tenir compte de la christianisation qui s'est produite au Canada. Les pourcentages du paragraphes sont les estimés provisoires de l'auteur.

2.4 Les immigrants du sous-continent indien

Même si le Sri Lanka est le seul pays à majorité bouddhiste au-delà de l'Extrême-Orient, l'immigration bouddhiste sud-asiatique suit très loin derrière celles des deux régions du monde précédentes. Aucun bouddhiste ne semble provenir de l'Inde[260]. Avec 350 individus, on peut qualifier les contributions bouddhistes du reste de l'Asie du Sud, essentiellement le Sri Lanka, de marginales. Depuis les années 1950, le Québec n'a jamais reçu plus que quelques dizaines de bouddhistes sud-asiatiques par décennie[261]. Toutefois, un net changement de rythme s'est produit dans les années 1990, sans doute sous l'effet de l'immigration sud-asiatique générale qui reprend de la vigueur. Contrairement aux Indiens, qui peuvent provenir aussi des pays du Commonwealth dans lesquels ils se sont implantés historiquement (Afrique, Caraïbes), les Cinghalais ont émigré directement du Sri Lanka.

2.5 Les immigrants des Amériques et de l'Europe

Inopinément peut-être, le recensement de 2001 fait voir que 830 bouddhistes sont originaires d'une kyrielle de pays d'Occident. De ceux-là, 580 sont nés en Europe. Le nombre de bouddhistes vietnamiens, cambodgiens et laotiens (chinois) nés en France s'élève déjà à 333 individus. Le renforcement progressif du lien migratoire unissant le Québec et la France, associé aux initiatives du premier pour aller chercher des

---

[260] Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[261] L'immigration en provenance du Sri Lanka ne se fait vraiment sentir qu'après 1951 lorsque le Canada passe un accord avec ces nouveaux pays du Commonwealth que sont l'Inde, le Pakistan et Ceylan afin d'autoriser l'admission au pays de 150 Indiens, 100 Pakistanais et 50 Ceylanais par année. Suivant les Burghers chrétiens (descendants de colons portugais et hollandais), les premiers Cinghalais, essentiellement bouddhistes, sont des professionnels et des étudiants universitaires. Dans les années 1960, le chômage pousse plusieurs jeunes gens scolarisés à émigrer vers les pays du Commonwealth dont le Canada. Les changements législatifs de 1967 permettent un véritable démarrage de l'immigration sud-asiatique au Québec bien que l'immigration sri–lankaise (et cinghalaise) reste faible, mais régulière. Quant à elles, les grandes vagues de l'immigration tamoule des années 1980 marqueront plutôt la démographie hindoue.

immigrants chez le second, explique sans doute le mouvement qui s'est accéléré depuis vingt ans. Les autres bouddhistes sont principalement issus de l'Italie (111)[262].

On peut faire l'hypothèse que le nombre de convertis natifs de l'Europe dépasse les 150 individus. Les Français seraient les plus nombreux, suivis de quelques dizaines d'Allemands, de Britanniques, d'Italiens, d'Espagnols et même d'Européens de l'Est.

L'origine ethnique des 130 bouddhistes venant des États-Unis n'est pas connue si ce n'est que ce ne sont pas des sinophones[263]. Les recoupements permettent d'avancer que les Japonais et les convertis américains sont majoritaires et qu'ils sont flanqués d'une poignée d'Indochinois.

Les 120 ressortissants des pays de l'Amérique latine et des Caraïbes sont apparement des convertis accompagnés d'une quarantaine de sinophones[264]. Il est impossible de dire si les Européens, les États-Uniens ou les Latino-Américains se sont convertis dans leur pays d'origine ou à Montréal.

2.6 Les natifs du Canada

À l'opposé démographique du groupe fugace des résidents non permanents se pose celui des bouddhistes nés au Canada, un groupe qui, au contraire, va de pair avec un certain ancrage. En 2001, 10 910 bouddhistes sont nés au Québec alors que 725 autres sont des natifs des autres provinces. C'est dire que plus du quart (26,3 %) des bouddhistes québécois ne sont ni des immigrants ni des gens en séjour. La majorité des natifs du Canada sont des enfants d'immigrants, mais cela ne doit pas faire oublier qu'une partie sont des Occidentaux convertis ou des enfants de convertis, pour utiliser un terme plus ou moins heureux mais faisant image.

---

[262] Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[263] Source : *Id.*

2.7 Conclusion

Dans la période 1980-1991, 89 % des immigrants bouddhistes proviennent de l'Asie du Sud-Est. Cette part tombe à 62,7 % dans la période suivante devant la montée de l'immigration de la Chine et de ses marches, ce qui indique un changement dans la dynamique des flux migratoires, bien que l'apport indochinois continue malgré tout de prédominer parmi les seuls immigrants bouddhistes.

Alors que sept hindous (71,8 %) et six musulmans (61,4 %) sur dix ont la citoyenneté canadienne, neuf bouddhistes sur dix ont ce statut (89,7 %)[265]. Ceci s'explique sans doute par la plus grande ancienneté de l'immigration bouddhiste dont l'expression massive se situe dans les années 1975-1985.

---

[264] Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[265] Statistique Canada, 25 mars 2004, Recensement du Canada de 2001, n° 97F0022XCB01040 au catalogue.

Chapitre 3

LE BOUDDHISME ET LES AUTRES RELIGIONS PRATIQUÉES PAR LES GROUPES ETHNIQUES ISSUS DE L'ASIE BOUDDHISTE

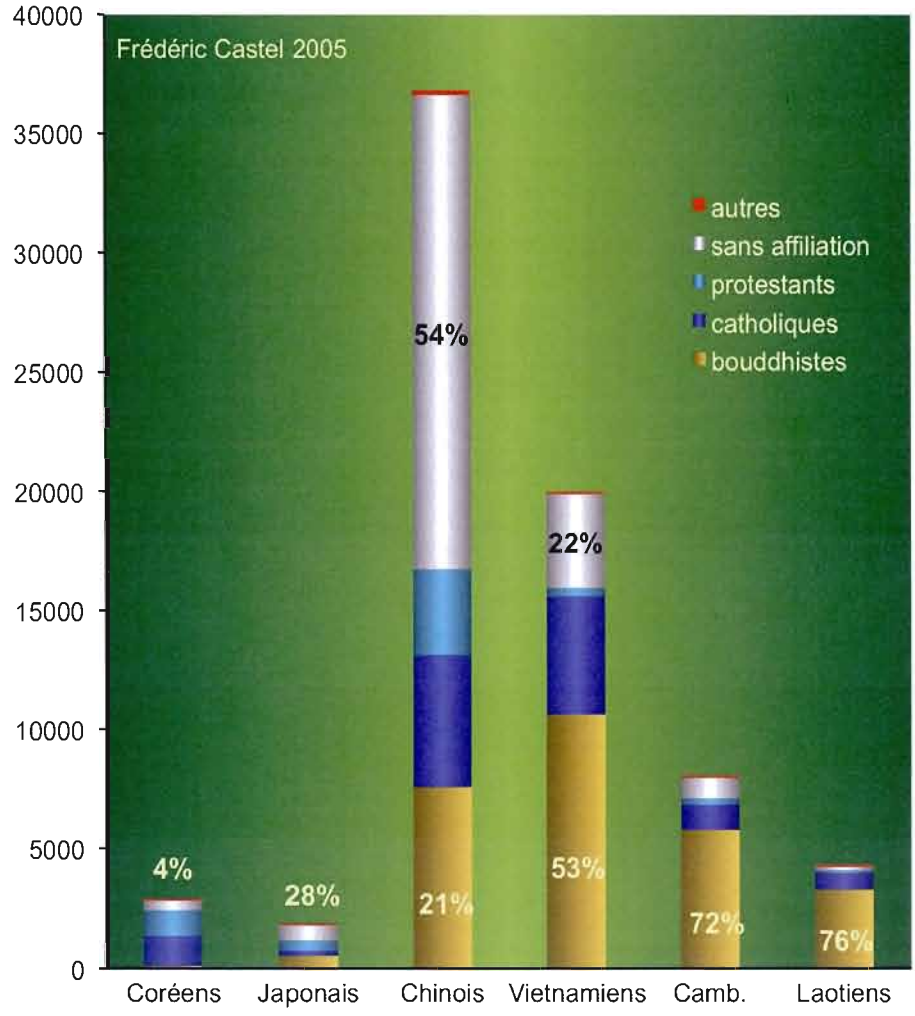
Introduction

Avec une telle variété de pays d'origine (chaque pays abritant déjà plusieurs ethnies), on peut s'attendre à trouver au Québec une communauté bouddhiste assez hétérogène au plan ethnique. Pour voir à quoi ressemble exactement cette configuration culturelle, on ne peut pas simplement additionner les effectifs de chacun des groupes ethniques réputés bouddhistes, puisque ces derniers comptent en leurs rangs des fidèles d'autres confessions. Hormis les fidèles de quelques religions asiatiques très minoritaires (caodaïsme, shintoïsme, etc.), les non bouddhistes que l'on trouve parmi les gens issus de l'immigration d'Extrême-Orient sont essentiellement des chrétiens.

Le croisement des variables religion et origine ethnique déjoue quelques représentations populaires (et même parfois scientifiques) en ce qui concerne l'adhésion au bouddhisme au sein des groupes ethniques d'origine extrême-orientale. C'est ce que fait voir la figure 1 (voir page suivante) qui présente l'équation ethnoconfessionnelle prévalant en 1991. Le tableau 1, en annexe de ce chapitre, fait état de la situation en 2001[266].

[266] Les chiffres du recensement de 1991 n'incluent pas les membres des groupes ethniques aux « origines ethniques multiples », biais qui n'est pas très important cette années là pour les gens d'origine asiatique.

Figure 1
Effectifs et pourcentages du bouddhisme au sein de certains groupes ethniques originaires de l'Asie bouddhique (1991)



	Coréens	Japonais	Chinois	Vietnamiens	Camb.	Laotiens
autres	10	25	220	100	75	20
sans affiliation	475	665	19 865	3 930	875	215
protestants	1 065	445	3 595	335	265	55
catholiques	1 245	200	5 560	5 000	1 055	740
bouddhistes	105	525	7 580	10 615	5 790	3 285

Source : *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 117, 131, 151, 361 et 627. Voir note infrapaginale no 63

3.1 Le poids des chrétiens en 2001

On relève d'abord que le taux de christianisation est relativement élevé — et beaucoup plus que dans les divers pays d'origine. En ne considérant que les gens qui ont donné une réponse unique[267] à la question sur l'origine ethnique au recensement de 2001[268], 10,7 % des Laotiens et 16,8 % des Cambodgiens sont chrétiens. Se déclarent également chrétiens, le quart des Chinois (24,5 %) et des Vietnamiens (25,7 %) ainsi que le tiers des Japonais (32,2 %). Le christianisme est par contre dominant au sein de la communauté coréenne où huit de ses membres sur dix (80,5 %) adhèrent à l'une ou l'autre des Églises. Ce dernier cas constitue toutefois un cas extrême[269]. Au sein de la grange chrétienne de tous les groupes ethniques évoqués, la foi catholique est invariablement majoritaire quand elle ne domine pas résolument.

On note aussi que l'importance des divers contingents bouddhistes n'est pas automatiquement liée au poids numérique de chacun des groupes ethniques. Bien que les Chinois soient deux fois plus nombreux que les Vietnamiens en 2001, sa frange bouddhiste est toutefois inférieure à celle des seconds. La figure 1 (voir page précédente), qui illustre la situation de 1991, est particulièrement parlante à cet effet. En 2001, sept Cambodgiens et huit Laotiens sur dix sont bouddhistes. De tous les groupes ethniques issus du monde bouddhique, ce sont les plus homogènes sur le plan confessionnel.

---

[267] Depuis le recensement de 1986, il est possible de déclarer plus d'une origine ethnique. Comme le montre le tableau 1, tous les groupes ethniques comprennent maintenant deux segments : celui des recensés qui ont déclaré avoir une « origine [ethnique] unique » et un autre qui réunit tous les recensés qui ont déclaré avoir des « origines [ethniques] multiples ».

[268] Statistique Canada, Recensement du Canada de 2001, n° 97F0010XCB2001040 au catalogue. Données de 1991 : *Profils des communautés culturelles du Québec*, 654 p. Voir note n° 63.

[269] Si cette question particulière sort du propos du présent chapitre, on doit dire que les Églises en cause (catholique et protestantes), les lieux de conversion (pays d'origine, Canada), les processus et les phases de la christianisation varient énormément d'un groupe ethnique à l'autre. Il est donc impossible de dégager un schéma universel.

3.2 Évolution récente du paysage confessionnel

Entre 1991 et 2001, l'audience du bouddhisme et des Églises chrétiennes a évolué de façon sensiblement différente d'un groupe à l'autre. Chez les Indochinois, la frange bouddhiste a gagné du terrain. En 1991, plus de 18 % des Laotiens étaient chrétiens, catholiques pour l'essentiel. En 2001, alors que la représentation des bouddhistes a connu une hausse de presque 5 %, celle des chrétiens a perdu 8 %. Le mouvement semble s'expliquer par des défections dans les rangs catholiques. En ce qui regarde les Vietnamiens, les bouddhistes ont gagné 3 %. Cette hausse paraît avoir été favorisée par l'immigration récente. Il est vrai que l'immigration des années 1975-1985 était surreprésentée par les catholiques et les gens sans appartenance religieuse (à cause des Sino-Vietnamiens).

Les choses se passent autrement chez les Chinois. Même si le nombre de bouddhistes est en hausse, leur part au sein de la communauté a glissé de 20,5 % à 18,5 %. C'est certainement l'effet de la venue récente de nombreux immigrants de la République populaire de Chine, héritiers des diverses campagnes antireligieuses qui ont atteint leur paroxysme sous la Révolution culturelle (1966-1976).

3.3 Les Chinois et les Vietnamiens sans affiliation confessionnelle

Comme l'immigration de la République populaire de Chine s'est fortement accrue pendant ces dernières années, ce n'est pas un fait du hasard si un contingent impressionnant de plus de 9 000 personnes se soit ajoutées aux 19 865 Chinois qui avaient déclaré n'appartenir à aucune religion en 1991. Dans ce groupe protéiforme, il n'y a certes pas que des athées et des agnostiques. Il y a tout lieu de penser qu'une partie de ces Chinois ont une vie religieuse qui s'inspire du *san jiao*, « les trois

enseignements » [ou encore le « triple enseignement »][270] base de la religion populaire chinoise. On devrait parler d'un complexe religieux — et non d'un syncrétisme[271] comme on le dit souvent — qui combine les pratiques et les conceptions bouddhiques, taoïstes et confucéennes. Nombreux sont les Chinois qui considèrent par trop restrictif de s'identifier exclusivement à l'une ou l'autre des « trois doctrines »[272].

Par ailleurs, cette façon de penser le religieux n'est pas non plus étrangère aux Viêts qui, après un millénaire d'influence chinoise, se réfèrent au *tam giao*, version vietnamienne du *san jiao*. Néanmoins, il semble que les Vietnamiens dont la vie religieuse relève du *tam giao* soient davantage enclins à se dire « bouddhistes » que « sans appartenance religieuse ». Il reste qu'à l'instar des Chinois, le pourcentage de Vietnamiens sans affiliation religieuse (16,9 %) n'a guère de rapport avec la moyenne québécoise (5,6 %).

En ce qui concerne les Chinois de Taiwan, natifs de la Chine nationaliste et traditionaliste, majoritairement arrivés depuis dix ans ou moins, seulement le quart (25,9 %) d'entre eux se déclarent bouddhistes alors que 43,3 % disent n'adhérer à aucune religion. Il est évident que, dans leur cas, cette absence d'affiliation religieuse

---

[270] Le terme *san jiao* ou *sanjiao* : signifie littéralement les « Trois enseignements » (selon la correcte traduction du mot « jiao » car « philosophie » se traduit plutôt par « jia »). *Sanjiao* est la transcription en alphabet pinyin utilisé par les Chinois (reprise en français). La forme « *san-chiao* » semble une transcription phonétique anglo-américaine. À vrai dire, la langue chinoise ne distingue pas les sons « j » et « ch » qu'elle confond ou associe. Le vocable moins usité de « *san yi jiao* » signifie « Trois doctrines en une ».

[271] Même si l'utilisation du terme syncrétisme est largement répandue pour qualifier la religion populaire chinoise (du moins chez les non-spécialistes), il n'est pas approprié. On devrait parler de « complexe religieux ». En traduisant en termes modernes, on pourrait presque parler de « religion à la carte ». Voir Frédéric Castel, « Syncrétismes et pluralismes dans le monde » dans Mathieu Boisvert (dir.), *Un Monde de Religions, tome III*. Presses de l'Université du Québec, Montréal, p. 226 et surtout 227. À cela, ajoutons que, contrairement aux syncrétismes, les trois doctrines à la base de la religion populaire chinoise sont dotées a) de corpus canoniques indépendants, b) d'officiants (de clergés) et de temples distincts (même si les divinités voyagent entre les religions) — du moins dans la Chine traditionnelle et historique.

[272] Voir Suwanda H. J. Sugunasiri, 1989, « Buddhism in Metropolitan Toronto : A Preliminary Overview » dans *Canadian Ethnic Studies*, XXI, n° 2, p. 86.

[272] Par le biais de l'enquête sur le terrain notamment.

ne peut être attribuée au communisme qu'ils n'ont jamais connu, ce qui va dans le sens de notre hypothèse concernant le *san jiao*.

Cette question complexe souligne un fait important, c'est qu'au-delà de ceux qui se disent bouddhistes parmi les Chinois, les Vietnamiens et les Japonais, on en trouve d'autres qui ont des pratiques et des croyances bouddhiques sans pour autant s'identifier comme « bouddhistes ». Cela veut dire en même temps dire que ces bouddhistes déclarés n'ont pas nécessairement une vie religieuse exclusivement bouddhique.

3.4 Les adeptes de religions orientales autres que bouddhiste

Au premier chapitre, on a pu voir que dans la première moitié du dernier siècle, l'identité confucéenne était commune parmi les Chinois d'origine cantonaise. En 1991, il ne restait plus que 80 personnes — sans aucun doute des Chinois avancés en âge — à se dire encore « confucéens », ces derniers n'étant même plus dénombrés au recensement de 2001. On peut deviner que leur nombre a fortement diminué. Cela ne veut toutefois pas dire que la philosophie confucéenne n'est plus enseignée en milieu chinois comme en fait foi l'existence de la *Société morale Shin Yat Tong* qui enseigne les préceptes confucéens aux Chinois de tous âges. C'est simplement que « confucéen » n'est plus mis de l'avant comme identité religieuse. Il reste à vérifier dans quelle mesure la déclaration « sans religion » a pu remplacer « confucéens » chez ceux qui pourraient se réclamer de ce que d'aucuns désignent comme la « religion populaire chinoise ».

En 2001, il y a bien 375 « taoïstes », soit 280 de plus qu'en 1991, mais il est bien difficile de distinguer les Chinois des Occidentaux. Parmi ces derniers, il semble que certains reprennent à leur compte cette identité religieuse sans qu'il n'y ait de lien

---

[272] Voir Suwanda H. J. Sugunasiri, *id. Voir* note n° 272.

avec quelque mouvement confessionnel proprement chinois. En effet, certaines associations de Tai chi s'associent au taoïsme comme, par exemple, la *Société de Tai Chi taoïste du Canada*. Cette identité religieuse a émergé dans les années 1970 et n'a, sauf erreur, jamais été mise de l'avant par les Chinois cantonais ou hongkongais.

Il est cependant vraisemblable qu'une partie de ces taoïstes soient des Chinois de Taiwan puisque le tiers de la population de l'île se dit « taoïste ».

On sait qu'en République populaire de Chine, les adeptes de la « nouvelle religion » dite *falun dafa*, mieux connue sous le nom de *falungong*, affirment connaître des persécutions religieuses. On peut estimer à 150 le nombre de Chinois adeptes de ce mouvement[273]. Ils devraient être issus de la vague migratoire des années 1990 (majoritairement issue de la Chine septentrionale).

Pour leur part, arrivés par l'entremise des vagues de réfugiés du Vietnam des années 1975-1985, le caodaïsme[274] et le culte leng dong (ou culte des génies) doivent compter, respectivement, 200 et quelque chose comme 70 adeptes (maximum)[275]. Les caodaïstes ont fondé leur association cultuelle en 1985 avant de mettre sur pied le *Temple caodaïque de Montréal* (*Thanh-Thet Cao Dai Montréal*) en 1992[276].

Enfin, les shintoïstes d'origine japonaise sont tout au plus 70, ce qui serait tout de même une notable augmentation depuis 1991 où ils n'étaient que 25. Sans doute est-ce un effet de la récente reprise, certes très ténue, de l'immigration nippone.

---

[273] En 2001, 275 Chinois s'associent à des religions orientales autres que bouddhistes. On doit encore trouver une poignée de confucéens (voir Tableau 4, p. 175) alors que d'autres peuvent se dire taoïstes. Confortant ces estimés, les miccrodonnées indiquent que 148 adeptes de « religions orientales autres » sont nés en Chine ou à Hongkong.

[274] Néologisme façonné par la presse et les autorités françaises d'Indochine, le terme « caodaïsme » désigne depuis 1926, au Viêt-Nam, une nouvelle mystique se vouant au culte d'adoration de Dieu sous le symbole de l'« Œil divin» (Thiên Nhan). Reconnue syncrétiste, sa doctrine allie des croyances et des pratiques taoïstes, bouddhistes, confucianistes, catholiques et même, apparemment, kardéciennes (issues du spiritisme français).

[275] En 2001, 270 Vietnamiens déclarent adhérer à une « autre religion orientale ». Source : Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040. Les caodaïstes évaluent leurs propres effectifs à 200.

L'ensemble des dénominations extrême-orientales non bouddhistes rassemble donc un millier de personnes.

3.5 Conclusion

Afin de ne pas tomber dans le piège commun de croire que les Chinois, les Vietnamiens et les autres groupes ethniques provenant de l'Extrême-Orient sont forcément bouddhistes, il aura fallu défalquer du nombre de ces derniers les adeptes des autres religions. Cette opération étant faite, et attendant de mesurer l'ampleur du mouvement chez les enfants d'immigrants, force est de constater que les Églises chrétiennes, catholique et protestantes, ont recruté beaucoup plus de membres qu'attendu. Ainsi, ceci bouscule-t-il quelques représentations naïves des réalités touchant la vie religieuse des groupes ethniques asiatiques. Si le bouddhisme est dorénavant bien ancré ici, les recoupements de chiffres font découvrir que le christianisme est à son tour bien installé là-bas. La christianisation séculaire des Chinois et des Japonais installés au pays depuis des générations doit être évoquée, mais les chiffres montrent aussi qu'un bon nombre d'immigrants récents arrivent déjà christianisés, à l'instar des exemples vietnamien et coréen.

---

[276] Informations colligées au temple en 2002.

Tableau 1
Appartenances religieuses de six groupes ethniques originaires de l'Asie bouddhique (2001)

Tableau 1.1

	Vietnamiens					
	Origine unique		origi. multiples		Total	
	N	%	N	%	N	%
Bouddhistes	13 195	56.1	1 920	40.1	15 115	53.4
Catholiques	5 760	24.4	1 445	30.1	7 205	25.4
Protestants	160	0.6	170	3.5	330	1.1
Autres chrétiens	140	0.5	30	0.6	170	0.6
Autres religions	285	1.2	80	1.6	365	1.2
Aucune appartenance	3 975	18.9	16	23.8	3 991	18.0
Population totale	23 515		3 661		27 176	

Tableau 1.2

	Cambodgiens					
	Origine unique		origi. multiples		Total	
	N	%	N	%	N	%
Bouddhistes	4 965	71.6	1 410	5.9	6 375	67.8
Catholiques	865	12.4	510	20.6	1 375	14.6
Protestants	130	1.8	50	2.0	180	1.9
Autres chrétiens	175	2.5	50	2.0	225	2.3
Autres religions	75	1.0	40	1.6	115	1.3
Aucune appartenance	715	10.3	415	16.7	1 130	12.0
Population totale	6 925		2 475		9 400	

Tableau 1.3

	Laotiens					
	Origine unique		origi. multiples		Total	
	N	%	N	%	N	%
Bouddhistes	3 390	80.8	605	61.1	3 995	77.0
Catholiques	395	9.4	220	22.2	615	11.8
Protestants	45	1.0	10	1.0	55	1.0
Autres chrétiens	10	0.2	10	1.0	20	0.3
Autres religions	10	0.2	10	1.0	20	0.3
Aucune appartenance	345	8.2	135	13.6	480	9.2
Population totale	4 195		990		5 185	

Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040, pourcentages de l'auteur.

Tableau 1 (suite)

Appartenances religieuses de six groupes ethniques originaires de l'Asie bouddhique (2001)

Tableau 1.4

	Chinois					
	Origine unique		origi. multiples		Total	
	N	%	N	%	N	%
Bouddhistes	9 600	18.5	2 885	25.3	12 485	19.8
Catholiques	8 600	16.6	4 190	36.8	12 790	20.3
Protestants	2 685	5.2	1 015	8.9	3 700	5.8
Autres chrétiens	1 400	2.7		1.8	1 400	2.5
Autres religions	325	0.6	305	2.6	630	1.0
Aucune appartenance	29 010	56.1	2 755	24.2	31 765	50.4
Population totale	51 620		11 150		62 770	

Tableau 1.5

	Japonais					
	Origine unique		origi. multiples		Total	
	N	%	N	%	N	%
Bouddhistes	350	17.4	40	3.3	390	12.1
Catholiques	220	10.9	465	38.9	685	21.3
Protestants	385	19.1	160	13.3	545	17.0
Autres chrétiens	45	2.2	25	2.0	70	2.1
Autres religions	80	3.9	40	3.3	120	3.7
Aucune appartenance	930	46.2	465	38.9	1 395	43.7
Population totale	**2 010**		**1 195**		**3 205**	

Tableau 1.6

	Coréens					
	Origine unique		origi. multiples		Total	
	N	%	N	%	N	%
Bouddhistes	100	2.4	15	3.8	115	2.5
Catholiques	1 735	42.5	220	56.4	1 955	43.7
Protestants	1 250	30.6	35	8.8	1 285	28.7
Autres chrétiens	300	7.3	10	2.5	310	6.9
Autres religions	0	0	10	2.5	10	0.2
Aucune appartenance	695	17.0	100	25.6	795	17.7
Population totale	4 080		390		4 470	

Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040, pourcentages de l'auteur.

Chapitre 4

LA COMPOSITION ETHNIQUE DE LA POPULATION BOUDDHISTE EN 2001

Introduction

Pour savoir de quoi est faite la diversité culturelle de la communauté bouddhiste ou connaître le poids relatif des divers groupes ethniques touchés par le bouddhisme, on doit principalement recourir aux données de la variable « origine ethnique » de Statistique Canada. Cependant, dès lors que l'on s'intéresse à plus d'un groupe ethnique, on commence à mesurer le problème que constitue la saisie statistique des identités. C'est particulièrement évident lorsque l'on veut circonscrire (identifier/définir/dénombrer) les groupes ethniques à partir d'une certaine réalité sociologique, et non pas à partir d'une classification statisticienne contestable ou susceptible de porter à confusion. On constate par exemple que certains groupes ethniques sont absents et que des identités nationales et ethniques pouvant se recouper sont mises ensemble alors qu'elles se nuisent mutuellement (ex. : « Sri Lankais » et « Cinghalais »).

Les choses se compliquent avec la possibilité qu'ont les répondants de déclarer plus d'une origine ethnique lors des recensements. Ainsi, les membres des groupes ethniques se répartissent en deux segments distincts. Le premier comprend tous les membres d'un groupe ethnique qui ne déclinent qu'une seule origine (par exemple, « Chinois »). Le second rassemble les membres du même groupe qui ajoutent d'autres réponses (selon le même exemple, les Chinois qui, tout en ayant déclaré être « Chinois », ajoutent : « Taiwanais », « Vietnamien » ou autres). Ce segment des

'origines multiples' prend de larges proportions, surtout depuis que le recensement partiel de 1986 offre la possibilité d'utiliser le pluriel dans le libellé de la question : « À quel(s) groupe(s) ethnique(s) ou culturel(s) appartenez-vous ou vos ancêtres appartenaient-ils? ». Cette possibilité de déclarer plusieurs origines ethniques crée un certain nombre de problèmes techniques au plan statistique.

4.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des Chinois

Selon Statistique Canada, le nombre total de bouddhistes chinois et vietnamiens s'élèverait respectivement à 12 485 et 15 115 individus — des chiffres qui sont habituellement repris tels quels par les ministères, les organismes paragouvernementaux, les spécialistes et les médias. L'utilisation de ces chiffres commence à poser quelques difficultés lorsque l'on se rend compte que la masse des Sino-Vietnamiens (appelés aussi Hoas) qui s'identifient *à la fois* comme « Chinois » et comme « Vietnamiens » figurent en même temps parmi les Chinois et parmi les Vietnamiens qui déclarent des origines multiples. On comprend alors que le segment des Chinois aux origines multiples et le segment des Vietnamiens aux origines multiples ne peuvent être additionnés, car cela voudrait dire compter deux fois ces mêmes Sino-Vietnamiens — qui par ailleurs peuvent également se trouver mêlés à diverses autres combinaisons mixtes. Cet état de choses empêche de voir le poids exact de chacun des groupes ethniques au sein de la communauté bouddhiste générale.

La situation sino-vietnamienne étant exposée, d'autres combinaisons identitaires se présentent parmi les Chinois de la migraspora qui peuvent décliner une identité ethnique (« Chinois ») avec une identité nationale (« Taïwanais », « Malaisien », etc.). Cette façon de s'identifier, en amalgamant des identités ethniques et nationales, démontre que certaines origines ethniques dites « multiples » ne rendent pas forcément compte d'un prétendu métissage ethnique comme on l'avance souvent.

Le cas chinois se complique du fait qu'un certain nombre d'individus d'ascendance chinoise n'évoquent même pas quelque double appartenance ethno-nationale en combinant l'origine chinoise à une autre du type « Chinois Cambodgien », mais s'identifient exclusivement à leur pays de naissance en déclinant une appartenance non chinoise : identité qui peut être proprement nationale (« Taïwanais », « Malaisien », « Mauricien » voire « Canadien ») ou à connotation *a priori* ethnique et nationale (« Vietnamien », « Cambodgien »). Si l'appartenance chinoise des recensés qui s'identifient comme « Taïwanais » ne fait aucun doute, l'origine chinoise des *bouddhistes* qui se disent « Malaisiens » ou « Mauriciens » est aussi plus que probable vu le profil ethnoreligieux de la population du Malaysia[277] ou de Maurice.

Incidemment, on peut discerner des identités chinoises parmi les réponses « erronées » rangées dans les catégories résiduelles – et par conséquent rarement utilisées par la recherche - comme « Asiatique non inclus ailleurs » ou « Sud-Est Asiatique non inclus ailleurs »[278]. Parmi les réponses « erronées » données par des *bouddhistes* qui font présumer une identité chinoise, on trouve « mandarin » (langue) et « Singapour » (pays)[279].

Il est toutefois possible d'évaluer le nombre de bouddhistes d'origine chinoise qui peuvent se cacher derrière ces types de réponses en recoupant avec les données sur la langue maternelle. On ne doute pas que les « Cambodgiens », les « Malaisiens » ou les « Singapour » (sic) de langue maternelle chinoise soient d'origine chinoise – état de choses dont nous avons voulu tenir compte dans notre estimation de la population chinoise bouddhiste.

---

[277] Au reste, les membres de la *Malaysian and Singaporean Students' Association* de l'université Mc Gill sont majoritairement d'origine chinoise.

[278] En gros, les catégories résiduelles de la variable sur l'origine ethnique comprennent les réponses ethniques trop peu nombreuses pour être présentées à part, les réponses ethniques trop vagues (Sud-Asiatique, Sud-Est Asiatique) ainsi que les réponses jugées erronées qui font plutôt référence à une réalité linguistique (mandarin, dravidien), religieuse (sikh, brahmane), géographique (Himalayen) ou à un pays. Voir note suivante.

[279] Exemple fournis, à notre demande, par des agents de diffusion des données de Statistique Canada.

4.2 Liste des groupes ethniques reconfigurés

L'ensemble des situations et des possibilités identitaires contribue à rendre problématique le dénombrement exact des bouddhistes de chaque groupe ethnique, si tant est que les groupes ethniques statistiques soient correctement circonscrits et identifiés. Afin de pallier ce genre de distorsions et dans la perspective d'ajouter les groupes ethniques qui ne font pas partie des catégories établies par Statistique Canada, nous présentons en annexe de ce chapitre une liste plus complète des groupes ethniques touchés par le bouddhisme qui tient compte des biais méthodologiques. Ces effectifs sont des estimés qui s'appuient principalement sur des recoupements de données entre diverses variables[280]. Les chiffres et les pourcentages de cette section, qui risquent d'ailleurs de ne pas être définitifs, sont les nôtres et peuvent donc s'éloigner sensiblement des données officielles.

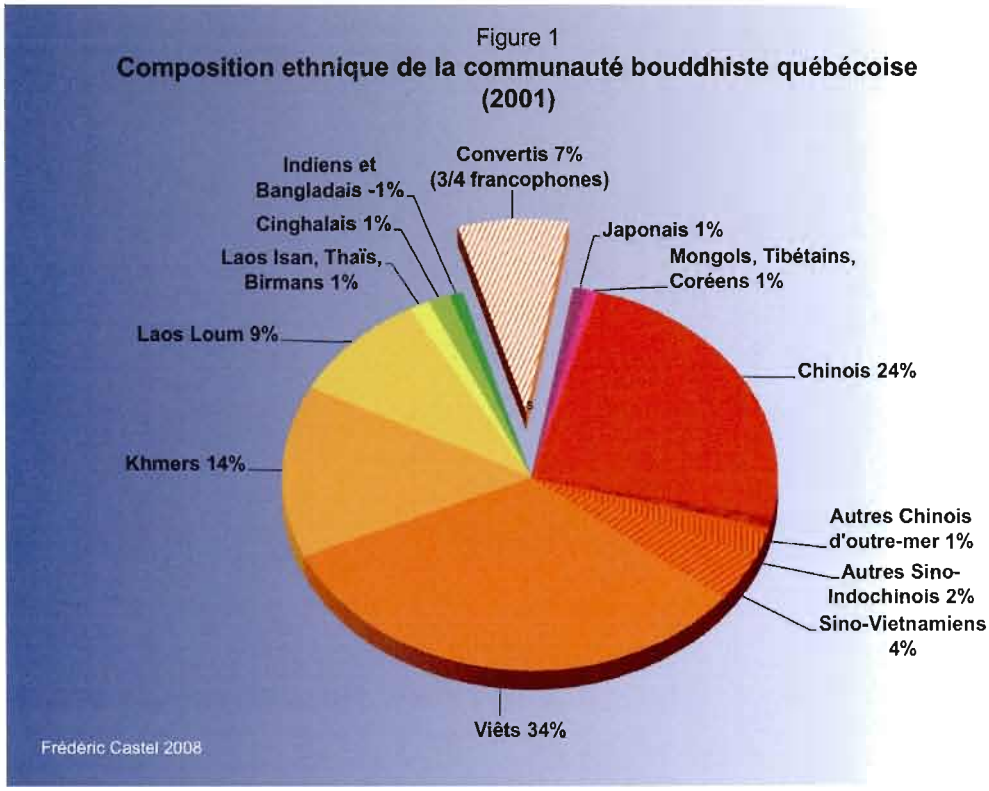
4.3 Les Chinois

On l'a vu, le cas chinois s'annonce particulièrement complexe. Le nombre de bouddhistes que l'on trouve parmi ceux qui s'identifient comme Chinois ou Taiwanais (identités exclusives ou associées à d'autres) s'élève à 12 720. Ce chiffre doit être considéré comme un minimum, puisque certains Chinois de la migraspora déclinent plutôt une identité nationale. Les Chinois bouddhistes doivent approcher les 13 000. Ainsi représentent-ils 31 % de la communauté bouddhiste québécoise (voir figure 1 page suivante).

---

[280] Statistique Canada, recensement du Canada de 2001 : données sur les origines ethniques, (n° 97F0010XCB2001001 au catalogue); les groupes ethniques et les religions (n° 97F0009XCB01040); les lieux de naissance (n° 97F0009XCB01002); les langues maternelles (n° 97F0007XCB01009); les minorités visibles (n° 97F0022XCB01005).

Figure 1
Composition ethnique de la communauté bouddhiste québécoise (2001)



Estimés de l'auteur à partir des données de Statistique Canada, 2001, surtout le tableau 97F0010XCB01040.

4.3.1 Les immigrants de la Chine et de ses marches

Parmi les 17 674 natifs la République populaire de Chine, le nombre de bouddhistes se limite à 2 734 individus, soit à peine 10,2 %[281]. Entre 1991 et 2001, la part des bouddhistes chez les immigrants de la Chine et de ses marches est passée au-dessous de la barre des 10 %. C'est sans doute un effet à long terme de la Révolution culturelle en Chine. Si l'on peut établir que les bouddhistes nés à Hongkong sont plus de 800[282], l'immigration taiwanaise pourrait impliquer 850 individus.

---

[281] Source : *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001.*
[282] Source : *Id.*

4.3.2 Les Chinois de la migraspora

On remarque que seulement la moitié (26 727) des 47 800 immigrants chinois, toutes confessions confondues, sont nés en Chine, une part qui s'élève à deux tiers si l'on inclut les *Tong Bao,* les « compatriotes » des marches[283].

Ainsi découvre-t-on que le quart des immigrants chinois sont en réalité des *Huaqiao*, des Chinois nés dans la migraspora de l'Asie du Sud-Est[284] ou celle de l'Océan indien. Les pays en cause sont nombreux et dispersés géographiquement, quoi que les Chinois d'outre-mer se concentrent dans les grandes villes des pays du *Nanyang* (le nom chinois de la Mer de Chine méridionale) où ils étaient venus tenter leur chance, en particulier pendant les XVIIIe et XIXe siècles.

Au Québec[285], l'écrasante majorité des 9 500 *Huaqiao* de l'Asie du Sud-Est proviennent de la péninsule indochinoise, en particulier du Vietnam, du Cambodge, du Laos et, selon toute vraisemblance, de la Thaïlande. La représentation des contingents de l'Insulinde (Malaysia, Singapour, Indonésie) n'atteint pas les 10 % de ce groupe. Par ailleurs, 2 800 autres *Huaqiao* ont pu provenir de la migraspora lointaine de l'Océan indien, surtout de l'île Maurice et de Madagascar[286].

Tout cela nous oblige à réaliser que les Chinois ont évolué dans des contextes ethniques, religieux, sociaux et politiques fort différents. Si les ressortissants de la Chine populaire et les *Tong Bao* proviennent d'espaces proprement chinois, les *Huaqiao* ont connu des environnements culturels pour le moins contrastés et des

---

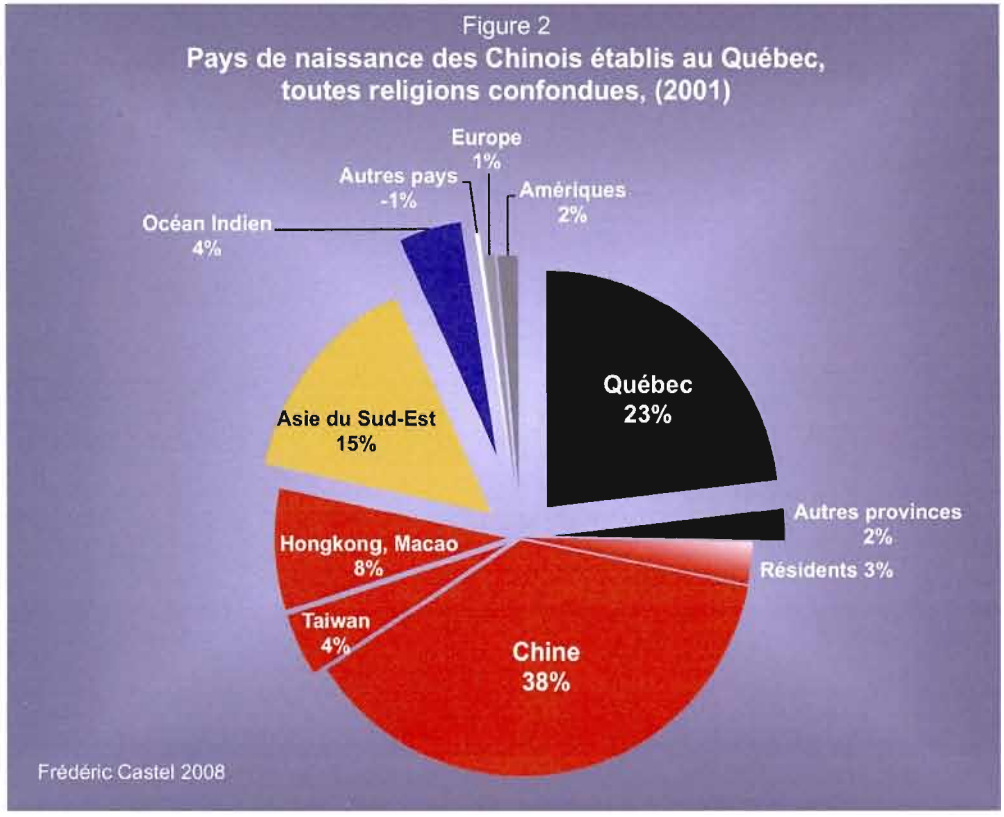
[283] Les Chinois du continent ont toujours considéré les Chinois de Taiwan, d'Hongkong et de Macao comme leurs « compatriotes » (*Tong Bao* en chinois), pratiquement natifs du même pays. Du reste, la Grande-Bretagne et le Portugal ont respectivement rendu à la Chine Hongkong, en 1997, et Macao, en 1999. Voir Pierre Gentelle (dir.), *L'État de la Chine*, Paris, La Découverte, 19898, p. 381 et 383.

[284] L'Asie du Sud-Est, on l'oublie souvent, ne se confond pas avec les pays d'Indochine car cette région du monde comprend aussi les pays de l'Insulinde.

[285] Les chiffres de ce paragraphes sont nos estimés.

[286] Ces Chinois sont toutefois majoritairement chrétiens et de langue créole.

fortunes sociales et politiques diverses. Plus de 3 500 *Huaqiao*, originaires des pays du *Nanyang*, doivent s'identifier comme bouddhistes. À eux seuls, les Sino-Vietnamiens[287] dépassent les 2 500 personnes[288].



[287] La majorité des Sino-Vietnamiens se trouvent parmi les Vietnamiens qui déclarent des « origines multiples ». Circonscrire ce groupe n'affecte pas le nombre total des Chinois dont ils font aussi partie alors qu'il fait baisser celui des Vietnamiens qui sont dès lors identifiés aux Viêts. Rappelons aussi qu'une partie des Chinois du Vietnam se disent *uniquement* « Chinois ». La sous-communauté des Sino-Vietnamienne dépasse les trois milliers avec les enfants nés au Canada.

[288] Les microdonnées indiquent déjà l'existence de 1 812 bouddhistes sinophones parmi les natifs du Vietnam. Pour cerner le sous-groupe des Sino-Vietnamiens, il faut inclure les « Chinois Vietnamiens », les « Vietnamiens » de langue maternelle chinoise ainsi que les « Chinois » de langue vietnamienne. En 1991, on dénombrait 760 personnes se déclarant uniquement « Chinois » en même temps que de langue maternelle vietnamienne (source : *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 131 (voir note n° 63); *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001 (variables sélectionnées par l'auteur)*. On est en droit de supposer que les Chinois de langue vietnamienne sont nombreux dans le segment « origines multiples ».

Le schéma se complique si l'on fait intervenir la dimension temporelle, plus précisément en tenant compte des époques de migration (avec leurs contextes historiques propres). La situation esquissée précédemment est toujours celle qui prévaut en 2001. Si l'on compare la figure 2 (page précédente) avec la figure 3 (voir page 228) du premier chapitre, on peut être pris de vertige en prenant acte des changements qui ont pu se produire au sein même de la communauté dite chinoise en l'espace de seulement dix ans. En 1991, nonobstant les résidents non permanents, 64,6 % des Chinois sont des immigrés, part qui se hausse à 71,5% dix ans plus tard[289]. Naturellement, cela fait soupçonner un franc renouvellement de la communauté dont la part immigrante augmente d'autant. En ajoutant au nombre les résidants non permanents — très majoritairement originaires de la Chine —, la part des natifs de la Chine se limitait à 22 % pour maintenant atteindre quelque chose comme 42 %. Cette vague massive d'immigrants de Chine populaire engendre un franc rebrassage des cartes des sous-ensembles culturels car 82 % à 84 % de ces immigrants sont des locuteurs du mandarin issus du nord du pays, notamment de Pékin[290]. Quelques mandarinophones proviennent de Taiwan. Ironiquement, les locuteurs du mandarion sont incapables de comprendre les immigrants d'Hongkong ou les descendants des immigrants du Guandong qui parlent le cantonais. Or, bien d'autres choses les séparent comme le profil socioprofessionnel, le passé historique — et, sans nul doute, la religiosité.

---

[289] Sources : 1991 : *Profils des communautés culturelles du Québec*, [Chinois, origine unique], p. 129. (voir note n° 63); 2001 : Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040.

[290] Pourcentages estimés par l'auteur. Pendant la période 1990-1994, le Québec accueille 19 658 locuteurs du cantonais — surtout des Hongkongais — et 7 995 locuteurs du mandarin. Dans la période 1995-1999, le nombre de locuteurs du mandarin reste stable, soit 7 901 personnes, mais devance maintenant celui du cantonais qui tombre à 6 097. À travers ces deux périodes, l'immigration de Chine a peu évolué en passant de 10 431 à 9 125 individus. Dans les années 2000-2004, l'immigration de Chine double (18 106 admissions permanentes) en même temps que celle des mandarinophones (15 831 admissions permanentes). Source : voir note n° 228.

4.3.3 Penser la communauté chinoise avec ses pôles culturels

À la lumière de ce qui vient d'être dit sur l'éclatement inattendu des pays d'origine des « Chinois », ce qu'illustre la figure 2, il importe de revoir notre façon de penser la communauté chinoise du Québec car celle-ci est bien loin d'être homogène, que ce soit sur les plans culturel, linguistique, socioéconomique ou politique. On trouve en effet des locuteurs du cantonais, du hakka (de la province du Guangdong dans les deux cas), du min (Fujian et Taiwan), du mandarin et vraisemblablement du wu (Shanghai). Les locuteurs du mandarin et du min sont apparus avec l'immigration récente de Chine et de Taiwan. En revanche, les Cantonais sont autant d'héritiers des vagues plus ou moins anciennes du Guangdong, d'Hongkong ou encore des vagues plus récentes du Vietnam. On pourrait multiplier les exemples.

Au-delà de cette impressionnante variété, qui se reflète sans doute aussi dans les professions investies, la communauté chinoise oscille entre deux pôles : le pôle cantonais, celui qui a littéralement donné naissance à la communauté chinoise montréalaise (de même qu'à la présence bouddhiste en général), nourri par l'apport des Sino-Vietnamiens, eux-mêmes d'origine cantonaise; et le pôle mandarin, issu de l'immigration récente de la République chinoise. Les Taiwanais se placent un peu entre les deux : ils se distinguent des Cantonais par leur passé migratoire et leur langue (ils parlent le min ou le mandarin) tout en se démarquant des Chinois de Beijing dont ils sont séparés depuis un siècle (après la conquête japonaise de 1895).

L'opération visant à déduire le nombre des Sino-Vietnamiens du nombre total des Chinois n'est donc pas accessoire puisque ceux-ci tendent à former un groupe culturel à part, flottant entre les Chinois et les Vietnamiens, notamment sur le plan du culte ou des échanges sociaux et commerciaux. Tout laisse croire que ces derniers sont les Chinois les plus enclins à s'identifier comme « bouddhistes »[291]

[291] Les Sino-Indochinois se retrouvent nombreux dans le segment des Chinois aux origines multiples où ils font sensiblement augmenter le pourcentage de bouddhistes (tableau 1.4, p 255).

(voir 5.3.2.3, page 306). En définitive, la communauté chinoise est beaucoup plus diverse qu'il n'est généralement perçu. Le pourcentage de bouddhistes varie certainement d'un sous-groupe à l'autre et la façon de vivre et de pratiquer le bouddhisme, plus ou moins entremêlé au confucianisme et au taoïsme, varie probablement tout autant.

4.4 Les autres groupes ethniques de l'Asie orientale

4.4.1 Tibétains, Coréens et Mongols

On trouve très peu de bouddhistes coréens, mongols et tibétains : à peine une centaine d'adeptes par groupe. La communauté coréenne est certes plus importante que les petites communautés mongoles et tibétaines, mais elle est essentiellement chrétienne. Comme le Québec ne compte aucun immigrant de Mongolie, ces « Mongols »[292] viennent soit de la Mongolie intérieure, un des territoires autonomes de la Chine soit de l'ancienne Union soviétique (Kalmoukie ou Bouriatie). Il est possible aussi qu'il s'agisse de membres de la communauté kalmouke établie depuis longtemps en France. Il est acquis, pour l'heure, qu'une partie des Mongols proviennent de la Chine ou de la colonie mongole de Taiwan et une autre de la France. Ces derniers, tout comme les Tibétains, ont connu un contexte politique, culturel et religieux pour le moins difficile.

Au Québec, la colonie tibétaine est née de la vague de ces exilés qui ont suivi le Dalaï-lama jusqu'en Inde, ce qui fait en sorte que 70 % à 80 % de ses membres proviennent de la province d'U-Tsang (comprenant Lhassa), au centre du territoire traditionnel tibétain[293]. Un petit nombre de nouveaux arrivants sont venus à Montréal via la seconde vague de réfugiés, vague qui a plutôt touché les provinces de l'Ouest et

[292] « Mongol » est une identité générique qui rassemble plusieurs ethnies comme les Oïrats de Mongolie et les Bouriates de Russie, voire les Kalmouks aussi de Russie.

Toronto[294]. Une partie de ces derniers proviennent des provinces excentrées du Tibet comme l'Amdo.

Les immigrants coréens sont issus des centres urbains de la province de Cholla ainsi que de Séoul[295].

4.4.2 Les Japonais

Plus nombreux, les quelques 400 Japonais bouddhistes ne représentent que 1 % de toute la communauté bouddhiste. Il faudrait toutefois s'intéresser à ceux qui se disent sans affiliation religieuse, un groupe qui devrait cacher un certain nombre de tenants d'un complexe religieux japonais (analogue à la religion des Chinois), mêlant des éléments bouddhiques, confucéens, taoïstes et, bien sûr, shintoïstes.

Constituant la deuxième communauté bouddhiste la plus ancienne au Québec, les Japonais nés au Canada sont majoritaires à 53,3 % en 2001[296]. À comparer avec les Chinois, la population japonaise s'est peu nourrie d'immigration récente. Les immigrants des années 1990 ont peu de choses en commun avec les vieux Issei (première génération) issus des milieux ruraux japonais et peu instruits, ni avec les Nisei (deuxième génération) pas plus qu'avec les Sansei, nés après la Guerre, plutôt acculturés et dont la moitié a épousé des Occidentaux. La majorité des nouveaux venus proviennent des deux mégapoles de l'île d'Hondo : Tokyo-Yokohama et Osaka-Kyoto-Kobe[297].

---

[293] Selon Marijo Demers, doctorante en science politique, interprète et intime de la communauté tibétaine. Communication personnelle.

[294] En 1991, à l'échelle canadienne, les Tibétains doivent être un millier tout au plus. McLellan (1998) estime la communauté de Toronto à moins de 500 personnes. Par ailleurs, la variable « langue sino-tibétaine autre » [que le chinois] (Statistique Canada, Recensement de 1991, catalogue 93-313, tableau 2, p. 24) ne nous est guère utile car elle inclus le birman et d'autres langues minoritaires en plus du tibétain.

[295] *Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 149. Voir note n° 63.

[296] Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040.

[297] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 334. Voir note n° 63.

4.5 Les groupes ethniques indochinois

Introduction

Nous avons vu qu'il est à peu près impossible de quantifier avec exactitude les divers groupes ethniques originaires de la péninsule Indochinoise, principalement à cause du fait que les Chinois d'Indochine sont nombreux à se déclarer Vietnamiens, Cambodgiens ou Laotiens, des termes qui font en réalité davantage référence aux pays de naissance ou à la nationalité.

À l'instar des Chinois, les membres des minorités nationales sont sans doute encore plus enclins à décliner une identité à consonance nationale[298] soit pour simplifier les choses pour les recenseurs soit parce qu'ils pensent tout bonnement à leur nationalité. Il est par conséquent facile de ne pas voir les identités ethniques derrière les identités nationales qui ont pu être déclarées. La possibilité de décliner plus d'une origine ethnique complique davantage le tout, une possibilité qui prend une tournure insolite parmi les natifs du Cambodge qui peuvent se dire Cambodgiens, Khmers, voire les deux. La situation devient un peu ironique lorsque, dans les documents gouvernementaux, une identité exclue l'autre comme dans le cas de l'identité cambodgienne/khmère[299].

Dans ce dernier cas, une jeune femme, s'identifiant elle-même comme « Khmère », nous a affrimé que les gens de sa communauté étaient davantage portés à s'identifier comme « Khmers » auprès des autres Asiatiques et comme « Cambodgiens » devant les Occidentaux, sachant que la première appellation était connue des autres Asiatiques tout en leur apparaissait plus précise. Comme certains jeunes sont nés dans

---

[298] Il est vrai qu'en français, on peut établir un distinguo entre les appellations nationales (Vietnamien, Laotien, Cambodgien, Thaïlandais) et les appellations ethniques (Viêt, Lao, Khmer, Thaï).

[299] Voir Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population d'origine ethnique cambodgienne, recensée au Québec en 2001*, Sainte-Foy, 2005. Ce document exclue cette frange de la population qui s'identifie uniquement comme « khmère ».

des camps de réfugiés, en Thaïlande ou ailleurs, la référence à la culture khmère peut leur apparaître plus tangible que la référence au Cambodge qu'ils n'ont jamais connu.

Même si on parle ici d'Indochinois, un vocable d'ordre géographique, il faut se garder de croire qu'il s'agit d'un bloc unifié. Au reste le vocable sous-entend bien les influences culturelles majeures, extérieures à l'Indochine, qui ont plus ou moins fortement marqué l'histoire de cette partie de l'Asie, en l'occurrence l'Inde et la Chine. Cette dernière a plus fortement marqué le Vietnam, notamment dans l'adoption du bouddhisme Mahâyâna, alors que l'Inde a étendu son influence aux autres pays de l'Indochine, de la Birmanie au Cambodge, ces derniers ayant adopté le bouddhisme Theravâda (par l'entremise de moines sri-lankais)[300].

Si l'influence des civilisations indienne et chinoise est inégalement répandue au travers de l'Indochine, celle-ci est plus superficielle dans les forêts denses et les montagnes du Laos et du Vietnam où l'animisme traditionnel est encore vivant.

Les ethnies en cause appartiennent à des familles linguistiques totalement différentes, en l'occurrence sino-tibétaine (Birmans, Chinois), viet-muong (Viêts, Hmongs), thaï-kadaï (Thaïs, Laos) ou môn-khmer (Khmers), pour ne nommer que ces familles. État de choses qui suggère des fonds culturels (ethniques et religieux) hétérogènes (autochtones et allochtones).

Si près du tiers des bouddhistes québécois sont des Viêts, l'ensemble des groupes ethniques indochinois réunit 56 % de la population bouddhiste. En ajoutant les Chinois de la migraspora d'Indochine, on dépasse les 62 % (voir figure 1, page 247). C'est dire l'importance que revêt l'apport de cette partie du monde au sein de la communauté bouddhiste québécoise.

---

[300] Une strate d'influence plus ancienne, celle de l'hindouisme, a aussi imprégné la culture et l'histoire des nations concernées.

4.5.1 Les Viêts

Une fois la frange sino-vietnamienne retranchée du total, le nombre de Viêts bouddhistes se situe dans une fourchette allant de 12 500 à 14 000, ce qui, selon toutes probabilités, devrait nous conduire à près de 13 500 individus. Devançant de peu les Chinois, les Viêts semblent devoir constituer le plus important groupe ethnique au sein de la communauté bouddhiste québécoise, un groupe qui représente à peu près 34 % de tous les adeptes.

4.5.2 Les groupes de l'Indochine indianisée : Khmers, Laos et autres

À cause des ambiguïtés identitaires évoquées plus haut, le nombre des Khmers oscille entre 5 500 et 6 500, mais devrait vraisemblablement se situer entre les deux. Bon nombre des enfants des « réfugiés de la terre » cambodgiens sont nés en Thaïlande.

Les « Laotiens » étant tous les citoyens du Laos, les Laos Loum constituent l'ethnie majoritaire de ce pays. Ces derniers doivent rassembler 3 800 personnes environ. Ce sont respectivement les troisième (14 %) et quatrième (10 %) groupes en importance au Québec. Les groupes ethniques indochinois qui ne proviennent pas des pays de l'ex-Indochine française sont très peu présents au Québec. Deux groupes de Thaïlande se comptent en centaines, celui des Thaïs et celui des Laos Isan[301], ethnie très proche des Laos Loum du Laos. Les Birmans ne se comptent qu'en dizaines[302].

---

[301] Ceux-ci constituent une autre ethnie de Laos présente aussi dans tout le nord de la Thaïlande (ce que signifie l'ethnonyme : « Laos du Nord-Est [de la Thaïlande] »). On les appelle aussi « Thaïs Laos ». Leur présence est suggérée par des recoupements de données entre les variables « lieu de naissance », « origine ethnique » et « langue maternelle ». Le terrain a non seulement pu confirmer cette présence, mais a fait découvrir que ces derniers sont apparemment plus nombreux que les Thaïs eux-mêmes, ce qui pourra nous pousser ultérieurement à revoir à la baisse le nombre des Thaïs. En outre, la naissance en Thaïlande (souvent dans des camps) d'enfants de réfugiés laotiens et cambodgiens rend difficile l'analyse de la composition ethnique de la population née dans ce pays.

[302] Leur présence est attestée par des recoupements de données entre les variables « lieu de naissance » et « langue maternelle ».

Si la présence des Khmers Krom et des Hmôngs est attestée, elle attend d'être documentée[303]. Les Khmers Krom proviennent du Kampuchea Krom, territoire peuplé de Khmers dans le delta du Mékong vietnamien. À l'exception des Khmers Krom, largement bouddhistes, la présence au Québec de Hmôngs ou de membres d'autres minorités nationales ne devrait pas changer grand-chose à nos chiffres, puisque le bouddhisme a pénétré très inégalement, voire très faiblement, les milieux animistes, en particulier au Laos. Originaires de Sapa, dans le nord du Vietnam, les Hmongs sont une poignée de gens, plutôt jeunes[304].Quant aux quelques Chams cambodgiens (et autres), ce sont essentiellement des musulmans.

4.6 Les groupes ethniques sud-asiatiques

Le Québec compte environ 350 Cinghalais bouddhistes qui s'identifient soit comme « Sri-Lankais » soit comme « Cinghalais » ou les deux ensemble[305]. Le nombre de bouddhistes d'origine indienne est plus difficile à établir. Une centaine de bouddhistes se disent « Indiens », mais en ajoutant les dizaines de fidèles que l'on trouve au sein des autres possibilités identitaires (Bengalais, Penjâbis, autres « Sud-Asiatiques indéfinis » voire Canadiens), on pourrait atteindre les 150 d'adeptes[306]. Les données ne précisent pas l'identité ethnique desdits Indiens, mais on peut formuler l'hypothèse qu'il s'agit surtout de Marathes auxquels s'ajouteraient les membres quelques autres groupes. La présence de membres de groupes ethniques habitant le long de la chaîne himalayenne reste dans l'ordre du possible.

---

[303] Les Khmers Krom, très proches des Khmers du Cambodge, habitent le sud du Vietnam. Les Hmôngs plutôt animistes, forment une minorité montagnarde éparpillée en plusieurs îlots entre le Laos, le nord du Vietnam et le nord de la Thaïlande.

[304] Selon l'évaluation approximative d'une jeune Hmong de Montréal.

[305] En outre, les microdonnées indiquent 370 bouddhistes parlant une langue indo-iranienne et nés en Asie du Sud. Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[306] Des croisements de variables concernant les groupes ethniques bouddhistes du Québec pour 1991 permettent de faire de telles hypothèses. Par ailleurs, il existe à Toronto des congrégations dont les Marathes et les Bengladais sont fondateurs ou majoritaires. Voir Suwanda H. J. Sugunasiri, 1989,

Au-delà des identités indiennes, on compte une centaine de « Bangladais »[307] et peut-être une poignée de Népalais.

En théorie, en cumulant toutes les possibilités d'identités ethniques et nationales d'origines sud-asiatiques, le nombre des bouddhistes « sud-asiatiques » s'élève précisément à 595[308]. Certes, le nombre est sans doute plus élevé en comptant ceux qui ont pu s'identifier comme « Canadiens » ou autrement, mais on est certainement loin des 990 bouddhistes qui disent appartenir à la minorité visible des « Sud-Asiatiques ».[309] La comparaison des données confessionnelles basées sur l'origine ethnique et sur l'appartenance à une minorité visible laisse voir le défi que constitue la saisie statistique des identités ethniques / nationales. En fin de compte, la part des Sud-Asiatiques bouddhistes correspond à 1,6% de l'ensemble de la communauté bouddhiste québécoise.

4.7 Les milieux convertis[310]

La possibilité de déclarer plus d'une origine ethnique rend plus difficile encore le dénombrement des convertis occidentaux[311], et cela à cause du gonflement inopiné du

---

note n° 272; Janet McLellan, 1998, « Buddhist Identities in Toronto : The Interplay of Local. National and Global Contexts », dans *Social Compass* 45(2), 227-245.

[307] Un groupe a formé une association ethnoreligieuse bien que ses membres fréquentent un centre bouddhiste fondé par des Laotiens et des Thaïlandais. Autre désignation qui porte à confusion : les Bengalais sont tous ceux qui appartiennent à l'ethnie de langue bengalaise dont le territoire chevauche le Bengale occidental, en Inde, et le Bangladesh. « Bangladais » est une appellation strictement nationale, mais qui s'applique à des Bengalais.

[308] Seulement 595 bouddhistes ont déclaré l'une ou l'autres des origines ethniques « Sud-Asiatiques ». *Portrait statistique de la population d'origine ethnique sud-asiatique, recensée au Québec en 2001* (voir note n° 299 pour la référence complète).

[309] C'est dire qu'au recensement de 2001, les 400 bouddhistes en question ont déclaré appartenir à la « minorité visible » sud-asiatique tout en déclinant une « origine ethnique » *sans lien* avec l'Asie du Sud. Après la formulation de plusieurs hypothèses identitaires, des coups de sonde dans les microdonnées ont permis de mettre en lumière le fait que plusieurs des bouddhistes en cause avaient en fait le vietnamien comme langue maternelle ou une autre langue de l'Asie du Sud-Est. On peut donc conclure que les rencensés ont confondu l'Asie du Sud et l'Asie du Sud-Est dans la nomenclature accompagnant la question sur l'appartenance à une minorité visible.

[310] Voir le chapitre 6 (page 326), consacré aux convertis.

segment « origines multiples » au sein de la plupart des groupes ethniques d'origine européenne. Ce phénomène, particulièrement accentué au recensement de 2001, est certes dû au métissage[312] qui n'a pas manqué de survenir au cours des décennies à Montréal entre la majorité française, la minorité britannique et les autres Européens installés au XXe siècle, mais il est d'abord causé par l'utilisation exponentielle du vocable « Canadien » que plusieurs recensés ont ajouté aux identités ethniques. Le gonflement artificiel (dans la mesure où il n'est dû qu'à l'emploi du terme « Canadien ») du segment « origines multiples » au sein des groupes ethniques d'origine européenne a des conséquences méthodologiques pratiquement catastrophiques tant il gêne notre capacité de lecture de la réalité ethnoculturelle.

À cela s'ajoute le fait que des milliers de recensés se définissent *uniquement* comme Canadiens, une auto-désignation extrêmement ambiguë sur le plan ethnique. En plus de ses divergentes résonances historiques et politiques, le terme semble associé dans certains esprits à la citoyenneté, ce qui doit expliquer la raison pour laquelle on retrouve parmi ces Canadiens des personnes nées à l'étranger. Qui sont ces 900 bouddhistes à se dire uniquement « Canadiens » ? Par recoupements, on doit considérer la possibilité d'en retrouver environ 200 à provenir en réalité de l'Extrême-Orient[313]. Une fois cela établi, comme 96,5 % des gens qui s'identifient *uniquement* comme « Canadiens » ont le français comme langue maternelle, il est assuré que la majorité de ces Canadiens bouddhistes sont bel et bien des Québécois d'origine française[314]. Par ailleurs, il faut ajouter les 1 400 bouddhistes qui, eux, se disent d'origine « française » ou même « québécoise » (origines uniques et

---

[311] Si le terme « Blanc » est à proscrire d'emblée, il convient selon nous de parler d'« Occidentaux » car tous les convertis ne pas d'origine française ou anglaise ni même européenne. Certains sont des Latino-Américains, des Amérafricains ou des autochtones. Or, ces derniers sont bel et bien des Occidentaux au plan géographique.

[312] Ce métissage entraîne l'élargissement des segments « origines multiples » au sein des divers groupes ethniques d'origines européennes. Cependant, les Eurasiens se rencontrent encore très peu autrement qu'en bas âge.

[313] Voir la rubrique « Population des immigrants » de la catégorie « Canadien » au tableau n° 97F0010XCB1040 du catalogue du Recensement de 2001.

multiples). En définitive, on peut affirmer que le nombre de convertis de langue maternelle française dépasse les 1700 individus. C'est dire que ceux-ci représentent les trois quart de tous les convertis[315]. Pour leur part les bouddhistes occidentaux de langue maternelle anglaise sont plus de 200. En termes ethniques, compte tenu de tout ce qui a été plus haut à propos de la variable sur les origines ethniques uniques et multiples, il est bien difficile d'établir dans quelle mesure les gens « d'origine ethnique » allemande, italienne, juive et autres sont des immigrants, des enfants d'immigrants ou de lointains descendants plus ou métissés aux ensembles canadien-français ou canadien anglais. En revanche, les Latino-Américains et les Amérafricains bouddhistes sont surement issus de l'immigration récente.

Au total, on peut avancer que le nombre de bouddhistes occidentaux (toutes origines ethniques européennes et américaines confondues) nés au Canada dépasse les 2 300[316]. En rajoutant les convertis nés en Europe et ailleurs en Amérique ainsi que les quelques enfants métis, on ne devrait pas atteindre le chiffre de 3 000[317].

Il faudrait préciser que tous ces derniers ne sont pas tous, à proprement parler, des convertis puisque le nombre comprend les enfants dont au moins un des parents est bouddhiste (couples interreligieux ou couples de convertis). Ces enfants sont nés dans

---

[314] Quelques recensés n'ont peut-être pas compris la question. D'ailleurs, tous ne maîtrisent pas nécessairement bien le français ou l'anglais.

[315] Ces estimés sont basés sur une compilation spéciale tirée du *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001*).

[316] Ce chiffre a été obtenu à partir d'un calcul statistique basé sur les microdonnées. En simplifiant la formule, il s'agit du total de bouddhistes nés au Canada; résidant au Québec en 2001; déclinant une origine ethnique canadienne ou européenne; n'appartenant pas à une minorité visible et ayant une langue européenne comme langue maternelle. Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[317] En 2001, 3 235 bouddhistes québécois déclarent ne pas appartenir à une « minorité visible » (lire : groupe constitué de non-blancs). Ce nombre est une bonne base de départ pour tenter de circonscrire le nombre de convertis « occidentaux », mais à condition de le mettre en perspective. D'abord, ce nombre doit être révisé à la baisse puisque les Sud-Asiatiques (96,1%), les Chinois (96,1%) et les Indochinois (96,6%) ne s'identifient pas tous à une minorité visible : on retrouve nécessairement un certain nombre d'Asiatiques parmi les 3 235 bouddhistes ne s'identifiant à aucune minorité visible. Ensuite, on doit ranger parmi les « Occidentaux », les Latino-Américains et les Amérafricains qui s'identifient aux minorités visibles afférentes en l'occurrence « Latino-Américains » et « Noirs ».

le bouddhisme sans être passés par le cheminement religieux des parents. Ce ne se sont donc pas des convertis en tant que tels. Ainsi pourrions-nous plus justement parler des convertis et des enfants de convertis, des familles de convertis ou encore du milieu converti. Nous examinerons avec plus de détails le profil sociodémographique des convertis au bouddhisme au chapitre 6.

4.8 Conclusion

Mis à part le grand nombre de groupes ethniques occidentaux — sans oublier les Amérindiens et les Amérafricains — qui comptent au moins une cinquantaine de convertis à la voie du Bouddha, près d'une vingtaine de groupes ethniques asiatiques ont été mis à contribution pour façonner le bouddhisme québécois. Clairement, Viêts, Chinois, Khmers et Laos Loum dominent l'ensemble culturel. Deux groupes ethniques, naturellement associés au bouddhisme, les Japonais et les Coréens, ont une présence des plus marginales. C'est tout un contraste quand on pense que le quart du bouddhisme mondial est représenté par les seuls Japonais. En revanche, si le Vietnam, le Cambodge et le Laos réunissent 14% des bouddhistes du monde, les ressortissants de ces pays établis au Québec ainsi que leur progéniture sont, en proportion, trois fois plus importants au sein du bouddhisme québécois. C'est dire que ce dernier est loin d'être le reflet du bouddhisme mondial, chose que l'on aurait peut-être pu soupçonner, mais sans pouvoir en dire plus.

Tableau annexe
Composition ethnique du bouddhisme québécois
(2001)*

Groupes ethniques ou nationaux (1)	**1991**	**2001**
Tibétains et Mongols		
Tibétains	80	125
Mongols		50-100
Japonais et Coréens		
Japonais	600	390
Coréens	100	120
Chinois		
Chinois indéfinis	8 000	13 000
Chinois originaires du continent		8 500
Taïwanais		500
Chinois nés à Hongkong		1 000
Sino-Vietnamiens	1 500	1 700
Autres Sino-Indochinois (Laos, Cambodge)	550	800
Chinois de l'Insulinde	50	200
Chinois de l'Océan indien	50	150
Chinois nés en Occident (Antilles, Europe)	150	200
Indochinois		
Hmôngs		20 ?
Viêts	10 500	13 500
Khmers	5 500	5 500/6 500
Khmers Krom		P
Laos Loum et autres minorités (Laos)	3 200	3 800
Laos Isan et Laotiens nés en Thaïlande	100	300-400 ?
Thaïs (voir note n° 301)	?	100 ?
Birmans	30	60
Sud-Asiatiques		
Indiens (divers groupes ethniques)	100	125
Bangladais	50	125
Cinghalais	150	350
Moyen-Orientaux (Arméniens, Arabes, etc.)		50
Convertis occidentaux		2 600/ 3 000

(1) Découpage géographique
(P) Présence
(*) Estimés de l'auteur basés sur diverses données de Statistique Canada notamment à partir des tableaux 97F0010XCB2001001 et 97F0010XCB2001040 ainsi que les *Portraits statistiques* du MICC. Voir note infrapaginale n° 61.

Chapitre 5

POIDS RELATIF DES BRANCHES DU BOUDDHISME AU QUÉBEC ET LIEUX DE CULTE

Introduction

À l'instar des autres grandes traditions religieuses, le bouddhisme est tout sauf monolithique. Au cours des siècles, cette religion née en Inde a engendré une série de branches, d'écoles et de lignées qui ont connu des fortunes très inégales d'un siècle à l'autre et d'une contrée à l'autre. En s'étendant à tout l'Extrême-Orient, le bouddhisme connaît de multiples expressions culturelles qui laissent parfois transparaître d'autres influences religieuses. Avant de mesurer, en aval, la représentation relative des principales ramifications confessionnelles du bouddhisme au Québec, esquissons, en amont, quelques contours de ces traditions historiques (voir figure 1 page 279)[318].

5.1 Les trois grandes branches du bouddhisme

Selon les traditions hagiographiques, le Bouddha est né au VIe siècle ou au Ve siècle avant l'ère chrétienne. Ce n'est toutefois qu'en l'an 25 avant notre ère que ses enseignements furent consignés par écrit dans le *Tripitaka*, le canon en langue pali. On ne peut donc être assuré que le contenu du canon du courant le plus ancien, celui du Theravâda (« voie/enseignement des Anciens »), soit totalement conforme aux

[318] Les ramifications sont infiniment plus nombreuses que ne le donne à penser la présente figure. Nous devons nous limiter à présenter les écoles et les lignées présentes au Québec ou évoquées dans le texte.

enseignements oraux du Bouddha tels que retenus et fixés par les Anciens au premier concile bouddhique qui s'est tenu peu après la mort du maître[319]. Cela étant signalé, la présente section expose quelques traits doctrinaux fondamentaux ainsi que des traits propres à certaines ramifications du bouddhisme qui se sont développés au gré du temps et des contrées.

5.1.1 La voie originelle du Bouddha

Comme le vocable l'indique, le bouddhisme tire son origine des enseignements du Bouddha (l'« Éveillé »), de son nom Siddharta Gautama (566-486 ou 448-368 AEC)[320], un prince du Nord de l'Inde[321] qui, après avoir été saisi par la misère humaine, renonça à son train de vie pour se consacrer à la prédication. La tradition rapporte qu'au cours d'une retraite, il fit l'expérience de l'éveil (*bodhi*) et du nirvana. L'état de nirvana (« extinction ») est atteint dès l'instant où l'individu cesse d'être entraîné par la roue du *samsâra*, le cycle perpétuel des morts et des renaissances. Cet état d'« illumination » est le stade suprême de la connaissance et de la réalisation. Le *parinirvana* ou « nirvana final » survient à la fin de l'existence terrestre.

Véritable coup d'envoi du message bouddhique à travers le monde, le sermon de Bénarès présenta l'essentiel de la doctrine basée sur les « Quatre nobles vérités » qui décortique la nature de la souffrance humaine[322]. Cette dernière est causée par la convoitise insatiable des êtres humains qui les enchaîne à la roue des renaissances engendrée par le karma. Le Bouddha exposa les principes de la « Noble Voie octuple » qu'il faut suivre afin de s'affranchir de la souffrance[323]. Ainsi le Bouddha se pose-t-il à la fois comme un témoin de l'efficacité de la voie de libération qu'il a lui-

---

[319] Voir Mathieu Boisvert, « Le bouddhisme » dans Mathieu Boisvert (dir.), *Un Monde de Religions, tome I, Les traditions de l'Inde*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1998, p. 67-71.
[320] *Id.*, p. 57.
[321] Selon l'hagiographie bouddhiste.
[322] Paul Magnin, *Bouddhisme unité et diversité. Expériences de libération*, coll. « Patrimoines », Paris, Cerf, 2003, p. 71-72.
[323] Voir Mathieu Boisvert, *op. cit*, note n° 319, p. 59-67.

même expérimentée et comme un guide pour ceux qui veulent le suivre sur cette voie. Ces enseignements sont connus comme le *dharma*, entendu comme la « Loi du Bouddha »[324].

Dans presque toutes les écoles bouddhiques, l'illumination se prépare par l'acquisition de la sagesse, celle qui permet de gagner une compréhension profonde des choses, en les voyant « telles qu'elles sont ». Ceci implique le fait de reconnaître la non réalité de l'ego. En somme, la sagesse c'est percevoir la réalité ultime derrière toute chose. Elle se cultive de l'intérieur, notamment à l'aide de la méditation selon les balises que le Bouddha avait établies[325].

Le Bouddha invita la communauté monastique (*sangha*)[326] à s'organiser afin que ses membres puissent se consacrer à leur seule vie intérieure. Renonçant à s'engager dans les affaires du monde, ce n'est que plus tard que les moines jouèrent le rôle d'officiants religieux.Le bouddhisme ne connaît pas d'appareil hiérarchique et centralisé et chaque pagode est dirigée par le moine le plus ancien. Toutefois, les temples appartiennent à des réseaux plus grands et à des lignées qui peuvent varier dans le temps et l'espace.

Qui veut devenir bouddhiste n'a qu'à reconnaître les « Quatre nobles vérités » et observer les règles morales contenues dans les « Cinq préceptes » (*Panca sila*). Ces règles consistent à ne pas faire de mal aux êtres vivants (d'où l'idée de végétarisme[327]) ; à ne pas voler ; à ne pas commettre d'écarts sexuels[328] ; à ne pas

---

[324] Dans un autre contexte, le terme a une acception cosmologique et désigne la « nature réelle des choses et des expériences ».

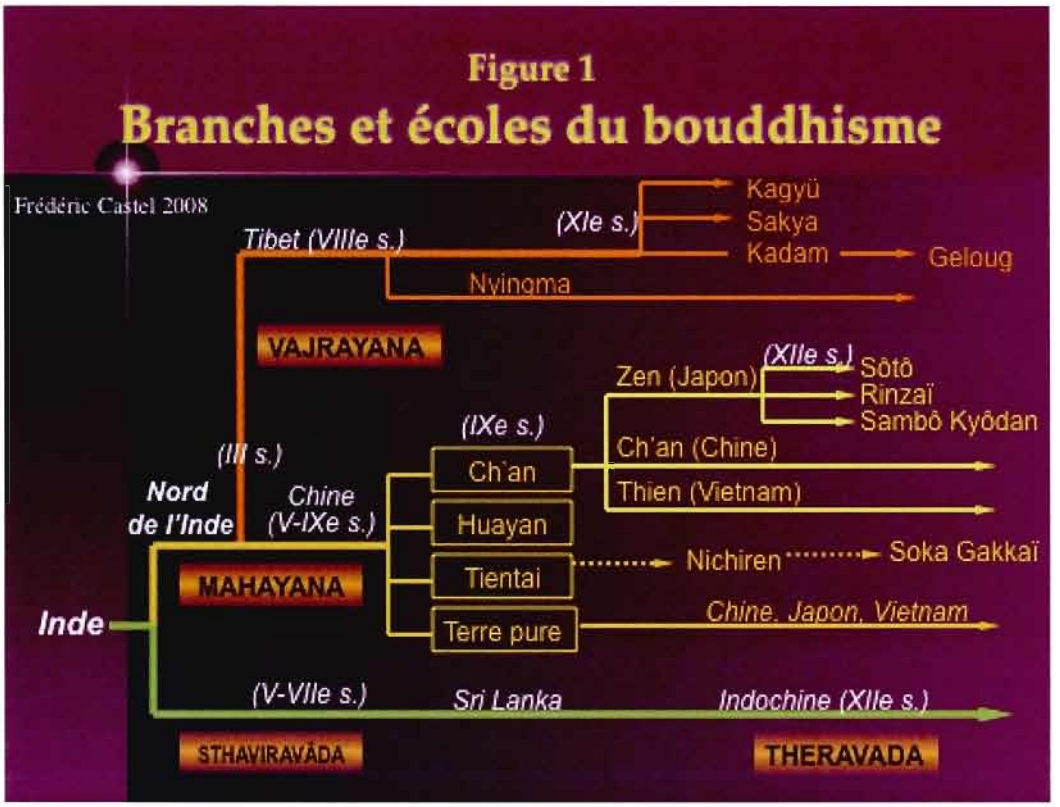
[325] Voir Peter Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1993, p. 327-371.

[326] Afin de garder une unité à l'ensemble de notre étude, nous n'utiliserons pas de lettres majuscules dans les mots d'usage courant en bouddhologie. Il serait par ailleurs incohérent d'écrire « Mahayanistes » alors qu'aujourd'hui « catholiques » et « chiites » ne prennent plus de lettres majuscules.

[327] Dans certaines traditions bouddhiques, les moines sont tenus au végétarisme, mais, le plus souvent, les moines ne sont pas végétariens étant donné qu'ils vivent d'aumône et doivent accepter ce qui leurs est offert.

proférer de paroles indignes (mensonge, médisance) et, enfin, à ne pas consommer d'alcool et de drogues qui obscurcissent l'esprit.

La profession de foi bouddhique repose sur les « Trois joyaux ». Dans une simple formule, l'adepte affirme « prendre refuge » dans le Bouddha, le *dharma* et la *sangha*. Certes, le croyant témoigne-t-il son respect pour le Bouddha, mais il exprime surtout sa confiance et sa fidélité dans la Loi bouddhique qui mène à la libération.



5.1.2 La branche Theravâda, la voie des Anciens

La majeure partie de la tradition Theravâda s'est élaborée du Ve au VIIe siècle. Il reste que l'on peut avancer que cette tradition est la forme de bouddhisme qui est demeurée

[328] Pour les moines, cela signifie de ne pas avoir de relations sexuelles. Pour les laïcs, il ne faut pas avoir de relations sexuelles avec quelqu'un d'autre que le conjoint.

le plus proche du bouddhisme originel[329]. C'est pourquoi certains considèrent le Theravâda comme la branche orthodoxe du bouddhisme. Pour être plus exact, « Theravâda » est le nom de la seule *école* du bouddhisme ancien qui ait survécu jusqu'à nos jours. Par la force des choses, le terme s'est étendu à toute la « branche » du « bouddhisme du sud » par opposition aux branches Mahâyâna et Vajrâyana, respectivement connues comme le bouddhisme de l'Est et le bouddhisme du Nord.

L'idéal du bouddhisme theravâdin est celui de l'*arahant*, le saint qui a « triomphé de l'ennemi », celui qui s'est libéré des passions. Ce triomphe est d'autant plus « méritoire » qu'il découle des efforts individuels de l'*arahant* dont l'accomplissement ultime s'exprime par l'affranchissement du cycle des renaissances et l'illumination. Si cette réalisation ultime nécessite l'entrée dans un ordre monastique, la tradition theravâdine considère l'éveil comme le fruit d'une démarche individuelle nourrie d'efforts personnels.

C'est surtout par l'entremise des moines que le bouddhisme theravâdin s'est propagé en Indochine[330]. Ceux-ci ont importé des principes nouveaux dans cette région du monde. Les moines firent notamment valoir que tous les êtres vivants sont apparentés étant donné que ces derniers peuvent être des humains réincarnés. C'est pour cette raison que tous les êtres vivants doivent faire l'objet de notre compassion comme s'ils étaient nous-même. Jusqu'à récemment du moins, les moines de la *sangha* se considéraient, au contraire des laïques, comme les « véritables bouddhistes » car, de par leur mode de vie, les seuls vraiment capables d'atteindre la libération.

---

[329] Paul Magnin, *op. cit.*, p. 72-73. Voir note n° 322. Jusqu'à récemment, cette branche était connue sous le nom de « Hinayana » (« petit véhicule »), terme dépréciatif donné par les tenants de la branche Mahayânâ qui laisse injustement entendre que ce véhicule est un moyen inférieur d'atteindre l'éveil. Hinayâna n'est pourtant pas synonyme de Theravâda car ce dernier est à vrai dire le nom de la seule école du bouddhisme ancien qui ait survécu et duquel elle est néanmoins l'héritière.

[330] Il est adopté par l'Empire Khmer au XIIe siècle. Le bouddhisme du Mahayânâ a été introduit au Vietnam un millénaire plus tôt.

Devant l'essor de l'hindouisme qui, au fil des siècles, s'est étendu à toute la péninsule indienne, puis la percée de l'islam dans la plaine du Gange, le bouddhisme theravâdin finit par disparaître de l'Inde au XIVe siècle, mais sut se maintenir dans l'île du Sri Lanka. C'est plutôt en Indochine que cette branche du bouddhisme connut sa fortune, là où elle constitue aujourd'hui la confession de la majorité des populations de Birmanie, de Thaïlande, du Laos et du Cambodge tout en ayant pénétré au Vietnam. Sous une forme nouvelle, le bouddhisme theravâdin est réapparu en Inde au XXe siècle dans l'État indien du Maharastra[331].

5.1.3 La branche Mahâyâna, la Grande voie

C'est au cours des deux premiers siècles de notre ère que s'est formé, dans le nord-ouest de l'Inde, le bouddhisme Mahâyâna, celui du « grand véhicule ». Cette idée de grandeur ou d'ampleur sous-entend une conception de la compassion où cette dernière est si grande que les perspectives salvatrices sont étendues au grand nombre. En même temps, l'idée de grandeur sous-entend que l'idéal à atteindre est d'un niveau supérieur à celui du Theravâda.

Le bouddhisme du Mahâyâna se distancie de la tradition theravâdine par sa cosmologie : le Bouddha est, ici, un être spirituel qui transcende la personne de Gautama, le personnage historique n'étant qu'une émanation du Bouddha transcendant. En réalité, tous les êtres humains ont un potentiel de « bouddhéité » que la voie mahayaniste cherche à « réaliser ». Bien que les thèses mahâyânistes soient fréquemment présentées comme radicalement novatrices, la chose est inexacte car elles sont souvent tributaires de formulations proposées dans l'une ou l'autre des écoles du bouddhisme ancien[332].

---

[331] On peut parler d'un gigantesque mouvement de conversions qui a porté des millions d'intouchables indiens à devenir bouddhistes afin de s'affranchir de leur condition servile dans laquelle les confinait l'hindouisme. Voir Peter Harvey, *op. cit.*, p. 394-396. Voir note n° 325.

[332] Paul Magnin, *op. cit.*, p. 352. Voir note n° 322.

Après être entré en Chine, le bouddhisme du Mahâyâna indien a fini par donner naissance, au VIIe siècle, à un bouddhisme proprement chinois qui s'est nourri d'apports confucéens et taoïstes. Selon le sinologue Paul Magnin, cela a pu se réaliser sans trahir les intuitions fondamentales des Quatre nobles vérités[333]. Le canon mahayaniste, le *Da Can Jing* (« Grand trésor d'Écritures sacrées »), réunit un impressionnant corpus de 1 162 textes[334]. Il comprend l'essentiel du Tripitaka auquel on a ajouté une multitude de *Sûtras* (« discours/leçons ») et de commentaires. Les *Sûtras*[335] les plus réputés sont le *Sûtra du Diamant*, le *Sûtra du Cœur* et surtout le *Sûtra du Lotus* qui illustre l'idée que tout un chacun peut avoir accès à la sagesse et selon une variété de voies.

Dans la tradition du Mahâyâna, l'illumination est théoriquement à la portée de tous y compris des laïques. Dans le Theravâda, la conception de la destinée humaine est individualiste : chacun est responsable se son propre karma comme de son éveil potentiel. Dans le Mahâyana, la libération est un objectif qui doit s'atteindre collectivement. L'idéal de *bodhisattva* est une notion fondamentale qui tranche avec la tradition theravâdine. Sont *bodhisattva* (« Bouddha virtuel » ou « Bouddha en devenir »)[336] tous les êtres qui ont renoncé au nirvana pour consacrer leur vie à aider les autres à se diriger sur la voie de l'illumination. Ainsi, l'élan de la compassion porte-t-il au partage des vertus acquises individuellement avec toutes les autres créatures, un partage qui atteint une toute autre dimension quand les *bodhisattva* sont en cause. Dans cette même logique, l'enseignement mahayaniste se doit de rejoindre les milieux laïques.

---

[333] *Id.*, p. 411-514.

[334] L'édition moderne publiée au Japon dans les années 1924-1929 rassemble 2 184 textes avec un supplément de 25 volumes.

[335] Le *Sutra du Lotus* et le *Sûtra du Avatamsaka* sont fortement étudié et médité, respectivement, dans l'école Tientai/Tendai et Hua Yan. Le *Sutra de l'Estrade* joue un rôle important dans l'écle Ch'an.

[336] Traductions personnelles d'un terme rendu par diverses formules du type « voué à devenir bouddha ».

Dans le bouddhisme du Mahâyâna, bouddhas et *bodhisattva* ont fini par être assimilés à des divinités auxquelles les adeptes peuvent vouer une dévotion personnelle, ce qui constitue une pratique nouvelle en regard du bouddhisme ancien.

La doctrine du Mahâyâna annonce qu'un autre bouddha, du nom de Maitreya, viendra à la fin de la période, actuellement en cours — selon la plupart des écoles— de dégénérescence de la Loi du Bouddha, pour redonner vie à la Loi et aux enseignements originaux. En attendant, le *bodhisattva* Maitreya attend dans un des mondes célestes le moment propice pour sa dernière incarnation terrestre[337].

Le bouddhisme chinois a donné naissance à quatre écoles de pensée classiques dont les deux dernières sont toujours florissantes aujourd'hui : le Tientai (« Terrasse céleste »), le Huayan (« la Guirlande de fleurs »), le Jingtu (« Terre pure ») et le Ch'an (« Méditation ») (voir tableau, ci-contre). Au fil des siècles, le bouddhisme mahâyâniste chinois s'est étendu à la Corée, au Vietnam et au Japon.

Écoles et lignées du Mahâyâna chinois avec pendants vietnamiens et japonais

Chine	Vietnam	Japon
Tientai		**Tendai** • Nichiren
Hua Yan	**Hoa Nghiem**	**Kegon**
Jingtu (Terre pure)	**Tinh do**	**Jodo** • Jidoshinsu •Jodoshu
Ch'an • Lignée Caodong • Lignée Linji	**Thiên** • Thiên Truc-Lâm • Thiên Lam-Tê	**Zen** • Sôtô • Rinzai

D'après Corinne Segers, 2003.

[337] Magnin, *op. cit.*, p. 362-364, p. 390-402. Voir note n° 322. Cette croyance n'est pas sans rappeler la notion fondamentale du douzième Imâm dans l'Islam chiite.

5.1.3.1 L'école de la Terre pure[338]

L'école chinoise Terre pure a connu son essor au VIIe siècle. La tradition rapporte qu'un moine parvenu à l'état de bouddha, il y a des éons de cela, engendra à la suite d'un vœu un paradis bienheureux semblable à ceux des bouddhas antérieurs[339]. C'est dans cette « Terre pure » du Bouddha Amitabha que l'adepte aspire à renaître, là où il pourra connaître un environnement plus propice à atteindre l'état de *bodhisattva*.

Dans cette conception mahayaniste de l'histoire, où le monde est déjà entré dans son déclin, la Loi du Bouddha n'étant plus ni comprise ni respectée, si ce n'est que par une poignée de moines, l'école de la Terre pure donne espoir à une population déroutée et dont les membres sont conscients que leur vie est imparfaite. Cette école enseigne que l'on peut échapper au monde de la souffrance en consacrant sa foi, ses pensées, ses efforts et sa piété au Bouddha Amitabha. La pédagogie de cette école comble les besoins d'un peuple taraudé de souffrances, peut-être peu enclin aux pratiques religieuses astreignantes, mais néanmoins soucieux de son salut.

Parmi la multitude de *bodhisattva* qui entourent le Bouddha Amitabha se détache l'éminent *bodhisattva* féminin Guanyin, alias Avalokitesvara[340], qui insuffle aux humains les vertus de la compassion[341].

Nonobstant les diverses pratiques religieuses mises de l'avant par cette école, il est réputé qu'il suffit, à la limite, d'évoquer, par le truchement d'une formule, le nom d'Amitabha à la fin de ses jours pour être assuré de renaître au paradis de la Terre pure. Bien qu'elle ait donné naissance à une pratique religieuse populaire de type

---

[338] *Id.*, p. 461-469. Voir note n° 322.

[339] Selon les traditions, Siddharta Gautama n'est pas le premier à avoir atteint l'état de Bouddha.

[340] Dans la tradition des Anciens, ce bodhisattva est connu sous le nom d'Avalokitesvara. Dans la tradition Mahayânâ chinoise, celui-ci est devenu Guanyin, un être féminin. Cette dernière est comme Quan Am au Vietnam.

[341] Il ne s'agit pas simplement d'un être qui éprouve de la compassion pour l'humanité, comme le ferait la vierge chrétienne par exemple, mais qui *transfère* cette qualité à une humanité qui a besoin de développer cette vertu en elle.

dévotionnel, cette école enseigne le développement de la compassion et de la sagesse. Basée sur la visualisation, la méditation est de type contemplatif[342].

La mise à l'honneur des valeurs familiales convient à des adeptes de culture chinoise, pétris d'éthique confucéenne, ainsi qu'aux fidèles de pays marqués par l'influence séculaire de la culture chinoise tel le Vietnam.

5.1.3.2 Les écoles de méditation Zen[343]

Après s'être développée en Chine au VIIIe siècle, l'école Ch'an, qui met l'accent sur la méditation, a essaimé dans les contrées voisines de la Corée et du Vietnam. Cette école a connu une fortune considérable au Japon où elle est connue sous le nom de Zen[344]. Aux XIIe et XIIIe siècles, deux lignées chinoises ont pris racine au Japon où elles ont gagné en notoriété sous leurs noms japonais de Rinzai et de Sôtô. Au XVIIIe siècle, le Zen japonais a connu une profonde réforme, ce qui lui a fait prendre quelques distances avec son homologue chinois.

L'objectif de la méditation Zen est de dépasser toute activité mentale afin de permettre à l'adepte de rester pleinement concentré sur le moment présent sans qu'il y ait de distraction discursive. En d'autres mots, l'adepte de la méditation Zen s'atèle à être uniquement présent à ce qu'il fait[345]. Délaissant le domaine des spéculations théoriques à partir des textes sacrés, l'approche Zen se tourne davantage vers une démarche expérientielle qui met en outre l'accent sur le développement de l'intuition innée.

À la façon du Bouddha, la méditation se fait en position assise (*zazen*). Être « assis » (le *za* de *zazen*) s'entend aussi au figuré : c'est l'« arrêt » du bavardage mental et de

---

[342] Peter Harvey, *op. cit.*, note n° 325, p. 345-347.
[343] Paul Magnin, *op. cit.*, p. 471-513. Voir note n° 322.
[344] « Ch'an » dérive du mot sanscrit *dhyâna* (« méditation/extase »). « Zen » est la prononciation japonaise du caractère chinois « Ch'an ». Au Vietnam, « Ch'an » est devenu « Thiên ».
[345] L'expression populaire occidentale « être Zen » confond le but avec la méthode.

toute pensée. Si la méditation s'apprend accompagnée d'un maître et qu'elle se pratique volontiers dans une salle de méditation ou *dojo*, elle doit éventuellement intégrer les activités quotidiennes afin que ces dernières s'accomplissent sans pensée. Comme la méditation Zen ne comporte aucune forme d'adoration religieuse, cette démarche religieuse est facile d'accès aux Occidentaux non bouddhistes.

Il est souvent dit que les écoles Rinzaï et Sôtô divergent de vues quant au mode d'accès au *satori*[346]. L'école Rinzaï articulerait sa méthode en fonction du *satori* qui doit se produire de façon subite alors que l'école Sôtô préconiserait une méthode plus graduée. Ce sont toutefois là des traits quelque peu forcés puisque pour l'école Rinzaï les expériences de vision pénétrante et de félicité (*kenshô*), toutes subites qu'elles puissent être, découlent nécessairement d'une maturation alors que l'école Sôtô ne fait, à vrai dire, que dissuader les disciples de *rechercher activement* de tels états, reconnaissant que ces derniers peuvent se produire par flashes.

Philippe Duchesne, moine québécois d'origine belge, qui a pratiqué tour à tour le Zen japonais et le Ch'an chinois[347], explique que, selon Houei Neng, l'introspection de sa vraie nature (*prajna*) permet éventuellement de « réaliser » que le « je » de l'ego, qui s'identifie naturellement à l'appareil mental (*skandha*), ne peut prétendre au titre de sujet de l'existence individuelle au contraire de « l'autre pouvoir » ainsi nommé par François Roustang[348] ou encore *shunya* improprement traduit par « vide ». Or, « cela peut se découvrir en l'espace d'un éclair, comme une évidence que l'on (re)découvrirait au terme d'une errance longue, pénible et probablement inutile — un eurêka ! J'ai trouvé ! (*satori*) ». « Dans le C'han/Zen, découvrir cette évidence, voilà

---

[346] Le mot signifie « saisie ou pénétration de la réalité » [par l'esprit], expression qui est devenue synonyme d'illumination bien qu'il s'y rattache généralement l'idée de caractère subit (en dépit de la posture Sôtô qui veuille que le *satori* puisse être graduel).

[347] Philippe Duchesne est établi au Québec depuis une douzaine d'années. Il a déjà mis sur pied un centre de méditation Zen Sôtô à Sutton avant de poursuivre dans la tradition C'han. Communication personnelle. À la fin de l'année 2009, il doit sortir un livre intitulé le *Yi-King de l'intelligence de la vie qui éveille tous les êtres*.

[348] François Roustang, *La fin de la plainte,* Paris, Odile Jacob, coll. « Sciences humaines », 2000, 256 p).

l'éveil. Il y est dit : "D'abord s'éveiller puis pratiquer" ». Cette perspective est donc l'inverse de la pensée commune sur la notion d'éveil.

Même si le Zen japonais découle historiquement du C'han chinois, Duchesne précise que l'examen des textes respectifs fait cependant découvrir que « les écoles divergent sur des points fondamentaux, notamment sur la nécessité ou non de la méditation, celle de recourir à un maître, l'attitude face aux pensées (les éliminer ou les considérer comme des artéfacts insignifiants, issues d'un mental instrumental, lui aussi peu digne d'intérêt ?) », pour ne donner que ces exemples.

5.1.4 La branche Vajrayâna, la voie initiatique

Dérivé du bouddhisme du Mahâyâna, et imprégné de théories tantriques, la voie du Vajrayâna (« Véhicule du diamant »)[349] est apparue au IIIe siècle dans le Nord-Ouest de l'Inde. Cette tradition s'est élaborée au VIIe siècle au moment même de sa première implantation au Tibet avant de revenir et s'enraciner définitivement entre les Xe et XIIe siècles. Au Tibet, le bouddhisme vajrayâniste a puisé certains éléments à même la religion autochtone bön-po. En dépit des emprunts extérieurs au bouddhisme, la tradition du Vajrayâna tibétain est demeurée plus proche de la source indienne, au contraire du bouddhisme chinois qui s'en est davantage distancié. Le canon tibétain comprend le Kangyour et le Tengyour qui réunissent 4 200 textes.

Comme dans les autres branches du bouddhisme, la réalisation de l'éveil est l'objectif central de la voie du Vajrayâna, mais celle-ci se singularise par le fait qu'elle pose l'étude des textes sacrés — notamment les textes cryptés des *Tantra* — comme la meilleure façon d'accélérer le processus menant à l'éveil, autrement interminable par la simple voie des auditeurs. Ainsi, la voie érudite des moines se démarque-t-elle fortement de celle du commun des mortels. La tradition du Vajrayâna se distingue

aussi des autres branches bouddhiques par la place centrale occupée par le lama (« maître/gourou ») dans la chaîne de transmission des enseignements. Le lama est le seul habilité à enseigner personnellement au disciple les secrets et la méthode menant à l'illumination. Adaptée à la compréhension du disciple, l'initiation est progressive. Selon les écoles, les lamas ne sont pas obligatoirement des moines et les moines ne sont pas tous lamas. Cette fonction est si fondamentale que le « refuge dans le lama » s'ajoute souvent à la version tibétaine de la profession de foi des Trois joyaux.

Au cours des âges, l'importance de la transmission d'un tel enseignement secret s'est exprimée par la constitution de lignées de lamas « réincarnés » ou *tülku* (ou tulkous). Les *tülku* sont des êtres dont l'avancement spirituel leur a permis de maîtriser la naissance et la mort. La mort d'un tel lama est suivie par la recherche des signes de sa réincarnation dans un jeune enfant. Ce terme de « réincarnation » était peut-être inévitable en Occident, mais il a conduit à certaines méprises car les *tülku* les plus élevés ne sont plus la réincarnation d'un individu mais bien le ransfert sous forme humaine d'une énergie spirituelle transcendantale comme la compassion (dalaï-lama, karmapa) ou l'énergie (*gyeltsab* rinpoché)[350]. Ainsi se manisfestent l'un ou l'autre des *bodhisattva*.

La tradition vajrayâniste a orienté les conceptions tantriques en fonction de la finalité de la voie bouddhique. C'est ainsi que le Vajrayâna postule l'idée que la vérité absolue et l'illumination jaillissent de l'union ultime des principes féminin et masculin — une thématique qui a donné prise à beaucoup de confusion en Occident[351].

---

[349] Le « *vajra* » est cette énergie spirituelle qui est claire comme la vacuité, puissante comme la foudre et dure comme le « diamant ». Le terme désigne la vacuité ou la réalité ultime.

[350] Laurent Deshayes, « Les tulkous, "lamas réincarnés" dans *Le Monde des religions*, juilet-août 2008, p. 28.

[351] Notamment parce que les phénomènes spirituels se décrivent souvent à l'aide d'une imagerie empruntée à la vie sexuelle.

La voie du Vajrayânâ est devenue la confession dominante chez les Tibétains avant de rejoindre les Mongols. Cette branche a quelques ramifications en Chine et surtout au Japon dans l'école Shingon.

Au Tibet quatre écoles ont traversé le temps jusqu'à nos jours. Celles-ci ne sont pas apparues à la suite de divergences doctrinales, mais sont nées de l'élaboration de traditions différentes, chacune ayant son patriarche fondateur et ses propres lignées de transmission. Il n'y a pas vraiment de dissensions qui séparent les écoles. Les variantes se trouvent dans le choix des textes sacrés, les formes de la méditation ou l'accent mis sur telle ou telle pratique rituelle[352]. La méditation s'accompagne souvent de visualisations où le pratiquant, à l'aide de supports (*mandala, tangka*) pourra chercher à s'unir mystiquement à la divinité de son choix de façon à transcender la dualité apparente qui sépare l'objet du sujet.

5.1.4.1 L'école des Nyingmapa

L'apparition de l'école Nyingma (« Anciens ») remonte à l'époque de la première vague d'implantation du bouddhisme au Tibet. La tradition rapporte que son fondateur fut le prince indien Padma Sambhava, conçu comme un second Bouddha. L'école ésotérique des Nyingmapa a davantage été influencée que les autres par le tantrisme indien et le bön-po tibétain. L'école Nyingma est celle qui utilise les plus anciennes traductions de textes indiens (*Tantra*) dont certains sont apocryphes dans les autres écoles. Cette école a en outre élaboré sa propre voie de libération, le *dzogche* ou « grande perfection ».

[352] Corinne Segers, « Le Vajrayana », texte d'une communication présentée au groupe *Nguoi Cu Si*, Paris, 2003.

5.1.4.2 L'école des Kagyüpa

Pratiquement, l'école Kagyü (« Transmission [de l'instruction chuchotée] ») a été fondée au 11e siècle par Milarépa, le réputé saint[353]. C'est dans cette école que s'est élaborée la théorie, reprise par les autres écoles, du *tülku*. La lignée Karma Kagyü s'est perpétuée jusqu'à nos jours. À l'instar des Nyingmapa, les Kagyüpa mettent l'accent sur la pratique de la méditation[354]. En 1959, le karmapa (hiérarque de l'école) a quitté le Tibet pour établir son siège au Sikkim.

5.1.4.3 L'école des Sakyapa

Fondée au 11e siècle, l'école Sakya (« Terre claire »), proche de l'école Kagyü, est réputée pour l'érudition des ses lamas. Au XIIIe siècle, pour éviter la mise à sac du Tibet par les Mongols de Khubilay Khan, le hiérarque des Sakyapa en négocia la reddition. Devenu régent du Tibet, ce dernier propagea le bouddhisme Vajrayâna à la cour mongole, ce qui ouvra la porte à l'expansion ultérieure du bouddhisme dans l'actuelle Mongolie et le Nord-Est chinois.

5.1.4.4 L'école des Gélougpa

L'école Géloug (« Conduite vertueuse »)[355] est née au XVe siècle d'une réforme du monachisme qui exigera désormais le célibat. Elle puise son inspiration dans l'ancienne école des Kadampa de sorte que les Gélougpa ont été vus comme les « nouveaux Kadampa »[356]. Cette école est réputée pour ses études scholastiques et ses duels de rhétorique ludiques et cinglants. Le lama supérieur est reconnu comme l'« incarnation » du *bodhisattva* Avalokitesvara. En 1642, les Mongols déléguèrent leur pouvoir politique au Tibet en donnant le titre temporel de « Dalaï-lama »

---

[353] Paul Magnin, *op. cit.*, p. 581. Voir note n° 322.

[354] Les formes de méditation les plus empruntées sont celles du calme mental (*shamata*) et la vipasyana.

[355] Ou, selon une autre version, « Ceux qui pratiquent la vertu ».

[356] On verra en 5.1.5.2 (page 293) l'importance de cette désignation.

(« Maître-Océan de sagesse ») au lama supérieur des Gelougpa. C'est ainsi que les dalaï-lamas se sont succédés à la tête d'une théocratie qui gouverna le Tibet jusqu'à l'invasion chinoise de 1959. Le dalaï-lama n'est donc pas, comme le croient beaucoup d'Occidentaux, l'équivalent d'un pape[357] : il n'est ni le chef spirituel des bouddhistes, ni celui de l'ensemble des fidèles de la branche Vajrayâna. Nonobstant son ascendant religieux, le dalaï-lama reste aujourd'hui le chef du gouvernement du Tibet en exil au-delà des écoles et des opinions. L'avantage historique dont a joui la hiérarchie Géloug a bénéficié à leur école qui domine le paysage religieux tibétain.

Les Chinois ont surnommé les Gelougpa « Bonnets jaunes » à cause de la couleur de leur coiffe de cérémonie. De la même façon, « Bonnets rouges » a été donné aux Kagyüpa avant que le terme s'applique aux Niyangpa et aux Sakyapa.

5.1.5 Nouveaux mouvements

Au cours du XXe siècle en Asie, les nombreuses ramifications classiques des trois grandes branches du bouddhisme n'ont pas manqué de donner naissance à de nouvelles écoles. D'autre part, depuis trente ans, on assiste en Occident à l'émergence d'un nombre grandissant de mouvements qui s'attellent à rencontrer un auditoire occidental, par définition non bouddhiste, ce qui sous-entend une tout autre dynamique. Alors que certaines organisations à visée internationale s'efforcent de traduire, au propre comme au figuré, diverses formes d'enseignements bouddhiques traditionnels, d'autres offrent des formules plus éclectiques. Si les uns restent fidèles à la tradition établie par les écoles et les lignées classiques, les autres combinent plusieurs traditions quitte à donner forme à un « bouddhisme occidental » — appellation revendiquée par les uns et très contestée par les autres. Il n'y a qu'un pas

[357] La notion de « pape », qui dérive de celle de « père », évoque un certain paternalisme. En outre, le pouvoir papal est spirituellement sans partage à comparer à celui du dalaï-lama.

pour que d'aucuns, en particulier en milieu nord-américain, annoncent l'élaboration d'un bouddhisme délesté des apports proprement ethniques[358].

Il est impossible de passer en revue toutes ces nouvelles organisations internationales, même en se limitant à celles qui se sont installées au Québec. Nous nous contenterons de présenter trois nouvelles confessions, par définition, porteuses de singularités doctrinales et cultuelles ou d'innovations[359]. Les trois mouvements en cause connaissent une forte croissance à travers le monde, surtout en Amérique, en même temps qu'ils sont bien implantés au Québec.

5.1.5.1 La Soka Gakkai

Fondée au Japon en 1930, la société laïque *Soka Gakkai*, devenue *Soka Gakkai internationale* en 1976 après s'être séparée de l'institution religieuse de la Nichiren Shoshu, est considérée par d'aucuns comme une nouvelle religion. La *SGI* fonde ses enseignements sur la doctrine de Nichiren (m. 1282), un moine dissident de l'école Tendai[360], qui avance le primat du *Sutra du Lotus*. Reconnaissant le fait que tout individu possède en lui la capacité d'atteindre l'éveil, il est dit que ce *Sutra* a la capacité de purifier l'esprit des adeptes et même de les sauver — l'ère du déclin de la Loi du Bouddha étant commencée. Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, la *Soka Gakkai* prône le « réarmement moral » et la paix universelle avant de s'engager dans des activités politiques qui ont été fortement contestées. S'appuyant sur la doctrine de Nichiren, le mouvement se pose comme le dépositaire de l'orthodoxie bouddhique. En même temps que cette posture engendre de l'hostilité parmi les tenants d'autres traditions bouddhiques, des accusations de comportement sectaire

---

[358] Voir Lionel Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte, coll. « Repères», 1999, p. 21 et 61-72.

[359] Maintes organisations ou réseaux, passant pour « nouveaux », pourraient être évoqués, mais la plupart ne font que reprendre des enseignements traditionnels fussent-ils éclectiques ou « adaptés ».

[360] Pendant japonais de l'école chinoise Tiantai.

s'élèvent[361]. D'abord porté en Amérique par l'immigration japonaise, le mouvement a rapidement atteint une audience occidentale. Depuis la fin des années 1960, la stratégie d'expansion en Occident de la *SGI* a connu de francs succès, en particulier sous l'égide de son chef actuel Daisaku Ikeda.

5.1.5.2 La Nouvelle tradition Kadampa

Dans la tradition tibétaine, le culte rendu à la divinité Dorjé Shougdän (ou Shugden) est une ancienne pratique propitiatoire considérée comme néfaste par ses opposants[362] et bénéfique par ses défenseurs. Déjà condamnée par l'avant-dernier dalaï-lama, cette pratique a formellement été interdite par l'actuel dalaï-lama. Cette situation a entraîné la création, en 1991, d'un nouveau groupe religieux qui s'identifie comme la *Nouvelle tradition Kadampa*[363]. Le groupe est conduit par le *ghéshé* (lama enseignant) Kelsang Gyatso établi en Grande-Bretagne depuis 1977. Ce dernier appartenait à l'école Géloug avant d'en être exclu par le dalaï-lama. Dans la diaspora tibétaine, même si le culte à Shougdän a pu se maintenir dans l'intimité de quelques foyers et même perdurer dans une poignée de temples en Occident[364], les Tibétains en exil n'ont pas suivi le nouveau mouvement *NKT*, celui-ci étant généralement honni pour avoir abandonné le dalaï-lama[365]. Voilà pourquoi le personnel enseignant et l'audience de la *NTK* sont exclusivement composés d'Occidentaux. Cela n'a pas toutefois pas empêché la *NTK* de connaître un réel succès en Occident certainement à

---

[361] En France, par exemple, la *SGI* a été reconnue comme une secte.

[362] Voir George Dreyfus, « The Shuk-Den Affair : Origins of a Controversy », automne 1999. [http://tibet/dholgyal/shugden-origins.html], version d'un essai publié dans le *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 21, no. 2, 1998, p. 227-270. Ce chercheur est le premier Occidental à avoir obtenu le titre de *géshé* l'habilitant à donner des enseignements orthodoxes tels que dispensés dans les monastères tibétains du sud de l'Inde.

[363] On notera la confusion que peut entraîner cette nouvelle étiquette (voir 5.1.4.4, page 290).

[364] État de choses reconnu comme existant au sein de la communauté tibétaine de Montréal. Voir Alexis Cossette-Trudel, « Le Temple bouddhiste tibétain de Montréal », actes du colloque de 2003 *La réception du bouddhisme au Québec* dans *Cahiers de spiritualité ignacienne*, vol. XXIX, no. 114, septembre-décembre 2005, p. 83.

[365] Selon l'observation de Marijo Demers. Voir note n° 293.

cause d'une pédagogie spécialement formatée en fonction du mode de vie quotidien mené par les Occidentaux.

5.1.5.3 L'école Vrai Bouddha

Né à Taiwan dans une famille chrétienne, le maître Sheng-Yen Lu a fondé l'école du *Vrai Bouddha* en 1975. Selon la tradition, celui-ci est parvenu à l'illumination pour devenir, dans sa présente vie, le « bouddha vivant Lian-Sheng » (« bouddha de la lumière de lotus et de l'aisance »). Il est dit que le maître Lu a reçu le pouvoir de transmettre l'enseignement du 16e Karmapa de la lignée tibétaine Kagyü Karma, en 1981. C'est dire que l'école Vrai Bouddha, en dépit d'autres apports, notamment taoïstes, se rattache à la branche Vajrayâna. En 1982, Sheng-yen Lu s'établit à Seattle. La nouvelle école est maintenant implantée dans 26 pays. Celle-ci recrute ses adeptes surtout dans la migraspora chinoise mondiale bien qu'elle ait accueilli des « convertis » occidentaux. Si cette école se singularise par l'utilisation de la notion de « Vrai Bouddha »[366], ses emprunts divers[367] ou encore par sa « Grande méthode de purification véritable », de facture ésotérique, sa doctrine repose néanmoins sur le « *dharma* orthodoxe » bouddhique[368]. Cette école qualifie de « péchés mortels »[369] les persécutions dirigées contre le bouddhisme en des termes qui paraissent viser, entre autres, la Chine[370].

---

[366] Le terme est évoqué dans le *Sûtra de la longévité infinie* ainsi que dans le *Recueil de Linji*. Voir note n° 368.

[367] L'école revendique un lignage avec les quatres écoles tibétaines classiques. Le noyau de sa liturgie puise à même le Sutrayana, le Zen, le Vajrayâna tantrique. Source : « The Importance of Lineage Transmission », article traduit dans un périodique de l'école en langue chinoise (sic) paru en 2000. Des numéros de ce périodique, au titre non traduit, nous ont été donnés par des gens du centre à Montréal.

[368] *Le Goût du dharma comme la rosée bienfaisante* du bouddha vivant Lian-Sheng, page 21 ; *Les Grandes méthodes de diamant de l'Immortel prodigieux* du bouddha vivant Lian-sheng, page 139. Source : site Internet de l'école Vrai Bouddha : [http://tbsnfrance.neuf.fr]; *The True Buddha School, A Field Research report on The Chan Hai Lei Zang temple*, Quebec, Montreal Religious Sites Project, Montréal, Université Mc Gill.

[369] Ce qui laisse montrer, pensons nous, une influence chrétienne.

[370] Selon notre lecture.

5.2 La répartition confessionnelle au Québec

Le caractère singulier de l'ethnicité de l'immigration bouddhiste, marquée par le colossal apport indochinois des années 1975-1990, autorise à penser que le poids relatif des branches confessionnelles bouddhiques ne restitue pas, au Québec, la répartition confessionnelle qui prévaut en Extrême-Orient bouddhiste. Dans le même ordre d'idée, l'histoire de l'immigration bouddhiste au Québec et les contingences géographiques[371] font soupçonner que la collectivité bouddhiste québécoise présente un visage qui n'est peut-être pas identique aux collectivités qui ont émergé dans les provinces anglophones de l'Ontario et de la Colombie britannique.

Si l'on veut évaluer les différences, il faut d'abord voir de quoi est faite la diversité confessionnelle du bouddhisme québécois (voir figure 2, page suivante)[372].

À partir du poids respectif des groupes ethniques asiatiques qui composent la communauté bouddhiste et à l'aide des informations recueillies sur le terrain, on peut avancer que plus des deux tiers des bouddhistes québécois sont mahayanistes. Neuf mahayanistes sur dix sont Viêts ou Chinois, le reste étant surtout représenté par des convertis.

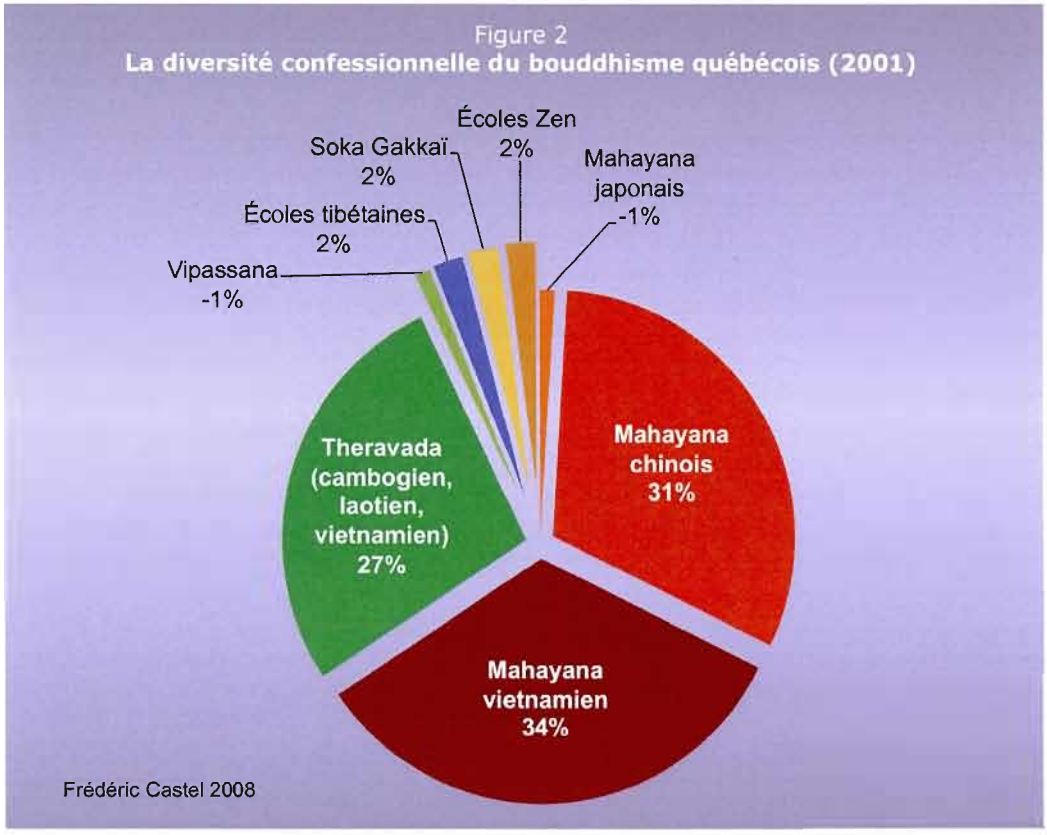
Si l'on ne s'en tenait qu'aux seuls Tibétains et Mongols, la représentation de la branche du Vajrayâna au sein du bouddhisme québécois atteindrait à peine un demi pour cent, mais à cause de la popularité de la tradition tibétaine auprès des convertis, elle pourrait dépasser les 2 %[373].

---

[371] Le Québec est à l'Est du continent américain, en même temps qu'il est à mi-chemin entre Los Angeles et Paris.

[372] Les présents pourcentages sont nos estimés. Les données sur les temples proviennent de notre recherche sur le terrain.

[373] C'est sans compter les adeptes chinois de l'école Vrai Bouddha.



Sources : estimés provisoires de l'auteur.

Gonflé par l'apport des groupes ethniques indochinois (les Viêts mis à part), auxquels s'ajoutent les groupes ethniques sud-asiatiques, la part du bouddhisme theravâdin se situe entre 26 % et 28 %. Celle-ci a quelque peu reculé par rapport à la situation de 1991, au moment où cette branche devait rassembler 30 % des adeptes. Le plafonnement de l'immigration cambodgienne et laotienne, la poursuite de l'immigration vietnamienne jusqu'en 1995 et la montée de l'immigration chinoise ont contribué à avantager la branche Mahâyâna.

5.3 Les temples ethnocommunautaires

Introduction

Même si son usage est commun, nous n'utiliserons pas le terme de « temples ethniques », une idée américaine qui peut laisser entendre que ce qui n'est pas comme soi est « ethnique »[374]. Cette expression peut conduire à croire que l'on puisse atteindre le vrai bouddhisme en l'affranchissant de ses traits ethniques[375]. Il est vrai que chez maints spécialistes, sans autre arrière-pensée, le vocable sert simplement à désigner un lieu de culte où se concentrent les membres d'un seul groupe ethnique. Selon cette dernière acception d'« ethnique », il faudrait parler de « temple monoethnique » voire « ethnospécifique »[376], même si la formule ne règlerait pas tout.

Dans cette perspective, l'expression « temple ethnocommunautaire » permet de désigner un temple qui comprend une fonction « communautaire » pour les fins d'un groupe ethnique particulier. En même temps, la formule sous-entend que l'ethnicité peut se déployer sur d'autres modes que communautaires. À dire vrai, les centres fréquentés par les seuls Occidentaux ne sont pas moins « ethniques » car l'ethnicité — comme la culture — imbibe toute entreprise humaine[377].

---

[374] Les cultures américaine, française ou autres ne sont-elles pas ethniques comme les autres ? Une religion totalement déculturée serait une religion qui ne ferait usage d'aucune langue puisque la pensée est structurée par le langage. Comme on sait, le langage est culturel (ethnique). Il est donc impossible qu'une religion n'ait pas quelque caractère ethnique.

[375] Dans le contexte, désethniser une religion ne peut que désigner l'opération qui vise à écarter les traits culturels allogènes (portés par les immigrants) inutiles ou qui font obstacle compte tenu du nouveau contexte d'implantation. Il ne s'agit pas ici de nier les réalités ethniques, mais de contrecarrer un usage commun, néanmoins détourné, du terme « ethnique » dans la mesure où il ne sert qu'à désigner l'Autre.

[376] Certains spécialistes québécois utilisent déjà ce terme afin de distinguer les écoles juives, arméniennes et grecques des autres écoles — qui ne sont pas moins « ethniques » elles aussi, mais d'une autre façon. Ceci procède de la même logique que nous défendons.

[377] Selon cet entendement, un lieu de culte fréquenté par les seuls Allemands, Danois, Italiens devrait aussi être qualifié d'« ethnique ». Or, il est évident que ce n'est pas ce genre de situation que l'on cherche à désigner. De même, un temple fréquenté par les membres de plusieurs groupes ethniques asiatiques ne pourrait plus vraiment être qualifié d'« ethnique ». Ce n'est donc pas seulement les représentants de ce qui est ressenti comme l'altérité qui sont « ethniques » : tout un chacun sur la

5.3.1 Le déploiement général des lieux de culte

En 2008, parmi une kyrielle de centres bouddhiques de toute nature, on trouve environ 22 lieux de cultes (pagodes, temples, monastères et centres de *dharma*)[378] que l'on peut qualifier d'« ethnocommunautaires » du fait qu'ils ont d'abord été fondés pour desservir des communautés asiatiques nées de l'immigration. Entre les divers groupes ethniques, les cloisons cultuelles ne sont toutefois pas étanches. On retrouve, par exemple, des Chinois et des Vietnamiens dans les temples les uns des autres, du moins dans certains temples.

En phase avec les vagues successives d'immigrants, une série d'associations bouddhiques se sont créées afin de répondre le plus rapidement possible aux besoins religieux, culturels et communautaires des groupes fraîchement implantés. Sitôt que les communautés réunissent le nombre minimum de fidèles et qu'elles disposent de moyens pécuniaires suffisants, des temples s'ouvrent. En 1976, les communautés japonaise, tibétaine et vietnamienne disposent chacune d'un temple. Dix ans plus tard, au sommet de l'immigration indochinoise, les temples ont triplé. En 1996, on a atteint 17 lieux de culte (voir figure 3, page suivante)[379].

---

planète Terre est ethnique. De même, toute institution est ethnique, sociale, économique, politique (incluse dans la Cité).

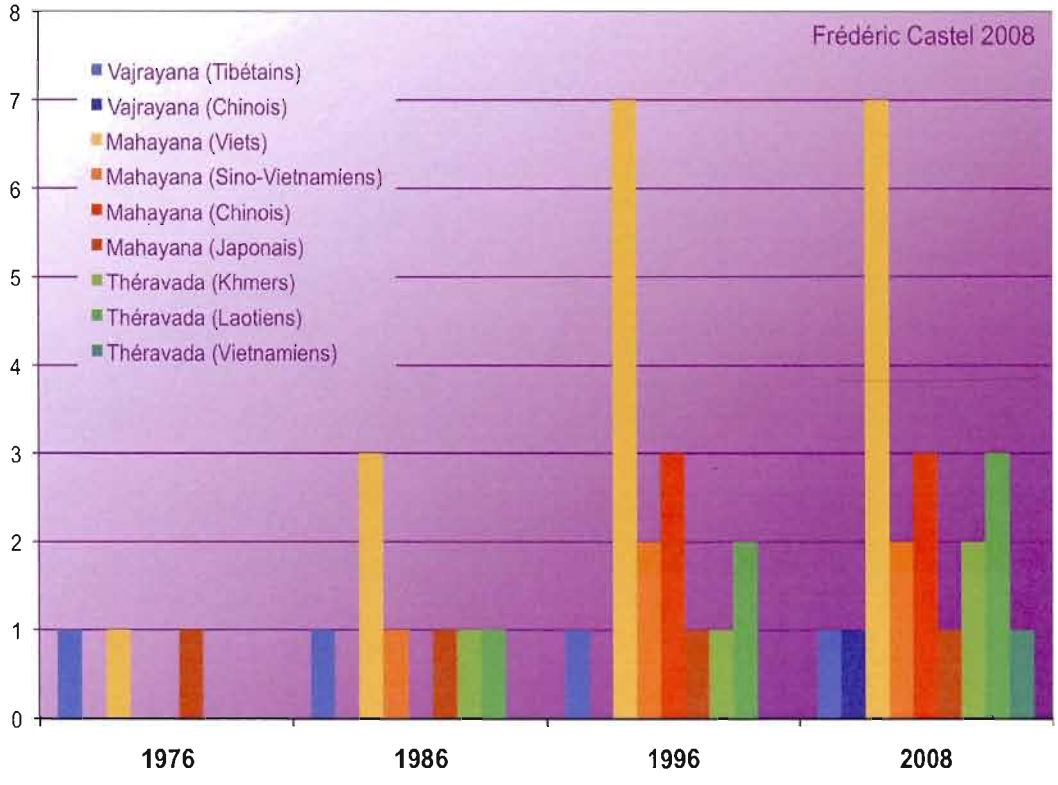
[378] Bien entendu, il n'entre pas dans notre propos de décrire les fonctions propres à chacun des types de lieux de culte ni de proposer des définitions. On peut tout de même établir quelques distinctions. On s'en doute, les monastères (souvent érigés en dehors des milieux urbains) sont habités en permanence par des moines. Bien que les services religieux soient menés par des moines, les temples et les pagodes (temples comprenant des reliques de vénérables maîtres) s'adressent à des populations laïques. En Occident, ces lieux de culte sont mis sur pied par des membres des communautés immigrantes.

Dans notre nomenclature, nous parlons aussi de « centres de dharma » et de « centres de méditation » — le plus souvent impossibles à départager — qui dispensent, respectivement, les enseignements bouddhiques généraux (*dharma*) ou un enseignement axé sur la pratique de la méditation. Les *dojo* de la tradition Zen japonaise tomberaient dans cette dernière catégorie. D'ordinaire, ces centres sont fréquentés par une majorité d'Occidentaux. En principe, les « temples » offrent tous les types d'activités religieuses ponctuant, selon les traditions ethnoconfessionnelles, la vie quotidienne des bouddhistes issus de l'immigration.

[379] Cette figure est le résultat d'une longue recherche. La liste typologique paraît achevée, mais les études sur le terrain ne sont pas terminées. Il est possible que quelques-uns des temples classés comme ethnocommunautaires soient ultérieurement reclassés parmi les temples fréquentés par les Occidentaux. L'inverse ne risque pas de se produire. Pour l'heure, dans la figure, les centres Vô-Vi

Figure 3

Temples bouddhistes ethnocommunautaires
1975-2001



Pour des raisons culturelles, confessionnelles et parfois même politiques (en rapport avec la situation des pays d'origine), les temples fréquentés par les membres d'un même groupe ethnique sont associés à des fédérations confessionnelles différentes. Le phénomène est particulièrement saillant chez les Vietnamiens et les Chinois.

La plupart des temples ethnocommunautaires se situent dans la région montréalaise. Deux lieux de culte sont apparus dans les régions de la Montérégie et de l'Outaouais et deux autres à Québec.

---

n'ont pas été inclus (leur rattachement au bouddhisme étant discuté) ni les centres de méditation Pleine conscience (car surtout fréquentés par des occidentaux).

Une génération après la phase d'installation des principaux groupes ethniques qui a engendré la fondation de temples ethnocommunautaires, quelques nouveaux organismes religieux venus de l'étranger s'installent au Québec pour recruter des membres au sein des communautés vietnamienne et chinoise (voire au-delà)[380]. L'adhésion de la kyrielle d'associations bouddhiques québécoises à des fédérations concurrentes (canadiennes ou transnationales) et l'arrivée de nouvelles confessions donne de plus en plus au monde bouddhique québécois l'aspect d'une constellation.

5.3.2 Les temples de la branche Mahâyâna

Non seulement le monde des temples mahayanistes québécois n'est-il pas monochrome au plan ethnoculturel, mais la coexistence de plusieurs écoles bouddhiques ajoute à la complexité du paysage ethnoconfessionnel. L'école de la Terre pure domine largement le paysage mahayaniste, en particulier dans les temples fréquentés par les Japonais et les Sino-Vietnamiens. Chez les Viêts, l'école de la Terre pure domine aussi, mais elle peut s'accompagner de la méditation Thiên.

S'il est établi qu'au milieu du siècle passé, les Chinois de Montréal célébraient le culte des ancêtres depuis longtemps[381] — rien n'indique qu'ils disposaient d'un lieu de culte bouddhique collectif[382], sans doute à cause du trop petit nombre de pratiquants[383]. En revanche, la création d'un temple japonais est bien documentée[384]. C'est sous l'égide de la *Buddhist Church* canadienne, qui dessert la communauté

---

[380] Au Québec, le mouvement syncrétiste du maître suprême Chin Hai a gagné ses premiers adeptes au sein de la communauté vietnamienne que l'on avait ciblée. Chin Hai est une Vietnamienne qui a été élevée dans la foi catholique et qui a étudié le bouddhisme avec sa grand-mère. Certains mouvement proprement bouddhistes semblent suivre la même stratégie, ce qu'il faudra vérifier.

[381] Voir Denise Helly, *op. cit.*, note n° 183, p. 226. Des autels ont été dressés au siège des associations claniques au début du XXe siècle, au moins.

[382] En 1941, une quarantaine de Chinois seulement s'identifiaient spécifiquement comme « bouddhistes ». Voir Denise Helly, *op. cit.*, note n° 183, p. 168-226.

[383] Vers 1950, les bouddhistes chinois sont une cinquantaine, les japonais, trois centaines (voir 1.3, p. 214).

japonaise, que le temple de Montréal est mis sur pied dès 1947, peu de temps après ceux d'Hamilton (1946) et de Toronto (1945). Le culte s'inscrit dans la tradition Jodo Shinshu, une des lignées de la version japonaise de l'école de la Terre pure. Il faudra attendre trente ans, et la fin des guerres d'Indochine, pour que commence à se développer un réseau de temples bouddhiques au Québec.

5.3.2.1 Les associations cultuelles vietnamiennes

Au Vietnam, la religiosité populaire laisse une grande place à l'école Terre pure alors que l'école Thiên, axée sur la méditation, est surtout le fait des plus intellectuels. Au surplus, la vie religieuse bouddhique vietnamienne comprend des éléments empruntés au taoïsme et au confucianisme ou hérités de l'animisme ancestral.

Cette synergie d'éléments hétérogènes se retrouve aussi dans les diverses formes de la religiosité des Vietnamiens du Québec dont l'univers cultuel est singulièrement éclaté[385]. Les fidèles mahayanistes fréquentent autour de dix lieux de culte (tout dépend de ce que l'on définit comme un « lieu de culte vietnamien ») certains centres ayant été créés par des Vietnamiens sans cibler nécessairement des congénères. Les temples fréquentés par les Vietnamiens sont affiliés à cinq fédérations transnationales, nationales ou à aucune.

C'est aussitôt qu'en 1976 qu'apparaît, à Brossard, la première association cultuelle vietnamienne au Canada, qui inaugure, l'année suivante, la pagode *Liên-Hoa*. Le culte est bientôt présidé par le patriarche Thich Tam Chau, issu de l'*Église bouddhique unifiée du Vietnam,* et nouvellement arrivé à Montréal. En 1984, celui-ci fonde à Montréal la Maison patriarcale (*To-Dinh*) *Tu-Quang*, où il réside, ainsi que l'*Ordre bouddhique vietnamien mondial*. Selon le secrétaire général de l'ordre, Thai Van Vu, il n'y a que deux ou trois patriarches ayant cette renommée dans le

---

[384] Marco Avolio, note n° 194.

monde[386]. C'est en outre un des trois seuls moines à porter le titre de *Dai-Lao Hoa-Thuong* (« Grand moine ») — dernier des quatre échelons de la hiérarchie monastique vietnamienne —, les deux autres résidant au Vietnam. Ainsi, la Maison patriarcale — les autres temples montréalais étant uniquement des pagodes— se pose-t-elle comme un centre mondial visant à favoriser l'union des associations bouddhiques en exil dans le respect des enseignements bouddhiques traditionnels.

Lui aussi issu de l'*Église bouddhique unifiée du Vietnam*, Thich Thiên Nghi parvient au Québec en 1980. Deux ans plus tard, avec sa nièce la nonne Thich Pho Tinh, il met sur pied la pagode *Tam Bao* sous l'égide de *l'Union des Églises bouddhiques vietnamiennes au Canada*[387]. Signe avant-coureur d'un monde bouddhique qui change, Thich Pho Tinh est devenue la première (et seule) femme au monde à présider à des cérémonies de tradition Terre pure. C'est aussi la première moniale au Canada à siéger au conseil d'administration d'une pagode[388].

En 1986, la pagode *Quan-Âm* ouvre ses portes. Elle est affiliée à l'*Église bouddhique unifiée du Vietnam* dont le patriarche Thich Huyen Quang est encore emprisonné au Vietnam[389]. C'est dans les mêmes années qu'est fondée l'association qui mettra sur pied la pagode *Thuyên-Tôn* affiliée à la *Congrégation bouddhique vietnamienne unifiée au Canada*. L'audience y est assez fluide car l'abbé Dai Duc Thich Viên Diêu est régulièrement sollicité par les fidèles d'autres pagodes pour sa connaissance de certains rites spécifiques, funéraires et autres[390]. Cette congrégation est à l'origine de

---

[385] Rappelons qu'une partie de la population vietnamienne est déjà partagée entre plusieurs Églises chrétiennes, surtout catholique. Certains sont des bouddhistes theravadins, d'autres des caodaïstes.

[386] Communication personnelle. Voir Thai Van Vu, « *Contextualisation de l'enseignement bouddhique vietnamien du moine Thich Tam Chau* », Montréal, mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQAM, 2000.

[387] Chuà Tam Bao, *Tiêng Chuông Chuà 1982-1992* [*Dixième anniversaire de la Société bouddhique Chanh Phap*], Montréal, 279 p. ; Thai Van Vu, *op. cit.*, note ci-haut, p. 59-60.

[388] En outre, celle-ci est instructrice de méditation et formatrice. Source : Mathieu Boisvert, « Buddhists in Canada : Impermanence in a Land of Change » dans Bramadat et Seljak (dirs.), *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson/ Longman, 2005, p. 79.

[389] Selon la moniale résidente Hi-Han. Communication personnelle.

[390] L'organisme canadien, dont le centre est à Edmonton, est l'extension d'une institution vietnamienne (*Vien Hoa Dao*). Informations recueillies auprès de bénévoles travaillant à la pagode.

la fondation, en 1993, de la pagode *Bô-Dê* qui désert la petite communauté asiatique de Québec. Apparemment lié à aucun réseau, le *Centre socioculturel bouddhique Huyên-Không* ouvre ses portes en 1994[391]. L'année suivante l'association *Thiên-Viên Linh Son* débute ses activités. Elle est reliée à la *Congrégation bouddhique mondiale Linh Son* dont le maître fondateur Thich Huyên Vi s'est réfugié en France en 1975.

L'école Terre pure est à l'honneur dans la majorité des pagodes vietnamiennes à l'exception de *Thuyên-Tôn* et de *Thiên-Viên Linh Son* où l'enseignement relève de l'école Thiên alors qu'à la Maison patriarcale *Tù-Quang* on suit la « double voie »[392]. À Montréal, le nombre de moines et de moniales est difficile à évaluer : la plupart des pagodes en ont au moins un, les temples *Tù-Quang* et *Tam Bao* en ayant plusieurs[393].

Voilà, comme nous l'avons dit, un univers confessionnel singulièrement éclaté, d'autant plus que l'émergence de maintes pagodes sous-entend une histoire ponctuée de quelques scissions. Il demeure que les pagodes se respectent mutuellement. « Chacune suit sa propre lignée, qui est celle du moine résident ou du guide spirituel, et chacune reconnaît la lignée des autres. Les moines et moniales sont respectés et vénérés selon leur ancienneté, peu importe leur appartenance institutionnelle. La plupart des bouddhistes fréquentent les pagodes par affiliation, par affinité envers le moine résident, par des liens familiaux et amicaux et/ou par proximité géographique »[394].

Un petit groupe de Vietnamiens québécois sont les tenants de l'école Vô-Vi, une nouvelle école formellement fondée au Vietnam en 1967. Leur maître actuel Luong Si Hang a lui aussi trouvé asile au Canada, en 1979, pour s'établir à Montréal. Il est remarquable que nombre de Vietnamiens montréalais n'ont jamais entendu

---

[391] Selon Huu Long, un des secrétaires du centre.

[392] Thai Van Vu, *op. cit.*, note n° 225, p. 61. En ce qui concerne les scissions, voir Louis-Jacques Dorais et Éric Richard, *Les Vietnamiens de Montréal*, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 154-160.

[393] Thai Van Vu, *id.*, p. 59-62.

[394] Thai Van Vu, *id.*, p. 62.

parler de ce mouvement. La plupart des adeptes ont d'ailleurs joint les rangs du mouvement à Montréal même. Comme son nom l'indique (l'expression vietnamienne *Vô-Vi* dérive du terme chinois taoïste *Wou wei* signifiant « non existence »), cette école s'inspire de la cosmologie taoïste, ce qui n'a rien d'étranger à la religiosité vietnamienne pétrie d'influences chinoises. Selon les premiers intéressés, cette école s'adresse à celles et ceux qui veulent poursuivre une démarche spirituelle basée sur une pratique de la méditation « plus poussée » et associée à la « science ésotérique du *dharma* du Bouddha ». C'est sans doute pour cette raison que ce mouvement s'est gagné 20 % d'adeptes occidentaux[395].

Autre expression inattendue de l'ethnicité, les Sino-Vietnamiens fréquentent très inégalement les temples mis sur pied par les Viêts ou les Chinois. Sans doute parce que le vietnamien et le chinois sont également des langues en usage à la pagode *Tam Bao*, on en trouve parmi les membres pour estimer que celle-ci est fréquentée, dans une proportion de « 50/50 », par des Chinois et des Viêts. Or, dans la communauté vietnamienne, il est bien connu que la pagode *Tam Bao* est fréquentée par une majorité de Sino-Vietnamiens (et autres Chinois) dont la part s'élèverait à 80 % selon une opinion venant du milieu religieux viêt. Ce qui est intéressant de relever, ce sont les perceptions différentes selon les interlocuteurs ou les milieux culturels.

Selon une opinion communautaire[396], la moitié des membres de l'*IBPSM* sont originaires de la Chine ou de ses marches (Taïwan, Hongkong), l'autre moitié étant le fait de Sino-Vietnamiens auxquels s'ajoutent quelques Viêts.

[395] Selon My-Kim Nguyen-Thi, secrétaire et artisane des congrégations montréalaises.
[396] Selon l'appréciation de la vénérable Man-Hung et d'une pratiquante viête. Communications personnelles.

5.3.2.2 Les associations cultuelles chinoises

Mis à part les Sino-Vietnamiens, les Chinois montréalais vont mettre beaucoup de temps à fonder des institutions cultuelles bouddhiques. Ainsi, l'*Association bouddhiste chinoise de Montréal* (*ABCM*) n'apparaît-elle qu'en 1988. Les autres associations n'émergent que dans les années 1990, souvent sous une impulsion extérieure. Créé en 1990, le *Centre d'études des religions et des croyances de la Chine à Montréal* n'est pas exclusivement bouddhiste.

En 1993, l'*International Buddhist Progress Society* (*IBPSM*) ouvre à Montréal un temple afin de lancer une action sociale qui s'inspire du bouddhisme humaniste. La clientèle du temple est à peu près toute chinoise selon la moniale responsable du centre Man-Hung[397]. Le centre est lié à l'ordre *Fo Guang Shan* (« Montagne de la Lumière du Bouddha ») dont le chef fondateur est Hsing Yun, patriarche chinois de la lignée Linji — le pendant chinois, et géniteur, du Zen Rinzaï japonais. Bien que cette tradition se rattache à l'école Ch'an, elle combine, de l'avis du bouddhologue Victor Hori, des éléments empruntés à l'école de la Terre pure ainsi qu'au tantrisme. De façon imagée, ce dernier fait ressortir l'originalité des formes japonaise et chinoise du bouddhisme en les comparant avec les cuisines nationales : « Les mets japonais tendent à être servis dans des plats séparés alors que les mets chinois tendent à touiller les choses ensemble »[398]. La pluralité religieuse chinoise n'est pas sans rappeler l'univers religieux des Vietnamiens.

Traverser la kyrielle de lieux de culte du monde chinois québécois permet d'en discerner la complexité culturelle. Les Chinois (Sino-Vietnamiens et Taïwanais)[399] sont majoritaires à la pagode *Tam Bao*, temple qu'ils partagent avec des Viêts. Les

---

[397] *Id.* Voir aussi Hsing Yun, *Les concepts fondamentaux du bouddhisme humanitaire*, International Buddhist Progress Society, Montréal, s. d. 42 p.

[398] Harvey Shepperd, « Quebec Buddism is changing », *The Gazette*, samedi 23 octobre, 2004.

[399] Des services sont offerts à la communauté taïwanaise notamment par le truchement du monastère de Harrington, dans l'Outaouais. Source : Mathieu Boisvert, communication personnelle.

premiers fidèles de l'*ABCM* sont majoritairement des Hongkongais de langue cantonaise (même si des Chinois d'autres origines, locuteurs d'autres langues, se sont rajoutés). Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'audience de l'*IBPSM* est constituée, pour une moitié de Chinois originaires de la Chine populaire et de ses marches et pour l'autre moitié de Chinois originaires du Vietnam.

Il est curieux que le vieux monde chinois montréalais ait attendu si longtemps pour se doter d'institutions cultuelles bouddhiques. Peut-être faut-il voir dans ce développement tardif un effet à distance d'une forme de renouveau du bouddhisme qui émerge aux marches de la Chine, à Hongkong et à Taiwan[400].

5.3.2.3 Conclusion

La recomposition de l'équation ethnoreligieuse du monde bouddhiste québécois (voir 5.2, page 295) et l'essor des institutions cultuelles chinoises ont évolué presque au même rythme. Le phénomène fait apparaître le fait que l'émergence des lieux de culte chinois est en grande partie tributaire de l'arrivée massive des Chinois originaires du Vietnam, du Cambodge, du Laos et de Thaïlande[401]. Certes, la présence sino-vietnamienne est-elle prégnante dans de nombreux temples chinois et vietnamiens, mais cette visibilité pourrait s'expliquer autrement que par le seul poids du nombre. Tout indique que cette dynamique tient au fait que la pratique du bouddhisme soit plus forte chez les Chinois d'Indochine que chez les Chinois d'autres provenances. Ceci se conçoit car les Chinois d'Indochine sont les seuls Chinois qui aient vécu dans un environnement socioculturel où le bouddhisme était aussi omniprésent, du moins jusqu'en 1976.

---

[400] David Chuenyan Lai, Jordan Paper, Li Chuang Paper, « The Chinese in Canada : Their Unrecognised Religion » dans Bramadat et Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada* (Toronto, Pearson/Longman, 2005, p. 98.

[401] L'immigration chinoise autre qu'indochinoise récente ne paraît avoir d'impact dans le développement des temples chinois que dans les années 1990, hypothèse qui reste à vérifier.

Bien que, dans un fort intéressant article portant sur les affiliations religieuses des Chinois canadiens, Peter Beyer[402] ne se soit pas attardé à l'appartenance bouddhiste, les micro-données de Statistique Canada que celui-ci a présentées confortent notre hypothèse. Dans le tableau 3 de son article, on observe qu'en 1991, parmi les Chinois qui déclinent *plusieurs* origines ou identités ethniques, seulement 2 % des *natifs du Canada* se disent bouddhistes alors que cette part s'élève à 17,5 % chez les *natifs de l'étranger*. En 1991, selon nos recoupements, le premier groupe est surtout constitué métis (la double identité « Chinois Canadien » est encore rare en 1991), ce qui joue en défaveur du bouddhisme. Le second groupe est, estimons-nous, composé d'une majorité d'immigrants qui s'identifient par diverses combinaisons du type « Chinois Vietnamiens » ou « Chinois Cambodgiens »[403].

À l'échelle québécoise, plusieurs autres indices nous conduisent à croire que la pratique du bouddhisme est plus élevée chez les Chinois d'Indochine. Comme ces derniers sont proportionnellement nombreux au Québec[404], on peut mieux saisir l'impact que leur implantation a eu sur le développement des infrastructures bouddhiques à Montréal.

---

[402] Peter Beyer, 1999b, « A Canadian religious mosaic ? A preleminary report from an investigation in progres », texte d'une communication présentée à Chicago devant l'*Association for Sociology of Religion*.

[403] Le recensement de 1991 (quand l'origine « canadienne » était encore rarement déclarée par les recensés, ce qui engendrait alors moins d'origines doubles) indique que des centaines de Cambodgiens (origine ethnique unique) ont le chinois comme langue maternelle de même que des centaines de Chinois (origine ethnique unique) ont le khmer comme langue maternelle. (*Profils des communautés culturelles du Québec*, p. 116 et 131 (voir note infrapaginale n° 63). Il y a donc tout lieu de croire que la majorité des 655 personnes qui ont déclaré une origine ethnique cambogienne jumelée à une autre se sont pour la plupart dit « Cambodgiens Chinois ». La recherche de terrain conforte la présence d'une communauté sino-cambodgienne distincte socialement. Le même phénomène se retrouve chez les Sino-Vietnamiens.

[404] Ils représentent au moins 20 % des Chinois bouddhistes.

5.3.3 Les temples de la branche Theravâda

Le modèle ethnocommunautaire marque nettement le paysage theravâdin. Deux temples ont été créés pour les besoins de la communauté khmère. Un centre a été fondé pour desservir les quelques Vietnamiens theravâdins. Enfin, trois temples ont été mis sur pied par des Laos[405] bien qu'ils puissent être aussi fréquentés par les membres d'autres groupes ethniques[406].

Au sortir des guerres d'Indochine, le temps que l'immigration cambodgienne et laotienne se massifie, les premières institutions cultuelles théravadines sont fondées dans les années 1980 : la *Société bouddhique khmère* en 1980 puis la *Société bouddhique laotienne* en 1982. Ainsi la région de Montréal se présentera-t-elle comme le premier point d'ancrage des réfugiés indochinois au Canada comme celui des pagodes-mères cambodgienne et laotienne.

La *Société bouddhique khmère* mettra sur pied la *Pagode khmère du Canada*. Celle-ci est toujours dirigée par le vénérable Hok Savann qui fut assisté dans les années 1983-1995 par un moine ainé d'origine khmère krom. C'est sans compter la présence de quelques moines et de plusieurs moniales[407]. Pour Janet McLellan, c'est l'institution bouddhiste khmère la plus importante et la plus active du Canada.

En 1990, la *Société bouddhique laotienne* achète à Laval du bâtiment qui deviendra la *Pagode bouddhique laotienne*. En 1991, le *Centre communautaire et culturel bouddhique Lao* commence ses activités dans le quartier montréalais de Saint-Michel à la résidence de moines. En 1995, l'association déménage ses pénates dans la région

---

[405] Nous utilisons « Laos » car il n'a pas été clairement établi s'il s'agit de Laos Loum du Laos ou de Laos Isan de Thaïlande bien que tout laisse croire que des membres des deux groupes ethniques soient impliqués.

[406] Au-delà des temples ethnocommunautaires, le bouddhisme Thervâda est enseigné dans quelques autres centres.

[407] Janet McLellan, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 142.

de Lanaudière, à Sainte-Julienne, pour y ériger le *Wat Thehepbandol*, réputé pour ses grandes festivités estivales[408].

L'audience du *Wat Buddha Sodhara* (école monastique Mahânikâya), fondé en 1998, a toujours été culturellement composite. Elle rassemble des Thaïlandais, des Bangladais et des Cinghalais bien que les Cambodgiens[409] et surtout les Laotiens prédominent. Comme cette pagode a été associée tantôt aux Laotiens et tantôt aux « Thaïlandais », il est probable que l'on doive parler de Laos Isan, les Laos du Nord de la Thaïlande. Au reste les Thaïs n'ont pas de lieux de culte en propre et rejoignent les centres cultuels laotiens[410].

Toutes tendances et origines ethniques confondues, le nombre de moines theravâdins résidents dans les temples dépasse la douzaine[411].

Les temples ethnocommunautaires theravâdins sont aussi peu connus du grand public que les Occidentaux sont rares à les fréquenter. À comparer avec certains centres des branches Mahâyâna et Vajrayâna, les congrégations theravâdines semblent moins soucieuses de faire connaître le bouddhisme aux Occidentaux même si, plus récemment, quelques petits centres de *dharma* tentent de s'engager dans cette voie. Selon l'analyse d'une pratiquante d'origine cambodgienne, les activités sociales et cultuelles des temples ethnocommunautaires risquent d'apparaître aux yeux des Occidentaux quelque peu déconcertantes et désordonnées tant leur déroulement est parfaitement intégré par les membres de la congrégation. Dans cette situation, inclure

---

[408] Informations acquises auprès de pratiquants pionniers de l'immigration ainsi que de madame Soonthane Sitthivong en charge de relations publiques du *Wat Thehepbandol*.

[409] Manuel Litalien et François Thibeault « Les bouddhistes cambodgiens de Montréal en contexte », Cahier de recherche n° 4, *Groupe de recherche sur le Montréal ethnoreligieux*, UQAM, 2005, p. 6. Ce document esquisse finement l'immigration cambodgienne autant par rapport à son contexte de départ qu'en lien avec les politiques canadiennes et québécoises contemporaines sur la problématique des réfugiés.

[410] Selon quelques commentaires recueillis sur le terrain, les Laos et les Thaïs de Thaïlande établis à Montréal fréquentent les lieux de culte laotiens alors que ceux de Gatineau fréquentent les temples thaïlandais d'Ottawa. La recherche de terrain sur les Thaïs est entamée. Précisons que la timide immigration des Thaïs ne s'est fait sentir au Québec que depuis les années 1990.

[411] Estimation préliminaire en attente de calcul plus précis. Le nombre de moniales est inconnu.

des Occidentaux demanderait un encadrement particulier. En même temps, comme l'estime l'indologue Mathieu Boisvert, « on peut douter que des adeptes occidentaux soient vraiment intéressés à participer à des pratiques qui paraissent, à leurs yeux, inusitées et étrangères au bouddhisme même si ces dernières ont été intégrées au bouddhisme local depuis maintes générations »[412].

5.3.4 Les temples de la branche Vajrayâna

Inauguré en 1980, le *Temple bouddhiste tibétain* devait desservir la petite colonie tibétaine en même temps que faire connaître le bouddhisme tibétain au grand public[413]. Au fil du temps, la majorité des Tibétains, qui sont nombreux à vivre sur la rive Sud de Montréal, se redirigent vers le *Centre bouddhiste Manjushri*, établi en 1996. Ce temple est pratiquement le pied-à-terre des lamas éminents en visite. Ces deux temples appartiennent à l'école Géloug (voir 5.1.4.4, page 290), celle du dalaï-lama. Curieusement, les Tibétains ne sont pas majoritaires parmi les fidèles. Guère intéressés par les enseignements, ils apparaissent sporadiquement, surtout lors des grandes cérémonies religieuses et fêtes spéciales (Sgadwa, Losar, etc.). Pour les Tibétains, le culte se fait plutôt à la maison[414].

L'étude de Louis Cormier fait voir que les Tibétains du Québec estiment que l'affiliation à une école ou à une autre est une question secondaire. À côté de la classe monastique, qui peut penser autrement, les fidèles ordinaires n'accordent pas trop d'importance à ces appartenances d'autant plus qu'au Québec tous les Tibétains

---

[412] Communication personnelle.

[413] Au milieu des années 1990, après la controverse du culte à Dorjé Shougden, la difficulté à rendre disponibles en français des textes avancés fait perdre quelques francophones tentés par d'autres traditions. Voir Alexis Cossette-Trudel, *loc. cit.*, voir note n° 364, p. 81-86.

[414] Sources : Marijo Demers, doctorante en science politique et interprète ; Louis Cormier, chercheur et pratiquant du bouddhisme tibétain; deux intimes de la communauté tibétaine. Communications personnelles

fréquentent les temples de l'école Géloug[415]. À l'instar de Cormier, Marijo Demers voit dans cette posture l'influence d'un discours mettant à l'avant-plan l'unité des Tibétains — ce qui est crucial en exil — et en même temps le fait que ce genre de différences confessionnelles s'estompe en Occident[416].

A priori les bouddhistes chinois sont pratiquement tous mahayanistes, mais l'implantation à Montréal, en 1990, de l'école Vrai Bouddha a quelque peu changé la donne ethnoconfessionnelle dans la mesure où les adeptes, essentiellement chinois, qui fréquentent les deux centres de l'école sont passés d'une branche du bouddhisme à une autre car cette école appartient à la branche Vajrayâna.

Comme une partie des membres assidus du *Centre Manjushri* sont Vietnamiens, il faudra examiner plus avant deux hypothèses, à savoir si certains « bouddhistes de souche » plus ou moins pratiquants n'ont pas le sentiment de retourner aux sources du bouddhisme en plongeant dans l'univers du Vajrayâna ou encore si cette voie ne se présenterait pas comme une forme de bouddhisme qui tombe davantage en accord avec le type de démarche spirituelle qui habite les nouveaux adeptes.

Ethnicité asiatique et culture québécoise ont sans doute quelques influences dans ces parcours qui ne sont pas sans impliquer une certaine recomposition identitaire puisque les plus jeunes des Vietnamiens et des Chinois qui optent pour la voie vajrayâniste ont intégré le mode de vie occidental. Ceux-ci doivent connaître, au moins jusqu'à un certain point, un type de questionnement religieux qui les fait se rapprocher de la démarche des Occidentaux.

---

[415] Il est vrai que si le nombre le permettait, comme à Toronto, on verrait sûrement l'apparation de temples Nyingma ou Kagyu fréquentés par des Tibétains, car certains de ces derniers sont nés dans ces deux traditions.

[416] Communication personnelle.

5.4 Les lieux de culte fréquentés par les Occidentaux[417]

À quelques exceptions près, les temples ethnocommunautaires sont peu fréquentés, du moins assidûment, par les Occidentaux qui se dirigent plutôt vers les centres de *dharma* dont les enseignements sont destinés à une audience occidentale (voir tableau 2 en annexe). Si plusieurs mouvances et filiations ont pignon sur rue au Québec, les associations qui se réclament des traditions tibétaines ou Zen sont les plus prisés.

Compte tenu du foisonnement de centres de la nébuleuse bouddhique essentiellement fréquentés par des Occidentaux qui ont émergé depuis quelques années, on peut penser que ceux qui sont proches du bouddhisme (adeptes de la seule méditation, ceux qui cherchent une meilleure maîtrise de leur vie, etc.) et les nomades spirituels, en constante rotation, sont bien plus nombreux que ceux qui s'identifient comme bouddhistes. Voilà un autre phénomène, tout à fait dans l'air du temps, qui demande à être davantage investigué et documenté. Les formules et le discours, qui peuvent apparaître comme formatés pour les Occidentaux, commencent à peine à être étudiés[418].

Même si la figure 3 (voir page 299) et le tableau 2 en annexe peuvent y faire penser, cette catégorisation des choses ne fait aucunement référence à la thèse de Prebish, celle des « deux bouddhismes », qui fait une distinction entre le bouddhisme des Asiatiques et celui pratiqué par les Occidentaux[419]. La dichotomie évoquée ici n'est que d'ordre sociologique : certains temples sont fréquentés par les uns, certains

---

[417] La technique de méditation Vipassana, propre à la branche Theravâda, est enseignée durant des retraites au *Centre de méditation Vipassana Dhamma Suttama*, à Sutton. Nous n'y reviendrons pas lors de cette étude. Voir note suivante.

[418] François Thibault, « La tradition Vipassana de S. N. Goenka examinée à la lumière de théories récentes sur le bouddhisme d'Occident », communication donnée à la Eastern International Regional Meeing, *American Academy of Religion*, Université Mc Gill, 5 au 8 mai 2005. Texte révisé par son auteur. Aussi, Kory Goldberg, a entrepris un travail analogue à l'Université Mc Gill.

[419] Charles S. Prebish, *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press, 1999; Lionel Obadia, *op. cit.* voir note n° 358, p.73-88.

centres de méditation par les autres[420]. Encore faudrait-il nuancer les choses, car la plupart des centres tibétains sont dans une position sociologique intermédiaire (voir 5.5, page 319). Bien que ces centres soient essentiellement fréquentés par des Occidentaux, ce sont majoritairement des moines tibétains qui se chargent de l'enseignement hérité des quatre écoles traditionnelles tibétaines (nous ne parlons pas des centres offrant des enseignements composites ou moins traditionnels).

5.4.1 Les centres et les temples de tradition tibétaine[421]

En incluant les deux temples vus plus haut, le bouddhisme tibétain québécois compte environ vingt temples et centres de *dharma*. Les associations cultuelles offrent les enseignements de l'une ou l'autre des quatre écoles de la tradition tibétaine, parfois de deux, sans compter les formules éclectiques ou nouvelles. À notre connaissance, seule l'école Sakya n'est toujours pas représentée au Québec.

En 1972, le *Centre Shambhala* est le premier centre cultuel de tradition tibétaine à faire son apparition au Québec et le deuxième lieu de culte (après le temple japonais) de l'histoire du bouddhisme québécois. Le centre fait partie d'un réseau mondial[422] lancé par Chögyam Trungpa Rinpoche (m. 1986), un personnage fort controversé. Le mouvement combine des enseignements des écoles Kagyü et Nyingma auxquels s'ajoutent les principes propres à *Shambhala International*. Le centre est entièrement mené par des Occidentaux.

---

[420] Nous avons établi cette distinction d'abord à partir de l'observation sur le terrain. Cet état de choses d'ordre sociologique et culturel est aussi lié à des considérations pédagogiques (et, par conséquent, culturelles). La constitution de semblables doubles réseaux avait été signalée par Numrich aux États-Unis qui parlait de « congrégations parallèles ». Voir P. D. Numrich, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1996.

[421] Le présent survol n'est pas exhaustif, il ne vise qu'à donner une idée des dynamiques de développement et de la pluralité des écoles.

[422] Ancré d'abord à Boulder, le bureau chef de *Shambala International* s'est déplacé à Halifax en 1980.

Il faut attendre la fin des années 1980 pour voir commencer à se multiplier les centres de tradition tibétaine. C'est à Montréal, en 1987, qu'apparaît le premier centre en Occident directement dirigé par le monastère népalais de Phullahari. Le *Centre Rigpe Dorje* dispense des enseignements de l'école Kagyü, ce qui le rattache en droite ligne à Urgyen Trinley Dorje, le XVIIe Karmapa (maître suprême) de l'école.

En 1999, le *Centre Paramita* débute ses activités à Québec. Directement lié à l'école du dalaï-lama du monastère Gajang Kompo (Sud de l'Inde), le centre s'inscrit dans la tradition Géloug. Au sein du paysage tibétain du Québec, le lama Samten, qui parle français, se distingue par sa mobilité, celui-ci sillonnant la région de Québec, le Saguenay—Lac-Saint-Jean et le Bas-du-Fleuve pour enseigner ou présider à des événements cultuels. Des centres affiliés ont récemment émergé à Gatineau et à Granby.

Le *Centre Rigpa* de Montréal et celui de Québec diffusent des enseignements de l'école Nyingma. Ils font partie d'un réseau international de centres de méditation sous la tutelle de Sogyal Rinpoche.

Fraîchement installée à Montréal, l'association *Rimé Shedrub Ling* relève de la tradition « œcuménique » *Rimé* — établie par des Tibétains depuis plus d'un siècle — qui offre la possibilité de faire une étude « non sectaire » des quatre écoles tibétaines[423].

C'est à la demande de Geshe Kelsang Gyatso, fondateur du mouvement de la *Nouvelle tradition Kadampa* (*NTK*), que la nonne québécoise Gen Kelsang Drenpa inaugure à Montréal, en 1996, le *Centre bouddhiste Kankala*. Depuis l'ouverture d'un second centre à Joliette, en 2001, les centres de la *NTK* ont eu le temps de tripler en s'implantant à Vaudreuil, Trois-Rivières, Québec et Baie-Comeau. Et c'est sans

[423] L'expression« non sectaire » est mal appropriée car les écoles tibétaines ne sont pas des sectes. Elle est tout de même employée par les premiers intéressés sachant que celle-ci sera comprise des Occidentaux.

compter les sept dessertes. Ce succès du mouvement au Québec tient à divers facteurs : l'approche sympathique de Drenpa, figure populaire et médiatisée du bouddhisme québécois, la formule d'enseignement « flexible et adaptée au rythme de vie occidental », les pratiques cultuelles (prière et méditation) qui s'accomplissent en français (conformément à la posture de la *NTK*)[424], ce qui permet de rejoindre toutes les couches de la société, ainsi que la décentralisation de la diffusion des enseignements qui se dispensent en région lorsqu'une demande à cet effet est formulée[425]. Il reste que les enseignants et les membres sont essentiellement des Occidentaux. Aucun Tibétain, fut-il un tenant du culte à Dorjé Shougdän, ne fréquente les centres de la *NTK*, celle-ci étant trop éloignée de la culture tibétaine — ses enseignants n'ayant évidemment aucune mémoire de la culture tibétaine. À côté de son succès populaire, tel est l'effet paradoxal de la déclinaison particulière de l'équation ethoconfessionnelle au sein de la *NTK*.

Mis à part le cas particulier de la *NTK* (et, jusqu'à un certain point, *Shambala*, qui n'a pas davantage d'enseignants tibétains), il faudrait voir si l'adhésion à une école établie n'a pas plus d'importance chez les convertis au bouddhisme tibétain que chez les Tibétains eux-mêmes qui minimisent les divergences. En s'affiliant à une école précise, il est probable que certains nouveaux bouddhistes se montrent plus soucieux d'orthodoxie que les nés-bouddhistes eux-mêmes. L'enracinement au Québec du bouddhisme tibétain n'est donc pas libre de quelques paradoxes à la fois culturels et confessionnels, ce qui ne l'a nullement freiné dans sa progression. Selon l'évaluation de Marijo Demers, il est certain que la tradition religieuse tibétaine a touché, au cours des dernières années, quelques milliers d'individus — pas nécessairement des convertis au bouddhisme — comme en font foi les assistances, régulières et renouvelées, des divers centres tibétains.

---

[424] Le mouvement insiste pour que l'enseignement se donne dans la langue du pays.

[425] Source : Gen Kelsang Drenpa, moniale résidente au *Centre Kankala* et Kathleen Landry, une des responsables du centre.

5.4.2 Les centres de méditation Zen et Pleine conscience[426]

En 2008, une dizaine de centres de méditation Zen japonaise et une demi-douzaine de centres de méditation Thiên vietnamienne sont disséminés au Québec. L'audience de ces centres est essentiellement occidentale.

5.4.2.1 Les centres Zen japonais

Émigré en France, en 1967, le maître Zen de la lignée Sôtô Taisen Deshimaru, nommé Kaikyosokan[427], fonde en 1970 l'*Association Zen internationale* (*AZI*). À la fin des années 1970, des Québécois se rendent à Paris pour suivre ses enseignements. Certains de ceux-ci se voient confié la création, en 1979, de l'*Association Zen de Montréal,* formellement liée à l'*AZI* l'année suivante[428]. Le *Dojo Zen de Québec* apparaît en 1981. Après la mort de Deshimaru, en 1982, la *sangha* québécoise commence à se fragmenter. Les Montréalais restent avec l'*AZI*, les Québécois rejoignent la *sangha* du Français Stéphane Kosen Thibaut, en 1983. Dans les années 1990 et 2000, des *dojo* (centres de méditation) dans la tradition Sôtô émergent à Sutton, Saint-Romuald et Rigaud.

C'est aussi à la fin des années 1970 que s'organise à Montréal une *sangha* affiliée au centre dirigé par le maître américain Philip Kapleau à Rochester. L'enseignement préconisé est original en ce que des éléments appartenant aux traditions Sôtô et Rinzaï coexistent, ce qui ne se voit pas au Japon[429]. Indépendant en 1986, le *Centre*

---

[426] Une partie des informations sur les groupes Zen japonais proviennent des sites des associations évoquées. Elles ont été complétées à l'aide du concours de pratiquants de diverses mouvances parmi lesquels le moine Philippe Duchesne qui n'est plus attaché à aucune association ni école tout en restant pratiquant.

[427] Responsable de la tradition Zen Sôtô pour l'Europe. Titre donné par les autorités japonaises de la tradition.

[428] Ce n'est que quatre ans plus tard que l'*American Zen Association*, affiliée à l'*AZI*, a été fondée.

[429] Pendant son séjour au Japon, Philip Kapleau avait suivi les enseignements de deux maîtres qui s'étaient tour à tour associés au Zen Sôtô puis Rinzaï.

Zen de Montréal va donner naissance à des congrégations filles à Québec, Granby et Rimouski ainsi qu'une autre à Kingston en Ontario.

L'ouverture, en 1995, du *Centre Zen de la Main* vient compléter le paysage du Zen japonais, celui-ci offrant un enseignement formellement Rinzaï. Le *CZM* est affilié au *Rinzai-ji*, un organisme fondé à Los Angeles, en 1968, par le Japonais Joshu Sasaki Roshi, un ministre du culte Rinzaï qui a élaboré une formule d'enseignement propre à rejoindre les Occidentaux[430].

Le Zen Sôtô de la tradition de Deshimaru a essaimé dans plusieurs régions du Québec. La combinaison Sôtô et Rinzaï de la tradition de Philip Kapleau a aussi rencontré du succès en région. Le Zen a manifestement rejoint les francophones. De son côté, le *Centre Zen de la Main* dispense son enseignement en anglais à un groupe majoritairement anglophone[431]. C'est dire que l'ethnicité influe de façon inopinée sur la dynamique confessionnelle puisque l'école Sôtô a gagné le gros de ses adeptes chez les francophones de Montréal et des régions alors que le strict Rinzaï a recruté ses adeptes en milieu anglo-montréalais. Au reste, plusieurs *sangha* qui s'inscrivent dans la première mouvance ont des liens, directs ou informels, avec des congrégations françaises, alors que le *CZN* a des contacts étroits avec la Californie.

Si les adeptes qui fréquentent plus ou moins régulièrement l'ensemble des *dojo* du Québec se comptent en centaines, le moine Philippe Duchesne estime que le Zen japonais a sans doute touché quelques milliers d'individus car la majorité des adeptes, après être passés un moment par un *dojo*, ou qui les fréquentent épisodiquement, pratiquent à la maison.

---

[430] Evan Montpellier, *Centre Zen de la Main*, Religious Sites Project, Montréal, Université Mc Gill, 2005, p. 1.
[431] *Id.*, p. 3.

5.4.2.2 Les centres de méditation Pleine conscience

La mouture vietnamienne du Zen, le Thiên, a suscité l'implantation au Québec de quelques centres de méditation, pour la plupart liés, directement ou non, avec des réseaux dont le bureau chef est en France.

D'origine vietnamienne et installé en France, le moine de tradition Thiên Thich Nhat Hanh est une figure internationale connue comme l'« activiste pour la paix ». Celui-ci a mis au point la méditation dite *Pleine conscience* qui se veut adaptée à la vie quotidienne des adeptes occidentaux laïques. Plusieurs associations québécoises distinctes ont diffusé des enseignements tirés de la tradition établie par Thich Nhat Hanh. C'est toutefois la *Société bouddhique Les Érables*, sise à Bolton Ouest, et sa *sangha* sœur, la *Maison de Pleine Conscience* de Montréal, qui sont les plus directement liés au maître.

5.4.3 La *Soka Gakkai internationale*

Bien que dans les années 1990, la croissance au Québec de la *Soka Gakkai internationale* ait été lente, les choses changent une fois passé le cap du millénaire de sorte que la *SGI* revendique quinze ans plus tard 1 000 adhérents dont la moitié sont des francophones.

De l'avis même des responsables, la *sangha* de Québec a rencontré moins de difficultés que celle de Montréal. À comparer à la vieille capitale, une ville plus homogène culturellement, dans la métropole « où habitent la majorité des membres québécois, la question identitaire s'est posée différemment, divers groupes culturels se côtoyant au sein de l'organisation (francophones de souche québécoise ou autre, asiatiques de souche japonaise, chinoise ou autre, anglophone d'origine canadienne

ou autre) »[432]. Pour les responsables, les antécédents culturels et religieux des adeptes influent dans leur habitus et leur façon de comprendre des enseignements.

5.5 Les centres ethniquement mixtes ou intermédiaires[433]

Malgré leur extraordinaire synchronicité, l'apparition de temples ethnocommunautaires et l'implantation de centres de *dharma* sont deux mouvements de développement totalement indépendants l'un de l'autre, chacun ayant son propre type de clientèle et ses propres finalités. Dans le monde bouddhiste québécois, les temples tibétains occupent cependant un espace socioreligieux singulier. Comme l'a fait valoir Mathieu Boisvert, ceux-ci font objectivement office de pont entre le groupe des temples ethnocommunautaires et celui des centres de *dharma* fréquentés par les Occidentaux[434]. Dans le cas des deux premiers temples tibétains (voir 5.3.4, page 310), bien que ce soit des moines tibétains qui se chargent de l'enseignement, l'audience est majoritairement occidentale. Quelques moines québécois « convertis » se sont récemment ajoutés, mais ils ont été formés dans le respect de la tradition (Géloug dans le cas présent).

Après enquête sur le terrain, et à la lumière du cas tibétain, force est de considérer l'existence d'une troisième catégorie de lieux de culte, celle des « centres ethnomixtes ». Dans bien des cas, ces centres cultuels ont moins de dix ans. Les enseignants, qui peuvent être des moines, s'adressent, au moins initialement, au membres d'un groupe ethnique asiatique spécifique avant d'étendre l'enseignement à une clientèle occidentale.

---

[432] Hélène Bertrand, 2005, « La Soka Gakkai Internationale (SGI) au Québec », actes du colloque de 2003 *La réception du bouddhisme au Québec* dans *Cahiers de spiritualité ignacienne*, vol. XXIX, no. 114, septembre-décembre 2005, p. 87-91.

[433] Dans le tableau en annexe, pour des raisons techniques, la plupart des centres et temples visés par la section 5.5 ont été rangés avec les lieux de culte fréquentés par des Occidentaux.

[434] Selon la thèse de Mathieu Boisvert dans « Buddhists in Canada : Impermanence in a Land of Change », *Religion and Ethnicity in Canada* (Paul Bramadat David Seljak, dir.), Toronto, Pearson/ Longman, 2005, p. 83-84.

La *Pagode Bô-Dê* a été ouverte pour desservir les Vietnamiens (et autres Asiatiques) de la région de Québec. Aujourd'hui, entre le quart et le tiers des pratiquants réguliers sont des Québécois d'origine française[435]. Par rapport aux autres pagodes vietnamiennes, celle-ci se distingue aussi par la variété de types de méditation qu'elle enseigne, en autres la Pleine conscience dans la tradition Thich Nhat Hanh, prisée des Occidentaux[436].

Cette dernière forme de méditation est, bien entendu, le propre de la *Maison de Pleine Conscience de Montréal*. L'enseignant du centre et quelques autres responsables sont d'origine vietnamienne alors que les membres sont surtout des Occidentaux. Les trois quarts des méditants sont francophones, l'autre quart est composé d'anglophones, les deux groupes ayant leurs propres soirées hebdomadaires. La *MPCM* est associée à une « *sangha*-sœur » de membres d'origine vietnamienne. Souvent, lors des retraites, Occidentaux et Vietnamiens se rencontrent[437].

Pendant des décennies, la fréquentation des centres de la nouvelle école bouddhique a été l'apanage d'adeptes vietnamiens. Aujourd'hui, 20 % des membres réguliers du *Centre de méditation Jolicoeur*, le centre principal, sont des francophones flanqués de quelques anglophones et hispanophones[438].

Si l'on ne considère que les fonctions religieuses, les divers lieux de culte peuvent se catégoriser en pagodes, temples, monastères, centres de *dharma*, *dojo* et autres. Au seul plan ethnoculturel, nous sommes à même de constater que les situations sont plutôt nuancées. Derrière les temples ethnocommunautaires, se distinguent les temples « ethnospécifiques » mis sur pied afin de répondre aux besoins d'un groupe ethnique particulier né de l'immigration et les temples « ethnocomposites » qui

---

[435] Selon l'estimation de la moniale résidente Thich Nù Thanh Quang.

[436] Comme à la Pagode de Montréal, la pagode de Québec suit la tradition de la Terre pure, mais elle enseigne également la méditation Pleine conscience ainsi que les traditions Theravâda, Zen et tibétaine.

[437] D'après Lily Chan Tu Tieu de la *Maison de Pleine Conscience*.

[438] Selon My-Kim Nguyen-Thi, secrétaire et artisane des associations montréalaises.

s'adressent à des groupes ethniques plus ou moins apparentés nés de l'immigration asiatique. Lorsque les lieux de culte ne sont fréquentés que par des non Asiatiques, on pourrait parler de congrégations « ethnoccidentales » si l'on veut suivre une nomenclature qui suit la même logique taxonomique. Entre les temples ethnocommunautaires et les centres ethnoccidentaux se dressent les centres « ethnomixtes », ceux-là même où Asiatiques et Occidentaux se côtoient comme dans les exemples que nous venons de voir.

5.6 Conclusion

À sa face même, l'arrivée au Québec des Viêts, des Sino-Vietnamiens et des groupes indochinois theravâdins a radicalement transformé la configuration ethnique du bouddhisme québécois. Plus subtilement, cette implantation a littéralement sorti le monde bouddhiste québécois de sa torpeur avec la création dans les années 1970 et 1980 d'une série d'institutions bouddhiques. La foulée entraîne dans son sillage l'émergence dans les années 1990 d'institutions bouddhiques dans les milieux proprement chinois jusqu'alors peu actifs en matière religieuse.

Au-delà de ce que peuvent provoquer les diverses vagues d'immigration, l'élargissement du pluralisme intrabouddhique s'accentue par l'action d'organisations religieuses qui s'additionnent avec le temps. Si, à l'instar des autres jeunes, les enfants des immigrants asiatiques ont la réputation de ne pas être très portés sur la religion[439], on découvre que certains de ceux qui ne fréquentent plus les temples ethnocommunautaires n'ont pas vraiment délaissé la religion, ceux-ci s'étant à vrai dire redirigés vers des centres où la pratique religieuse est plus conforme à leurs attentes. On peut penser que ces derniers ont en réalité délaissé une forme populaire de la religion pour s'orienter vers une forme de religiosité à leur yeux « plus

[439] Certains ne pratiquent, mais en gardent leur foi alors que d'autres abandonnent toute expression religieuse.

poussée » ou encore plus exigeante (notamment dans la pratique méditative), plus savante ou plus intérieure. C'est ainsi que certains Vietnamiens se sont tournés vers des centres de méditation Thiên ou Pleine conscience ou encore des temples de tradition Vajrayâna.

Pour l'année 2008, nous recensons — sans les dessertes — près de 65 lieux de culte (pagodes, temples, monastères, retraites, centres de *dharma* et de méditation) dont 60 % s'adressent à un auditoire occidental[440]. C'est dire qu'au Québec, comme ailleurs en Occident, l'équation ethnoconfessionnelle du monde bouddhique s'exprime de la plus singulière des façons, le réseau des centres cultuels s'étant dédoublé : les bouddhistes issus de l'immigration ont leurs temples et les Occidentaux, leurs centres de *dharma*. Ces deux nébuleuses se sont développées de façon totalement indépendante l'une de l'autre, tant les stratégies et les objectifs ont pu être différents. Les temples ethnocommunautaires ont tendance à émerger sous l'impulsion d'acteurs locaux en réponse à des besoins sociaux et religieux des communautés immigrantes. Les centres de *dharma* qui s'adressent aux Occidentaux apparaissent, la plupart du temps, par l'entremise d'agents extérieurs liés à des réseaux internationaux qui cherchent à recruter de nouveaux adeptes autant au bouddhisme qu'à leurs propres mouvements. L'éclatement des associations qui s'efforcent d'introduire au Québec autant de formes du bouddhisme tibétain fournit une illustration extrême de cette tendance.

Au-delà de cette tendance de fond, l'ethnicité influe subtilement sur le succès relatif de telle ou telle confession ou école au Québec. Ainsi relève-t-on que la notable présence indochinoise assure une forte représentation de la branche Theravâda à la hauteur de 28 %. Bien que minoritaire, cette proportion se montre élevée à comparer avec le reste du Canada où celle-ci devrait glisser sous la barre des 15 %. On trouve

[440] Cela est loin de représenter le rapport de force numérique entre les Occidentaux et les communautés issues de l'immigration puisque le nombre de places varie énormément d'un centre à l'autre. Le nombre de places se compte en dizaines dans les centres ethnoccidentaux et en centaines dans les temples ethnocommunautaires.

un autre exemple chez les francophones parmi lesquels certains groupes religieux se sont développés plutôt que d'autres, notamment en région. C'est le cas du Zen Sôtô, de la méditation Pleine conscience et de certains courants tibétains. Ce n'est sans doute pas sans lien avec le fait que les institutions en cause ont pu livrer un enseignement adapté à un public francophone.

D'un point de vue sociologique, distinguer les lieux de culte ethnocommunautaires et ethnoccidentaux se montre pertinent. Ce découpage ne relève pas de la question des « deux bouddhismes » car ce n'est qu'une fraction des centres qui s'adressent aux Occidentaux qui pourraient être associés à une quelconque forme de « néobouddhisme » puisque bien des centres diffusent un enseignement des plus traditionnels. En milieu bouddhiste, l'équation ethnoconfessionnelle s'est révélée plus complexe qu'attendu étant donné l'élargissement continu du pluralisme religieux. En générant des passages d'un groupe confessionnel à l'autre, la montée du pluralisme religieux fait s'accroître la diversification confessionnelle au sein de plusieurs groupes ethniques, ce qui est notable chez les Chinois et les Vietnamiens.

Plusieurs des phénomènes évoqués ici conduisent à considérer le fait que le bouddhisme québécois a probablement franchi le cap d'une deuxième phase de développement. Celle-ci se caractérise par : a) la création de lieux de culte ethnocommunautaires dans les banlieues; b) davantage de mixité culturelle chez les fidèles (émergence de temples ethnocomposites et ethnomixtes); c) l'implantation de centres cultuels en région. En même temps, tout cela va dans le sens d'un enracinement plus franc en sol québécois pour ne pas parler d'acclimatation.

Tableau 2
Centres bouddhiques fréquentés en majorité par des Occidentaux (Localités et écoles, 2008)

Temples et centres du bouddhisme tibétain	
Montréal	• Géloug • Kagyü Karma (Karmapa) • Kagyü Karma (*Diamond Way*) • Kagyü et Nyingma (*Shambala*) • Ningmapa (*Rigpa*) • Nyinga et karma (*Rimé*) • *Nouvelle tradition Kadampa*
Longueuil	Géloug
Granby	Géloug
Laval	Kagyu et Nyingma (*Nalandabodhi*)
L'Assomption	*Nouvelle tradition Kadampa*
Trois-Rivières	*Nouvelle tradition Kadampa*
Vaudreuil	*Nouvelle tradition Kadampa*
Gatineau	Géloug
Québec	• Géloug (École du dalaï-lama) • Nyingmapa (*Rigpa*) • *Nouvelle tradition Kadampa*
Chicoutimi	Gélugpa (École du dalaï-lama), fermé
Baie-Comeau	*Nouvelle tradition Kadampa*

Tableau 2, suite
Centres bouddhiques fréquentés en majorité par des Occidentaux (Localités et écoles, 2008)

Centres Zen et apparentés	
Montréal	• Sôtô et Rinzaï (Albert Low)* • Rinzaï • Sôtô (*AZI*) • Vietnamien (Pleine conscience)** • Vietnamien (Pleine conscience) • Thiên
Pointe-Claire	Vietnamien (Pleine conscience)
Brossard	Vietnamien (Pleine conscience)
Rigaud	Sôtô
Sainte-Sophie	Sôtô et Rinzaï (centre privé)
Granby	Sôtô et Rinzaï (Albert Low)
Bolton West	Vietnamien (Pleine conscience)
Sutton	Sôtô puis Ch'an (centre privé)
Québec	• Sôtô et Rinzaï (Albert Low) • Sôtô (2 *sangha*)
Rimouski	Sôtô et Rinzaï (Albert Low)
Centres d'autres traditions	
Montréal	Vô-Vi *Soka Gakkaï international* *Friends of the Western Bud. Order*
Québec	Vô-Vi *Soka Gakkaï international*
Sutton	Vipassana, *Theravâda*

* Lignée de Philip Kapleau.
** À la manière de la tradition Zen, l'enseignement Pleine conscience remonte à Thich Nhat Hanh, mais par des lignées différentes.

Chapitre 6

CONVERTIS QUÉBÉCOIS ET UNIONS INTERRELIGIEUSES : QUELQUES TENDANCES QUANTITATIVES OBSERVÉES CHEZ LES NOUVEAUX BOUDDHISTES

Introduction

Depuis quelques temps, on observe une montée de l'intérêt pour le phénomène des « conversions » aux religions orientales. Au-delà de la curiosité des médias, en phase avec celle du public, plusieurs études scientifiques ont été consacrées au phénomène, généralement par le biais d'études qualitatives[441]. Il ne sera pas question ici de chercher à comprendre les complexes motivations qui poussent à adhérer à une religion ressentie comme allogène, le bouddhisme en l'occurrence[442], mais plutôt d'examiner quelques tendances sociodémographiques discernables dans les chiffres du recensement de 2001, question de cerner le phénomène autrement qu'au travers des impressions.

Comme les tendances quantifiables se discernent bien souvent par voie de comparaisons, voilà pourquoi nous ferons à l'occasion quelques comparaisons entre les convertis musulmans et bouddhistes de façon à dégager quelques traits sociodémographiques propres aux derniers (voir partie IV, chapitre 6).

---

[441] Voir : Lionel Obadia, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, coll. « Collection Religion et sciences humaines », 1999, 272 p.; Wendy Cadge, *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America(Morality and Society Series)*, University of Chicago Press, 2004, 268 p.; Frédéric Lenoir, 1999, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 447 p.

[442] Harvey Shepperd, *loc. cit.*, note n° 398.

Dans le bouddhisme, identifier ce qu'est un converti pose quelques problèmes à commencer par le vocable lui-même. La conversion n'étant pas, à proprement parler, nécessaire pour pratiquer le bouddhisme, ou, de surcroît, la seule méditation, le terme de « converti » est souvent considéré comme impropre. Toutefois, nous le maintiendrons par souci d'uniformité dans l'usage terminologique, tant son emploi est courant lorsque décrit la situation de ceux qui adhèrent à une nouvelle confession, comme c'est les cas dans les contextes catholique, protestant, musulman, juif ou même sikh. En théorie, est convertie au bouddhisme toute personne ayant « pris refuge dans le Bouddha, le *dharma* et la *sangha* » (voir 5.1.1, page 277). Pour des raisons techniques, il sera plus simple de considérer « converti » quiconque n'est pas né dans la religion bouddhiste et qui *s'identifie* à celle-ci à la suite d'un cheminement religieux[443].

Compte tenu du fait que maints adeptes de la méditation peuvent ne pas s'identifier comme « bouddhistes », plusieurs chercheurs trouvent extrêmement hasardeux de quantifier le nombre d'authentiques convertis au bouddhisme surtout lorsque l'on extrapole à partir du nombre de personnes qui fréquentent les centres cultuels. Le fait que tous les méditants ne sont pas bouddhistes et que les taux de fréquentation des centres donnent des résultats nécessairement aléatoires (sans compter les adeptes qui restent à la maison) rendent particulièrement risquées les évaluations quantitatives. Malgré les efforts, les évaluations faites dans des pays comme les États-Unis[444] et la France[445] — où l'on ne recense pas les effectifs religieux — sont toujours sujettes à

---

[443] Nous poursuivons la même logique qui considère comme étant « bouddhiste » quiconque s'identifie comme tel lors des recensements nationaux.

[444] T. Tweed, « Night-stand Buddhists and other creatures : sympathizers, adherents and the study of Religion » dans D. R. Williams C. S. et Queens (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press, 1992, p. 71-90.

[445] Paul Magnin, *op. cit.*, p. 28-31. Voir note n° 322; Frédéric Lenoir, *Le bouddhisme en France*, Paris Fayard, 1999, 393 p.

caution. Les doutes font en sorte que l'on finit toujours par revenir au problème de la définition de ce qu'est un ou une « bouddhiste »[446].

Cela étant, au Canada, où l'on recense les religions et les groupes ethniques, la quantification des bouddhistes occidentaux est une entreprise tout à fait réalisable en dépit des quelques difficultés. Pour nous, la nécessité d'identifier les « véritables » bouddhistes ne se posera pas car nous comptabilisons comme telle toute personne s'identifiant comme « bouddhiste » lors des recensements.

6.1 Les deux principaux modes d'entrée en contact avec l'altérité bouddhiste

6.1.1 La quête spirituelle des individus et la publicité des groupes religieux

Les années 1975-1980 voient l'éclosion des premiers centres bouddhiques, le plus souvent Zen et tibétains, dont les fondateurs sont des enseignants étrangers et des moines bientôt suivis par quelques-uns des premiers « convertis » nés au pays. Les activités de propagation, alliant célébrations et publicité, s'adressent à des clientèles volontiers « nouvelâgistes ». On doit ajouter les démarches personnelles, parfois erratiques, le bouche à oreille, les témoignages médiatisés des nouveaux adeptes, dont certains célèbres, ainsi que la lecture d'ouvrages spécialisés qui conduisent éventuellement aux groupes ayant pignons sur rue. Dans le cas du bouddhisme, le charisme de certaines figures ne manque pas d'attirer toutes sortes de gens. Jusqu'alors réservé à une audience d'initiés, le bouddhisme gagne en popularité après que le dalaï-lama eut remporté le prix Nobel de la paix en 1989. Les ouvrages de vulgarisation ou spécialisés, tels ceux de Taisen Deshimaru, du dalaï-lama ou encore de Mathieu Ricard vont donner l'occasion au bouddhisme de rejoindre un public plus large

[446] Lionel Obadia, *op. cit.*, voir note n° 358, p. 77.

6.1.2 Les relations interpersonnelles

Une autre façon d'entrer en contact avec l'altérité religieuse passe par les relations interpersonnelles qui se nouent de l'école à l'université, dans les milieux de travail au travers des réseaux d'amis et de connaissances avec des immigrants porteurs de ces religions. Un certain nombre de natifs du Québec sont venus de cette façon à s'intéresser au bouddhisme. Dans la foulée des rencontres, des couples interreligieux se sont formés menant parfois à la conversion de l'un des conjoints. Naturellement, ces conversions peuvent aussi se faire aussi en direction des Églises chrétiennes.

6.2 La coloration ethnique des milieux convertis

Parmi les trois milliers de convertis d'origine occidentale vivant au Québec en 2001, on peut établir que les trois quarts sont des francophones, ces derniers étant suivis par deux centaines de gens de langue maternelle anglaise[447]. On note aussi, en petit nombre, des gens qui évoquent une origine allemande, italienne, juive, latino-américaine ou afroaméricaine (voir 4.7, page 271).

Les convertis représentent entre 6 % et 7 % des membres la communauté bouddhiste québécoise. Encore ne parle-t-on ici que de ceux qui s'identifient comme « bouddhistes ». Le nombre serait bien plus élevé si l'on ajoutait les adeptes qui ont des pratiques bouddhiques aussi sérieuses et assidues que les premiers sans pour autant se considérer bouddhistes — chose qui n'est d'ailleurs pas nécessaire pour pratiquer la méditation —, posture qui diffère de plusieurs autres traditions religieuses.

Si les statistiques nous interdisent de remonter plus haut dans le temps, on peut toutefois établir que le nombre de convertis en 1991 s'élevait entre 1 700 et 1 900

[447] Ces estimés sont basés sur une compilation spéciale tirée du *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001*).

personnes. Les années 1990 sont perçues dans les milieux concernés comme un creux de vague[448]. Peut être s'agissait-il, à vrai dire, d'une dispersion des pratiquants à travers un plus grand nombre de centres de méditation.

6.3 L'âge et le sexe des convertis

6.3.1 Femmes et hommes

Dans le milieu *converti* bouddhiste (non tous les pratiquants de la méditation), les hommes prédominent dans tous les groupes d'âge bien que ce phénomène soit plutôt l'apanage des adeptes d'origine française. On trouve, en effet, six hommes pour quatre femmes au sein de la frange des origines uniques et neuf hommes pour six femmes en rassemblant les origines uniques et multiples (voir tableau 1, page suivante). Curieusement, on est plus près de la parité chez les plus de 44 ans.

On ne trouve pas de semblable dimorphisme chez les adeptes d'origine anglaise (voir tableau 2, page suivante) si ce n'est chez les moins de 25 ans.

[448] Alexis Cossette-Trudel, *loc. cit.*, note n° 364, p. 81-86.

Tableau 1
Bouddhistes d'origine ethnique française
(2001)

Âges	Femmes			Hommes		
	Origines ethniques			Origines ethniques		
	uniques	multiples	Total	uniques	multiples	Total
0-14 ans	0	60	60	20	105	125
15-24 ans	20	65	85	25	80	105
25-44 ans	60	200	260	85	310	395
45-64 ans	100	150	250	130	145	275
65 ans et plus	0	10	10	20	10	30
Total	**180**	**485**	**665**	**280**	**650**	**930**

Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

Tableau 2
Bouddhistes d'origine ethnique anglaise
(2001)

Âges	Femmes			Hommes		
	Origines ethniques			Origines ethniques		
	uniques	multiples	Total	uniques	multiples	Total
0-14 ans	0	20	20	0	40	40
15-24 ans	0	25	25	10	40	50
25-44 ans	10	95	105	0	105	105
45-64 ans	10	55	65	10	65	75
65 ans et plus	0	0	0	10	10	20
Total	**20**	**195**	**215**	**30**	**260**	**290**

Source: Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

Cet état de choses a sans doute des résonances identitaires car on sait qu'il existe de nombreuses personnes qui ont des pratiques bouddhistes, telle la méditation, et qui ne s'identifient pas comme « bouddhistes ». Si une *lecture rapide* des chiffres pourrait donner à penser que le bouddhisme est moins populaire auprès des femmes, la recherche sur le terrain invalide ce genre d'idée car les *sangha* sont manifestement

mixtes et parfois même à majorité féminine. Hormis quelque éventuel biais méthodologique[449], il faut considérer d'autres hypothèses d'ordre identitaire. Par exemple, les femmes qui suivent le *dharma* du Bouddha sont-elles tout simplement un peu moins enclines que les hommes à s'identifier comme « bouddhistes » ?

Au-delà de la composition des *sangha*, on note par ailleurs que les femmes sont très présentes dans maintes organisations cultuelles. Les enseignantes (laïques et moniales) voire les directrices de centres sont loin d'être rares. Cette tendance se vérifie dans les deux plus anciens centres créés en fonction d'un auditoire occidental. Le personnel du *Centre Shambala*, dont la direction est assumée par une femme, est constitué de six femmes et d'un homme (voir 5.4.1, page 313). De son côté, le *Dojo Zen de Montréal* a aussi une femme comme responsable. Des huit enseignants et aides que compte ce centre, la moitié sont des femmes. Les quatre hommes ont en moyenne 21 ans de pratique du *zazen* alors que les femmes en comptent 14 (voir 5.4.2.1, page 316). Ce mince échantillon constitue un indice invitant à vérifier l'hypothèse à l'effet que la cohorte la plus ancienne des convertis au bouddhisme est davantage masculine. Le même échantillon démontrerait l'importance que prend le relais des femmes de la cohorte un peu plus jeune. Ceci étant posé, on pourrait donner en exemple d'autres centres où les femmes sont nombreuses au sein du corps enseignant. Au sein des audiences, très fluides et changeantes, les femmes sont en nombre égal ou paraissent l'emporter en nombre[450].

---

[449] De façon générale et selon les groupes ethniques, les hommes sont *légèrement* plus nombreux (entre 0 et 2 % de différence) à déclarer une unique origine ethnique, ce qui modifie les petits échantillons.

[450] Les groupes de méditation Pleidene Conscience et Vipassana ont de larges audiences. Les femmes pourraient constituer les deux tiers des méditants fréquentant la *Maison de Pleidene Conscience* ou les centres affiliés (source : Lily Chan Tu Tieu). François Thibeault, familier du Centre Vipassana de Sutton, a observé une tendance analogue. Nos recherches sur le terrain continuent afin de valider ou non cette première impression.

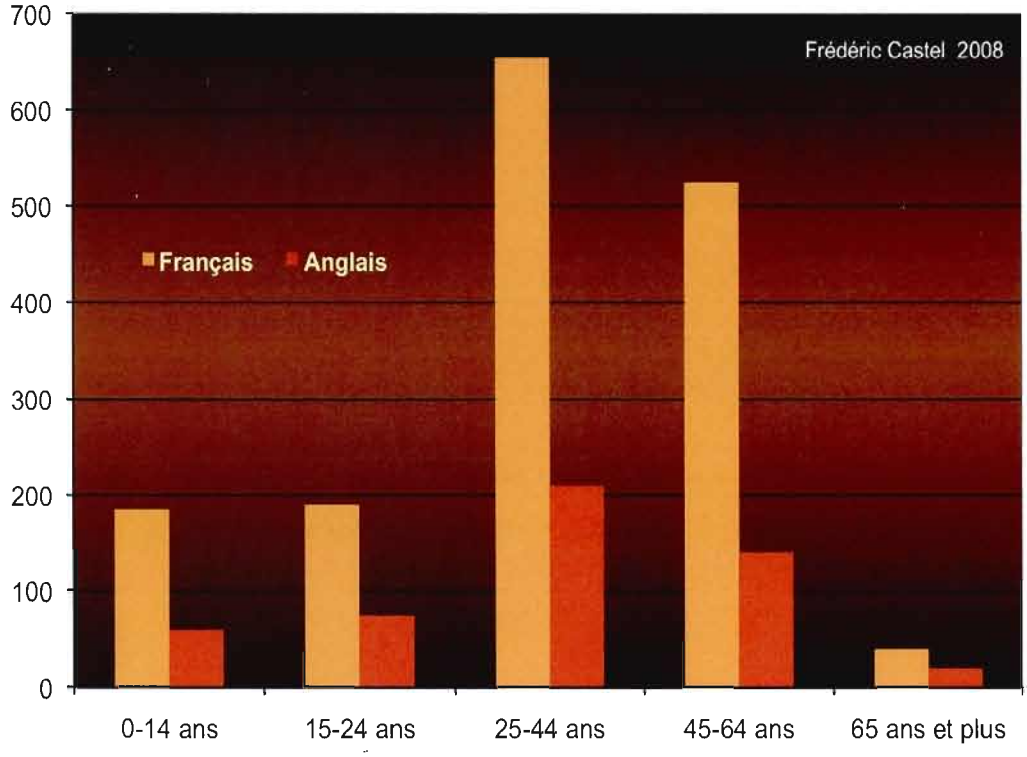
6.3.2 Âge et ethnicité

En regard de l'âge, les nouveaux bouddhistes d'origine française unique sont plus nombreux dans la tranche des 45-64 ans (voir tableau 1, page 331). Alors que moins du tiers d'entre eux ont entre 25 et 44 ans, plus de la moitié ont 45 ans ou plus.

Toutefois, en rassemblant les origines ethniques uniques et multiples (ce qui implique, ici, quelques biculturels, pas seulement des convertis) des convertis d'origine française ou anglaise, le centre de gravité se déplace vers la tranche des 25 à 44 ans (voir figure 1, page suivante). La chose est plus sailante chez les hommes d'origine française (tableau 1). On peut donc conclure que les « prises de refuge dans le Bouddha, le *dharma* et la *sangha* » sont plus fréquentes dans la trentaine et la quarantaine. À comparer avec la situation des convertis à l'islam (voir tableau 1, page 603), ce n'est que chez les convertis au bouddhisme que l'on rencontre une aussi grande proportion d'adeptes de plus de quarante ans. Bien entendu, en dépit de cette tendance de fond, on a aussi pu rencontrer sur le terrain quelques vocations précoces. Une femme dans la trentaine nous a relaté s'être intéressée au bouddhisme dès l'âge de 15 ans, sans influence extérieure (sa recherche étant alors essentiellement livresque), pour prendre refuge à 18 ans, ce qui signifiait pour elle se dire dès lors « bouddhiste », en l'occurrence dans la tradition Zen.

Le fait que les centres bouddhiques fassent des adeptes depuis plus de deux décennies explique en bonne partie le phénomène. D'autres facteurs sont à considérer : on met quelques années à se dire bouddhiste ou l'on se considère comme tel à partir du moment où l'on s'engage dans une pratique plus assidue et plus conséquente ; l'approche du cap de la quarantaine, avec ses remises en question, notamment en ce qui a trait au carriérisme, pourrait entrer en adéquation avec certaines propositions bouddhistes.

Figure 1
Nombre de bouddhistes d'origines ethniques (uniques et multiples) françaises et anglaises (2001)



6.4 Les unions interculturelles et interreligieuses

Comme les immigrants bouddhistes de la génération qui a actuellement entre 40 et 60 ans ont immigré majoritairement en famille — même si les femmes ont pu prendre un certains temps avant de pouvoir rejoindre leurs conjoints réfugiés —, on ne retrouve pas un déséquilibre numérique entre les hommes et les femmes comme c'est le cas dans la population musulmane (voir partie IV, 6.4, page 607)[451]. Sans doute est-ce une des raisons qui expliquent pourquoi les unions interreligieuses impliquant un conjoint

[451] Cette remarque ne tient plus en ce qui concerne l'immigration des années 1990 où les femmes l'emportent nettement en nombre. Nous reportons à plus tard l'étude de ce phénomène.

bouddhiste sont relativement moins nombreuses en proportion que celles qui impliquent un conjoint musulman.

Par ailleurs, on note que les unions impliquant un Québécois d'origine européenne et une femme bouddhiste d'origine asiatique sont plus courants que les unions fondées sur la combinaison inverse[452].

6.5 Les enfants de familles interreligieuses

En comparant les modèles bouddhiste et musulman, on remarque que les dynamiques sociodémographiques des foyers interreligieux ne sont pas tout à fait les mêmes selon que l'un des conjoints est musulman ou bouddhiste. Pour l'heure, compte tenu des tendances démographiques (la masse des musulmans ayant immigré dans les années 1990 et 2000 alors que la masse des bouddhistes a immigré dans la période 1975-1985) et des cas observés sur le terrain, on peut formuler l'hypothèse que le conjoint musulman est généralement un immigrant alors que dans le second cas, le partenaire bouddhiste est souvent un enfant d'immigrants né au Canada ou ayant immigré dans l'enfance avec ses parents[453].

Selon les cas observés sur le terrain, les couples dont l'un des partenaires est bouddhiste semblent en moyenne relativement jeunes, ce qui pourrait, en partie, expliquer pourquoi les enfants de moins de 15 ans forment seulement 12 % des bouddhistes d'origine française. Apparemment, les métis eurasiens élevés dans le bouddhisme sont encore peu nombreux. On en rencontre davantage au sein de la petite communauté tibétaine. Les Tibétains de la jeune génération, qui ne sont pas très

---

[452] Ce trait prend son sens quand on sait que chez les musulmans, l'union d'une femme québécoise d'origine européenne avec un homme musulman né à l'étranger se rencontre beaucoup plus souvent que dans la combinaison inverse. Évidemment, les facteurs qui conduisent les membres de la société d'accueil à s'unir à des femmes bouddhistes ou à des hommes musulmans, pour évoquer les modèles majoritaires, dépassent, comme on peut le présumer, les seules contingences démographiques. Il faudra pousser plus loin les recherches pour expliquer ce phénomène.

[453] L'étude de cette thématique est toujours en cours.

nombreux, ne fréquentent pas plus qu'il ne faut les autres Asiatiques alors qu'ils côtoient depuis trente ans, et à partir de l'école, les Québécois d'origine européenne. Comme l'identification au bouddhisme reste relativement fort chez les premiers intéressés[454], les traditions religieuses tibétaines se transmettent aux enfants métis[455].

6.6 La synergie convertis-immigrés dans les lieux de culte

Peu importe la religion considérée, les convertis se dirigent naturellement vers les lieux de culte, plus ou moins récents, déjà mis sur pied par des immigrants, ce qui suscite des rencontres entre les Québécois de souche convertis et les immigrants.

Toutefois, au contraire du modèle musulman, l'interaction entre anciens et nouveaux adhérents bouddhistes est ténue étant donné que la vingtaine de temples fondés par des immigrants a d'abord visé à combler les besoins religieux et communautaires de chacun des principaux groupes ethniques asiatiques, la langue du culte étant, par ailleurs, celle de la communauté fondatrice. Selon nos observations, les convertis réguliers sont peu nombreux à fréquenter les temples ethnocommunautaires, hormis quelques conjoints, souvent masculins, qui accompagnent leurs partenaires asiatiques.

Les Occidentaux se dirigent plutôt vers une trentaine de centres d'enseignement et de méditation bouddhiques qui s'adressent à une audience occidentale même si quelques Asiatiques les ont rejoints (voir 5.3.4 et 5.4, pages 310 et 312). La création de tels

---

[454] Pour Marijo Demers, l'adhésion au bouddhisme est le premier marqueur identitaire des Tibétains avant l'identité ethnique. Communication publique. Voir note n° 293.

[455] Ceci se vérifie à partir du taux d'adhésion au bouddhisme d'une génération à l'autre selon les groupes ethniques concernés. Bien qu'il soit encore trop tôt pour l'affirmer résolument, il semble que le métissage au sein des autres groupes ethniques asiatiques ne joue pas en faveur du bouddhisme. Ce n'est qu'une hypothèse car on ne peut nier que les Chinois, les Japonais et les Vietnamiens sont hautement sollicités par les missionnaires chrétiens autant dans leurs pays d'origine qu'ici. Ceci va dans le sens des observations de Janet McLellan, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 83 et 99.

centres rend le modèle bouddhiste des plus singuliers[456]. La fréquentation de ce type de centre par des Asiatiques procède d'une forme de recomposition identitaire qui touche les enfants d'immigrants en perte de repères. Ainsi certains enfants d'immigrants vietnamiens, qui connaissent peu les traditions religieuses de leurs parents qu'ils veulent « redécouvrir », peuvent être attirés par le bouddhisme tibétain qui leur semble ou moins « ethnique » ou plus « authentique ».

En 1972, le *Centre Shambhala* est le premier centre bouddhiste à être mis sur pied en fonction d'une clientèle occidentale. En 1975, c'est le *Centre Zen du Québec* qui ouvre ses portes. Il est suivi en 1980 par l'inauguration du *Temple bouddhiste tibétain* de Montréal[457].

Au sein de la multitude de courants bouddhistes, la presque vingtaine de centres de tradition tibétaine (associés à une dizaine de lignées d'enseignement) et la quinzaine de centres Zen, de tradition japonaise et vietnamienne (associés à une dizaine de lignées d'enseignement ou qui sont autonomes), dominent nettement le paysage néobouddhiste (voir chapitre 5, tableau 2 en annexe, page 324-325). S'ajoutent quelques autres mouvements tels la *Sokka Gakaï*, la méditation Vô-Vi (branche Mahâyâna) et la méditation Vipassana (branche Theravâda).

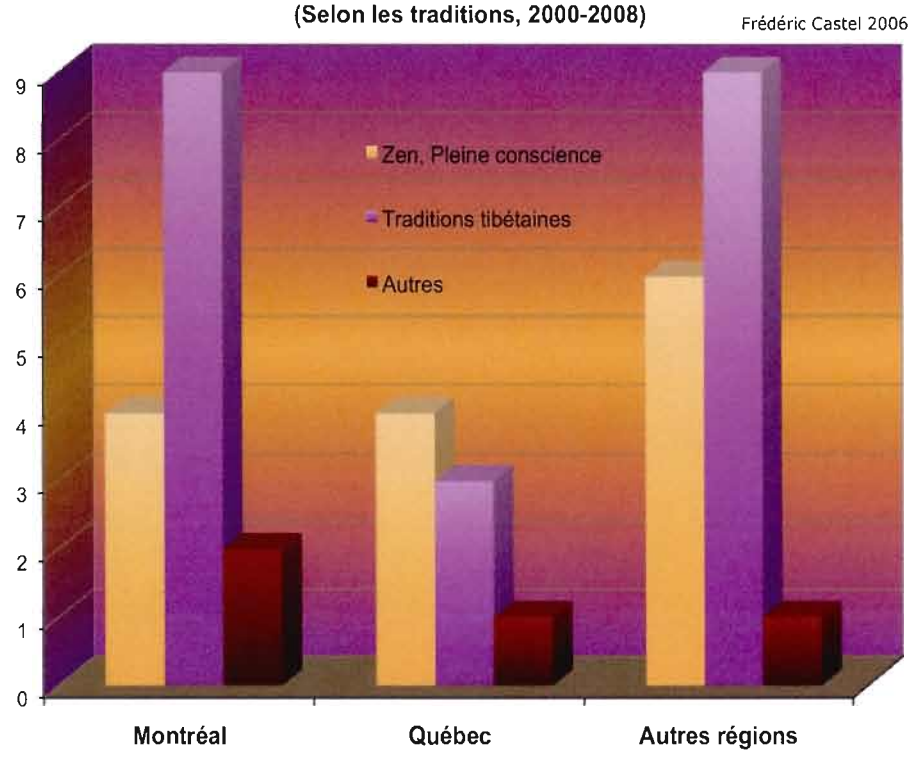
Chose remarquable, près d'une dizaine de centres de *dharma* et de méditation ont éclos dans les régions du Québec, c'est-à-dire, en dehors de Montréal et de Québec. Voilà un fait unique pour des religions non chrétiennes qui ne sortent généralement pas de la région de Montréal (voir figure 2, page suivante).

---

[456] En cela, le modèle bouddhiste s'éloigne radicalement de tous les autres modèles ethnoconfessionnels que nous avons pu documenter, qu'ils soient musulman, chrétien, juif, sikh ou autre. Certes, on peut trouver quelque ressemblance avec le modèle hindou, dans la mesure où des centres « hindouistes » ont été créés en fonction d'une clientèle occidentale. Mais il s'agit là de centres d'enseignement de yoga (ou de philosophie) et non de lieux de culte. Le temple de la *Conscience de Krsna* pourrait se poser comme un des rares cas à pouvoir soutenir la comparaison avec le centres bouddhiques qui *s'adressent* aux Occidentaux même si des Indiens se sont ajoutés à l'audience.

[457] Alexis Cossette-Trudel, *loc. cit.*, note n° 364, p. 81-86.

Figure 2
Centres de dharma et de méditation fréquentés par une majorité d'Occidentaux dans les régions du Québec (Selon les traditions, 2000-2008)



6.7 Le lien du français et les enfants de la Loi 101

Les relations interculturelles et la formation d'unions interreligieuses avec des francophones sont sûrement favorisées par l'usage du français puisque les trois quarts des bouddhistes savent communiquer en cette langue[458]. La proportion des Québécois d'origine vietnamienne à parler français est de 82,6 %. Cette part s'élève à 84,8 % chez ceux qui sont d'origine cambodgienne et à 89,4 % chez ceux qui sont d'origine laotienne. Il est aussi vrai que sous l'effet de l'école de la Loi 101, les francophones et les enfants des immigrants bouddhistes se côtoient depuis le plus jeune âge. Les liens tissés à l'école et plus tard au travail faisant le reste. Même le bouddhisme attire

[458] Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040.

certains jeunes, il faudrait voir si les premières véritables conversions au bouddhisme peuvent se faire à l'âge des études.

6.8 Jusqu'à quand remonte le phénomène ?

Si les données de recensement ne peuvent aucunement nous éclairer au-delà de l'année 1991, même en faisant des recoupements, on se doute bien que les premières conversions remontent plus haut, sûrement aux années 1970 ou 1980 dans la foulée de la popularité des religions orientales et des pratiques de méditation. Le croisement des variables religion et origine ethnique, du moins en ce qui concerne les adeptes de religions non chrétiennes, n'ont aucun intérêt plus haut que 1991.

Chose exceptionnelle, les statisticiens ont croisé les données sur la religion et l'origine « raciale » au recensement de 1941. L'examen attentif de ces données, doublé d'un recoupement avec d'autres variables, permet de faire une découverte pour le moins renversante : en 1941, vivent à Montréal 17 bouddhistes (ou confucéens) qui ont des origines européennes (voir tableau 3, page suivante).

Il ne faut pas perdre de vue que l'on compte alors 79 femmes asiatiques bouddhistes et confucéennes contre 1 311 hommes. Comme les hommes d'origine européenne sont plus nombreux que les femmes, ceci laisse peu de place à l'hypothèse de l'adhésion au bouddhisme dans le cadre d'un mariage avec un conjoint asiatique et davantage aux conversions délibérées.

Tableau 3
Femmes et hommes bouddhistes* d'origines européennes
(1941)

Origines	Femmes	Hommes	Total
Anglaise	3	6	9
Écossaise		1	1
Irlandaise		2	2
Française	2	2	4
Néerlandaise	1		1
Total	**6**	**11**	**17**

* En 1941, bouddhistes et confucéens ont été rangés dans la même catégorie statistique.
Source : Recensement du Canada 1941, Vol. 4, Tableau 5.

Il ne peut s'agir partout de convertis, à proprement parler, puisque le nombre doit certainement inclure quelques enfants. On sait cependant que les enfants eurasiens bouddhistes sont peu nombreux puisque Helly avait dénombré les naissances de six enfants métis bouddhistes nés *avant* 1942 — et encore que les enfants métis nés d'un père chinois doivent être rangés dans la catégorie « Chinois » selon la méthodologie prévallant alors. En combinant les données de recensement et les données colligées par Helly, on peut émettre l'hypothèse que la première conversion pourrait s'être produite vers 1920-1921.

La variété des origines ethniques de ce petit groupe d'Occidentaux montre que l'on est devant un phénomène individuel non familial au sens où les 17 convertis en question font partie de plusieurs couples (suivant diverses combinaisons interethniques) et non de quelque famille nombreuse. Quelques indices permettent de penser que quelques-uns de ces bouddhistes occidentaux pourraient être nés en Asie.

6.9 Conclusion

Les quelques traits et tendances qui caractérisent les milieux convertis bouddhistes prennent davantage de sens si on les compare avec les milieux convertis musulmans. La progression des conversions en faveur du bouddhisme s'échelonne selon un mode régulier, mais la croissance numérique n'a rien de spectaculaire.

La surprise est ailleurs. Que les premiers convertis aient connu le bouddhisme en Asie ou à Montréal, il est tout de même étonnant que des individus aient adhéré à ce genre de religion à une époque où les Asiatiques étaient ostracisés et où le fait de ne pas être chrétien était fort mal considéré sinon suspect. On se doute bien que les conversions ne se sont pas toutes produites l'année précédant le recensement de 1941 ce qui signifie qu'elles ont pu se produire pendant toute la décennie 1930. Même si le nombre des conversions est infime, personne n'aurait pu imaginer qu'elles puissent remonter aussi haut dans le temps.

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA DYNAMIQUE DE L'ÉQUATION ETHNOCONFESSIONNELLE DANS L'ÉVOLUTION RÉCENTE DE LA STRUCTURE DU PAYSAGE RELIGIEUX QUÉBÉCOIS.

LES CAS DU FAÇONNEMENT DES COMMUNAUTÉS BOUDDHISTES ET MUSULMANES (1941-2001).

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

Volume 2

PAR

FRÉDÉRIC CASTEL

Hiver 2010

TROISIÈME PARTIE

LES COMMUNAUTÉS MUSULMANES

Avant-propos

INTRODUCTION À LA DIVERSITÉ DU MONDE MUSULMAN

On peut le dire, la palette des couleurs culturelles de l'Islam québécois est rarement saisie dans toutes ses nombreuses nuances si tant est que l'on pense à autres choses qu'aux « Arabes ». Il faut voir que les nombreux groupes ethniques qui typifient la composition ethnonationale et confessionnelle de l'Islam québécois proviennent de plusieurs grands ensembles culturels ou d'aires de civilisation dont les fondements historiques sont extrêmement diversifiés, le plus souvent sans aucun lien géographique ou historique avec le monde arabe. À grands traits, on peut esquisser le schéma suivant.

Les grandes aires de civilisation marquées par l'islam

1) **Le monde arabo-berbère** que l'on subdivise en Maghreb et Machreq. Intimement lié à la culture arabe (et berbère au Maghreb), c'est l'aire la plus anciennement islamisée. C'est une civilisation certes nomade avec ses déserts, mais qui a été marquée par la floraison de ses grandes villes civilisatrices comme Bagdad, Damas ou Le Caire. Confortant l'amalgame islam/monde arabe, c'est effectivement dans l'espace arabe asiatique que l'on retrouve les trois villes saintes islamiques : La Mecque, Médine et Jérusalem.

2) **Le Moyen-Orient iranien** où la civilisation persane a rayonné, depuis la haute Antiquité, du Kurdistan jusqu'au Pakistan et qui est fortement coloré par l'islam chiite. Sa géographie est dominée par les plateaux (Iran) et les montagnes (Afghanistan, Kurdistan). Il s'agit cette fois d'une aire où domine la famille ethnolinguistique indo-européenne, plus précisément la branche des

langues iraniennes). Contrairement aux autres aires, celle-ci est la seule qui soit à majorité chiite.

3) **Le croissant unissant le Gange et l'Indus** où se sont rencontrés la vieille civilisation indienne, dont la culture transparaît partout, et l'Islam du Moyen-Orient importé par les Persans et les Afghans. Densément peuplée, cette aire est caractérisée par des plaines fertiles traversées par un treillis de villes opulentes, ce qui explique pourquoi l'histoire de cette partie du monde a été si souvent s ou des Indiens de l'Hindoustan ecouée par les invasions. Ici aussi domine la famille ethnolinguistique indo-européenne, mais cette fois par la branche indo-aryenne.

4) **L'Insulinde malaise** est un espace qui s'est islamisé tardivement et lentement. C'est un islam assez peu orthodoxe car il n'a pas fait tout disparaître des traditions religieuses antérieures comme l'hindouisme et le bouddhisme importés de l'Inde. Il s'agit d'une civilisation insulaire, c'est-à-dire marchande et maritime qui a historiquement relié le sous-continent indien à l'Extrême-Orient. La famille ethnolinguistique malayo-polynésienne est très dominante.

5) **Le monde turcique** s'étend grossièrement de la Turquie au Hsin Kiang chinois en passant par l'Asie Centrale. À l'exception des montagnes de l'Anatolie et du Caucase, cette aire géographique est traversée de steppes surtout en Asie centrale. À partir du XIe siècle, c'est le monde turcique qui a pris le relais du monde arabe comme principal pôle culturel du monde musulman. Le siège du califat ayant été situé à l'intérieur de l'Empire ottoman, le monde turcique a de ce fait pris le leadership politico-culturel de l'islam sunnite. Par définition, cette aire est marquée par la famille linguistique turco-mongole.

6) **Les poches musulmanes des Balkans**. Les Balkans forment une aire très majoritairement chrétienne, dans laquelle une série de poches musulmanes d'origines ethniques diverses (Bosnie, Kosovo, Albanie) ont émergé à l'époque de l'Empire ottoman. Marqué par l'influence turque, l'islam de cette région est pratiqué par des autochtones convertis à l'islam ou par des groupes ethniques d'origines le plus souvent turques.

7) **La Corne de l'Afrique** est une aire de civilisation (ethnolinguistique) couchitique et sémitique dont seulement la zone côtière est islamisée comme en Somalie et en Érythrée.

8) **L'Afrique noire orientale bantoue** qui a notamment donné naissance à la culture dite islamo-swahilie. Au plan géographique, cette culture s'est développée le long de la côte orientale africaine, du Kenya au Mozambique, unissant l'Afrique noire à la péninsule arabique par le truchement du commerce maritime. Au plan ethnolinguistique, c'est une aire relativement unifiée, la grande majorité des ethnies appartenant à la famille des langues bantoues.

9) **L'Afrique occidentale sahélienne** allant du Sénégal au Niger où s'imbriquent plusieurs familles linguistiques. Tardivement islamisée (du moins en profondeur), son cœur géohistorique a donné naissance à la civilisation islamo-soudanaise sans lien avec la civilisation islamo-swahilie.

En somme, ces neuf mondes sont incroyablement différents les uns des autres. La géographie physique et l'environnement écologique, au-delà de l'image stéréotypée du monde arabe projetée sur le reste du monde musulman, ont donné naissance à plusieurs civilisations extrêmement contrastées. À l'exception du monde persan et du monde indien — les deux étant fondamentalement indo-européens —, les familles ethnolinguistiques prédominantes diffèrent, parfois radicalement, d'un monde à

l'autre. L'islam, qui s'est imposé à des époques très différentes selon les régions, est inégalement marqué par plusieurs traditions religieuses (diverses écoles juridiques, branches sunnite et chiites, soufisme). C'est sans compter les influences religieuses préislamiques qui peuvent transparaître dans les cultures musulmanes locales.

Ces neuf grandes aires géoculturelles prennent bien souvent l'allure de mosaïques composées d'un grand nombre d'ethnies qui, en plus de l'islam, ont en commun le fait d'avoir partagé à peu près les mêmes grandes influences culturelles séculaires, les mêmes jalons historiques qu'ont entraînés les mêmes grands empires de jadis. On peut même dire que les divers peuples d'une aire de civilisation donnée ont aussi en partage le même espace biophysique, que ce soit les déserts du monde arabo-berbère, les steppes du monde turcique, les massifs montagneux du monde perse (Iran, Afghanistan), les plaines fertiles de l'Indus et du Gange du « croissant indo-musulman », la culture maritime de la Malaisie, etc. Rien d'étonnant à ce que ces peuples qui ont vécu et bougé dans les mêmes espaces aient des langues apparentées ou un certain nombre de traits culturels communs.

Qu'ils portent sur l'immigration ou la reconstruction des communautés ethnoculturelles au Québec, les chapitres de cette partie s'inspireront de ce même découpage du monde musulman, toujours afin de faire ressortir en quoi et comment ledit monde, de même que la population musulmane québécoise, sont tout sauf monolithiques.

Chapitre 1
LA CROISSANCE DE LA POPULATION MUSULMANE AU FIL DES VAGUES MIGRATOIRES

Introduction

Avant de voir de quoi est faite la composition ethnoculturelle de l'Islam québécois, il faut d'abord se demander comment la communauté s'est construite au fil des décennies à la faveur des différentes vagues migratoires. Le caractère cyclique et l'intensité variable des divers flux migratoires ainsi que le nombre sans cesse grandissant de pays impliqués rendent beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît la progression démographique globale de la communauté musulmane du Québec.

1.1 Les pionniers arabes (1870-1945)[459]

La présence musulmane au Canada est beaucoup plus ancienne que l'on pourrait se l'imaginer. Le recensement de 1871 fait mention d'une douzaine d'individus qui ne semblent cependant pas s'être fixés car les deux recensements subséquents révèlent qu'il n'y a plus de musulmans au Canada[460]. À la fin du siècle cependant, la présence musulmane au Canada est assurée.

Les premiers musulmans proviennent du *Bilad al-Cham*, le « Levant » en français. Au début du XXe siècle, cette région du monde est connue sous l'appellation politique

---

[459] Pour une histoire détaillée des premières heures de l'immigration musulmane au Canada, voir Yvonne Yazbeck Haddad, « Muslims in Canada : a Preliminary Study » dans Harold Coward et Leslie Kawanura (dir.), *Religion and Ethnicity*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1978, p. 71-100; Baha Abu-Laban, « The Canadian Muslim Community : the Need for a New Survival Strategy » dans Earle H. Waugh *et al.*, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, University of Alberta Press, 1983, p. 75-95; Zohra Husaini, *Muslims in the Canadian Mosaic*, Edmonton, Muslim Researh Foundation, 1990, p. 20-30.

[460] Les chiffres ont été découverts à la suite du dépouillement des résultats manuscrits dont la confidentialité est levée cent ans après un recensement.

Grande Syrie[461], un concept aujourd'hui contesté. Cette contrée arabe est sous la coupe de l'Empire ottoman jusqu'à ce qu'elle soit confiée à la France (par la Société des Nations) après l'effondrement de ce dernier à l'issue de la Première Guerre mondiale.

Au tournant du siècle, les musulmans sont deux ou trois centaines à l'échelle du Canada[462]. Ce sont pour la plupart de jeunes hommes peu instruits issus du monde rural[463]. Cette immigration ralentit considérablement après 1908 par le biais de deux décrets (ou « arrêtés en Conseil ») qui, afin de calmer les esprits en Colombie-Britannique, visent pourtant à restreindre l'immigration indienne alors incluse dans la grande catégorie « asiatique ». C'est que le surintendant de l'immigration à Ottawa interprète ces décrets de telle façon que les « Syriens » sont rangés parmi les groupes ségrégés[464]. Pis, les Syriens sont classés parmi les plus bas. Les critères de ségrégation sont d'ordre racial, linguistique et culturel. Pendant les décennies suivantes, on favorise franchement l'immigration « White Anglo-Saxon and Protestant » de telle sorte que les immigrants « asiatiques » et par conséquent arabes entrent au Canada au compte-gouttes.

La crise économique engendrée par le krach boursier de 1929 contribue à juguler presque totalement l'immigration asiatique par l'entremise d'actions législatives, ce qui provoque l'effondrement de la population musulmane canadienne. Des 1 500 individus qu'elle rassemblait en 1911, on n'en compte plus que 645 vingt ans plus tard[465]. À cause du vieillissement de cette population, le déclin démographique s'accentue dans les années 1930 jusqu'au sortir de la Seconde Guerre mondiale.

---

[461] Recoupe alors les actuels États de la Syrie, du Liban et d'Israël/Palestine.

[462] Abu-Laban, *La présence arabe au Canada*, Montréal, Cercle du livre de France; Ottawa, Multiculturalisme Canada, 1981, p. 55.

[463] Yvonne Yazbeck Haddad, *loc. cit.*, note n° 459, p. 71.

[464] *Id.*, p. 72.

[465] Baha Abu-Laban, « The Canadian Muslim Community : the Need for a New Survival Strategy » dans Earle H. Waugh *et al.*, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, University of Alberta Press, 1983, p. 75-95.

Quelle est exactement l'origine ethnique des immigrants musulmans? Les documents officiels parleront longtemps de « Syriens » et parfois de « Turcs » (lire Ottomans). En réalité, il s'agit surtout de Syriens et de Libanais alors annexés à l'Empire ottoman, d'où la confusion sur l'origine ethnique. Montréal a toujours été la première destination des Arabes au Canada[466], bien qu'à cette époque, seule une portion plus que congrue ait été musulmane. Inopinément, c'est à Edmonton qu'un petit groupe de fidèles arabes fonde en 1938 la première mosquée canadienne. À Montréal, les musulmans sont alors une trentaine[467].

1.2 Le redémarrage de l'immigration musulmane (1945-1962)

Introduction

Sur le plan de la politique internationale, cette période en est une de mutation majeure car la plupart des pays d'où viennent les musulmans sont en voie d'acquérir leur indépendance parfois au prix d'une longue lutte contre les puissances coloniales.

En 1941, l'évolution démographique de la population musulmane connaît un creux de vague. La communauté pourrait malgré tout compter 250 membres[468]. À l'issue de la Deuxième Guerre mondiale, les portes du Canada commencent à se rouvrir à l'immigration, mais elles ne sont pas encore grandes ouvertes pour les candidats qui ne sont pas européens. Sans apport immigrant significatif, la communauté dite « syrienne », qui est à 93 % chrétienne environ[469], vieillit et se résorbe depuis les

---

[466] Baha Abu-Laban, *op. cit.*, p. 60.

[467] Selon Brian Aboud, dans sa communication sur l'histoire des Arabes à Montréal, présentée au Colloque organisé par le BADR à l'Université du Québec à Montréal, le lundi 20 mars 2006.

[468] Le recensement de 1941 dénombre 645 musulmans à l'échelle canadienne. Abu-Laban évalue la part des musulmans parmi les « Syriens » à 6 ou 7 % en 1931. Voir note n° 465. En transposant le même calcul au Québec en 1941, cela donnerait 250 fidèles. Toutefois, à cause du vieillissement de la population arabe, le nombre a nécessairement baissé au recensement de 1941.

[469] Pourcentage basé sur l'évaluation d'Abu-Laban, *op. cit.*, Voir note n° 465.

années 1930. La reprise de l'immigration arabe ne fait vraiment sentir ses effets que dans la décennie 1950.

En 1951, la population musulmane doit réunir entre 200 et 250 membres[470]. Quelques nouvelles arrivées, arabes et autres, compensent pour les pertes. Dans les années 1950, l'adoucissement de la *Loi sur l'immigration* facilite l'entrée au Canada d'Indo-Pakistanais et d'Arabes. Beaucoup sont des professionnels (médecins, ingénieurs, enseignants, avocats) ou des intellectuels qui fuient des régimes autoritaires[471].

1.2.1 Des pays arabes

Dans les années 1950, les Arabes musulmans proviennent d'abord du Liban et de Syrie, territoires qui sont sous mandat de la France jusqu'en 1946. Quelques dizaines d'autres Arabo-musulmans proviennent des autres pays du Machreq et même du Maghreb, celui-ci connaissant les dernières heures du colonialisme français[472].

1.2.2 Les Sud-Asiatiques de la migraspora

En 1947, les Britanniques se retirent de l'Empire des Indes dont la partition donne naissance à l'Inde, au Pakistan et au Ceylan bientôt appelé Sri Lanka. Souhaitant établir des relations avec ces nouveaux pays du Commonwealth, le Canada passe avec eux un accord qui permet la reprise de l'immigration sud-asiatique. Celle-ci est

---

[470] Baha Abu-Laban (*op. cit.*, note n° 465) a estimé la population musulmane canadienne du temps à 2 000 ou 3 000 personnes. Il est très difficile d'évaluer le nombre de ceux qui vivent au Québec. À l'époque, les trois quarts des 2 100 Indo-Pakistanais établis au Canada vivent dans les provinces de l'Ouest. Ils ne sont qu'une soixantaine au Québec. Dans les années 1940, la population arabe a chuté en passant de 4 002 à 3 622 personnes. Le pourcentage de musulmans a cependant pu augmenter entre-temps avec l'immigration de la fin des années 1950.

[471] Yvonne Yazbeck Haddad, *op. cit.*, p. 72. Voir note note n° 459.

[472] L'immigration du Proche-Orient, arabophone et arménienne, est surtout chrétienne, celle de l'Égypte est aussi majoritairement chrétienne alors que l'immigration du Maghreb est d'abord juive

toutefois contingentée : on autorise l'admission au Canada de 150 Indiens (chiffre qui sera porté à 300 en 1957), 100 Pakistanais et 50 Ceylanais[473]. Si l'immigration sud-asiatique reprend au Canada, elle est pratiquement à ses débuts au Québec. C'est en 1953 qu'arrive à Montréal le premier immigrant sud-asiatique, en l'occurrence un Pakistanais. L'année suivante, un premier bénéficiaire du programme du Plan Colombo commence ses études à l'Université de Montréal. La première famille pakistanaise — des *Muhadjirs* du Bihar — s'installe en 1955. Dans la deuxième moitié des années 1950, une demi-douzaine de couples ou de familles et autant de gens seuls s'ajoutent[474]. Apparemment, tous les musulmans sud-asiatiques proviennent du Pakistan, aucun n'est venu directement de l'Inde[475].

1.2.3 Bilan démographique

En 1961, la population musulmane doit se situer entre 700 et 800 individus. On doit compter 600 Arabes flanqués de Pakistanais, de Turcs et d'Albanais ainsi que d'une poignée d'Afghans[476]. Les immigrants sont en grande partie des professionnels auxquels s'ajoutent quelques étudiants étrangers qui finissent par rester au Canada.

---

ou catholique (Pieds-Noirs). Si le phénomène est connu, le recoupement des diverses données rétrospectives (religions par région, groupes ethniques) permettent de quatifier le phénomène.

[473] S. Chandrasekhar, « A History of Canadian Legislation with Respect to Immigration from India » dans S. Chandrasekhar (dir.), *From India to Canada : A Brief History of Immigration Problems of Discrimination, Admission and Assimilation*, La Jolla (California), Population Review Books, 1986, p. 22.

[474] Salahuddin Hyder Mumtazul Haque Rehman, *The Story of Indo-Pakistani Muslim Community in Montreal*, Quebec, Montreal Religious Sites Project, Montreal, Mc Gill University, 2004.

[475] Déduction découlant du recoupement de variables (religions des immigrants par continent, origines ethniques, pays de naissance). La population indienne du Québec dont font état les recensements de 1941 et de 1951 serait donc tout sauf musulmane. Les recoupements de chiffres donnent à penser que l'embryon de communauté vient des provinces de l'Ouest ou de l'Ontario. L'immigration de l'Inde dont le point de chute est Montréal serait un phénomène des années 1960, du moins pour les musulmans.

[476] Jusqu'au recensement de 1981, l'islam n'est pas recensé au Canada. Nous comblons cette lacune par nos estimés basés sur plusieurs recoupements synchroniques et projections diachroniques. Les recoupements portent sur d'autres variables plus ou moins connexes qui ont fait l'objet de tableaux : *Recensement du Canada 1961*, Catalogue n°92-541, tableau 49, « Population selon le lieu de naissance et le sexe, provinces et territoires »; Catalogue n°92-541, tableau 44, « Population selon

1.3 Accélération du rythme de croissance et montée des Indo-Pakistanais (1962-1976)

Introduction

La loi canadienne sur l'immigration est amendée en 1962 et derechef en 1968. On élimine toute forme de discrimination de nature ethnoculturelle, ce qui permet l'élargissement des pays de provenance des immigrants. Dans le contexte du mouvement de décolonisation international qui s'accélère dans la décennie 1960, les musulmans arrivent beaucoup plus nombreux d'une variété de pays, ce qui amène une diversification des groupes ethniques impliqués[477].

Cette plus grande ouverture à l'immigration non chrétienne est certes un signe des temps où les mentalités évoluent, mais on ne peut nier que ces mêmes changements arrivent à point nommé car le Canada souhaite nouer des liens commerciaux et économiques avec les pays arabes, en particulier depuis la crise de Suez en 1956. Ce mouvement va se renforcer à la suite de la crise de l'énergie du début des années 1970.

1.3.1 Des pays arabes

Montréal est toujours la première destination des Arabes qui immigrent au Canada. Dans la période 1956-1974, 58 % d'entre eux, toutes confessions confondues, ont élu domicile au Québec[478].

---

les religions et le sexe, comtés et divisions de recensements » ; Catalogue n° 92-541, tableau III, « Population selon les religions, les groupes ethniques et le sexe, provinces, régions rurales agricoles et non agricoles, et régions urbaines ». Par ailleurs, les données rétrospectives de *Recensement du Canada 2001* ont été précieuses.

[477] Zohra Husaini, *Muslims in the Canadian Mosaic*, Edmonton, Muslim Researh Foundation, 1990, p. 21 22.

[478] Baha Abu-Laban, *op. cit.*, p. 60 et 68. Voir note n° 465.

Les Libanais dominent toujours, et assez nettement, au sein de la population arabo-musulmane[479]. Bien que l'immigration syrienne existe depuis des lustres, les Syriens musulmans n'arrivent vraiment en nombre que dans les décennies 1960 et 1970[480]. Les musulmans sont généralement sunnites, les premiers chiites n'atteignant le Québec que vers 1968 ou 1969[481]. D'aucuns ont émigré à partir de pays d'Afrique noire comme le Sénégal, la Côte-d'Ivoire ou autres[482]. Les pionniers druzes sont arrivés dès les débuts de l'immigration arabe[483] et la présence d'un petit noyau est signalée dans les années 1960.

En 1967, à la suite de la Guerre des Six jours, le Québec reçoit de nombreux réfugiés palestiniens de Cisjordanie. Beaucoup d'entre eux seraient toutefois chrétiens.

L'immigration maghrébine des années 1950 et 1960 était essentiellement composée de Juifs sépharades (Maroc, Algérie) et de Pieds-Noirs (Algérie). Une décennie après leurs compatriotes sépharades, les musulmans marocains[484] commencent à se diriger vers le Québec surtout à partir de l'Expo '67.

---

[479] *Id.* ; Direction du multiculturalisme, *Les rameaux de la famille canadienne,* Secrétariat d'État, division du multiculturalisme, Ottawa, Cercle du livre de France, 1980, p. 36-37 et autres sections déjà citées.

[480] Yvonne Yazbeck Haddad, « The Impact of the Islamic Revolution in Iran in the Syrian Muslims of Montreal », dans Earle H. Waugh *et al.*, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, University of Alberta Press, 1983, p. 168; Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, 1995, *Profils des principaux groupes religieux du Québec*, Sainte-Foy, p. 565-566; *Les rameaux de la famille canadienne,* note n° 479, p. 246-247.

[481] Selon Sayed Nabil Abbas, imam du *Centre islamique libanais*.

[482] Sortis du joug ottoman, le Liban et la Syrie sont confiés, par voie de mandat, par la Société des Nations à la France de 1920 à 1946. Indirectement liés au réseau de l'Empire français, les commerçants libanais et syriens trouvent la possibilité de s'établir dans les colonies africaines de l'Empire. La part des musulmans parmi les Libanais et les Syriens de la migraspora est inconnue. Voir Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, *Atlas des diasporas*, Paris, O. Jacob, 1991, p. 167-172.

[483] Baha Abu-Laban, *op. cit.*, p. 34. Voir note n° 465.

[484] Sans égard à la religion, Mohammed Boukkouri, fait une bonne esquisse de l'immigration marocaine dans « La situation sociolinguistique de la communauté marocaine musulmane de Montréal », mémoire de maîtrise en Linguistique, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1996, p. 81-82.

1.3.2 Moyen-Orient non arabe

Hormis les Arméniens chrétiens d'Istanbul établis au Québec dans les années 1950, une centaine de Turcs musulmans s'établissent à leur tour entre 1962 et 1968. Ce sont en grande partie des professionnels[485].

Les pionniers de l'immigration iranienne arrivent à la toute fin des années 1950 ou dans les années 1960[486]. Ce sont surtout des professionnels.

1.3.3 Pakistan et Inde[487]

L'immigration du Pakistan s'accélère dans les années 1960, suivie de celle des musulmans de l'Inde, mais beaucoup plus ténue.

Au Pakistan, le parti intégriste *Jamaat-e Islami* s'attaque dès 1953 au *Mouvement ahmadiyya* créé dans ce pays. Fuyant cette mauvaise conjoncture, les premiers ahmadis apparaissent à Montréal dès 1963 ou 1964[488]. Les chiites duodécimains sont mieux tolérés, mais guère prisés. Les premiers d'entre eux arrivent au Québec dans les années 1960[489]. Une nouvelle vague d'intolérance confessionnelle resurgit au Pakistan en 1974, ce qui est à l'origine de quelques nouvelles entrées au Canada. Il reste que la majorité des immigrants pakistanais sont des sunnites instruits. La moitié des Pakistanais exercent une profession libérale[490].

---

[485] Selon Ilgân Tanir de l'*Association culturelle et amicale Turquébec*.
[486] Selon Malek Mohammadi du *Centre islamique iranien*, pionnier de l'immigration iranienne.
[487] Voir S. Chandrasekhar (dir.) *op. cit.*, note n° 473, p. 84; Hugh Johnston, *Les Indiens asiatiques du Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, Direction du multiculturalisme, brochure n° 5, p. 16, 1984 (en particulier le tableau II : « Immigration au Canada, suivant le dernier pays de résidence permanente : 1951-1979 »); *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 128-132.
[488] D'après Nasir Mahmoodi Butt, membre du *Mouvement ahmadiyya en Islam*.
[489] Salahuddin Hyder. Mumtazul Haque Rehman, *op. cit.*, note n° 474, p. 2.
[490] Hugh Johnston, *Les Indiens asiatiques du Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, Direction du multiculturalisme, brochure n° 5, p. 20.

À partir de 1965, l'admission d'immigrants de l'Inde (toutes religions confondues) grimpe rapidement : des 176 candidats acceptés au Québec en 1964, on atteint le nombre de 609 quatre ans plus tard. En dépit de cette montée de l'immigration indienne, la contribution proprement indo-musulmane est pratiquement nulle ou n'a pas laissé de trace[491].

On peut finalement avancer que le Québec accueille entre 250 et 300 musulmans originaires du sous-continent indien à la fin des années 1960. Certains Pakistanais ont séjourné en Grande-Bretagne[492], une partie de leurs enfants ayant d'ailleurs pu y naître. Dans le milieu des années 1970, l'immigration pakistanaise et indienne prend beaucoup d'ampleur au Canada avant de fléchir rapidement. Autant que l'on puisse en juger, l'immigration musulmane du sous-continent indien des années 1950 et 1960 est essentiellement pakistanaise. La population migrante semble encore assez flottante avant de se fixer à demeure.

1.3.4 Bangladesh[493]

Les Bengalais[494] n'ont pas développé de tradition d'émigration outre-mer au contraire des Goudjeratis, des Pendjabis ou des Indiens de l'Hindoustan au temps de l'Empire

---

[491] Les données rétrospectives (colligées en 2001) indiquent qu'entre 1961 et 1970, 390 immigrants *musulmans* d'« Asie du Sud » se sont installés au Québec. Elles nous apprennent aussi que 380 immigrants *toutes religions confondues* sont originaires du Pakistan et du Bangladesh, pays essentiellement musulmans. Dans la décennie 1990, le Québec accueille 995 immigrants *musulmans* d'« Asie du Sud » alors que l'on sait que 970 immigrants *toutes religions confondues* sont des natifs du Pakistan et du Bangladesh. La comparaison du nombre d'immigrants *musulmans* d'*Asie du Sud* et du nombre d'immigrants *par pays* démontre que l'essentiel des immigrants musulmans provenant de l'« Asie du Sud » ne sont pas nés en Inde.

[492] Une vingtaine de musulmans vivant toujours au Québec en 2001 (ce qui élimine ceux qui ont pu disparaître par la suite) sont des natifs de Grande-Bretagne. Ils sont sans aucun doute d'origine pakistanaise.

[493] Norman Buchignani et Doreen M. Indra, *Le voyage continu : histoire sociale des Sud-Asiatiques du Canada*, Ottawa, Approvisionnements et Services Canada, 1985, p. 151-152; Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Profils des communautés culturelles du Québec*, 2e éd., Sainte-Foy, 1994, p. 63-64.

[494] Les membres de la *nation* bangladaise appartiennent aussi à l'*ethnie* bengalaise qui déborde au Bengale occidental (voir chapitre 4, p. 498 et *passim*).

des Indes. Il est possible que quelques Bengalais musulmans aient immigré au Canada anglais dans les années 1950 ou 1960, mais sans doute pas au Québec[495].

La partition de l'Empire des Indes a eu comme effet aberrant que le Bangladesh, alors connu comme le Pakistan oriental, relève d'une autorité politique concentrée dans l'actuel Pakistan (alors le Pakistan occidental) à 1 600 kilomètres de distance. Cette situation n'est pas sans créer une certaine aliénation politique et économique à laquelle s'ajoute une dimension culturelle et linguistique puisque les Bangladais n'ont jamais eu de lien historique avec la langue ourdou contrairement à la majorité des musulmans de la plaine du Gange.

Aussitôt l'indépendance du Bangladesh proclamée, l'armée pakistanaise intervient et se livre à des atrocités. Avant que le pays n'obtienne son indépendance en 1971, quelques Bangladais qui étudient dans les universités canadiennes demandent le statut d'immigrant. Ceux-ci sont bientôt rejoints par les premiers réfugiés qui échappent à la répression. Les premiers Bangladais à parvenir au Québec apparaissent dans ce contexte, ce qui explique qu'un certain ressentiment contre le Pakistan (pourtant un autre pays musulman) soit toujours prégnant dans la communauté.

1.3.5 Les Indiens de la migraspora[496]

Après que la Grande-Bretagne eut fermé ses portes à l'immigration antillaise et indienne en 1962, les Indiens d'Asie du Sud ainsi que les Indiens de la migraspora

---

[495] Bien que la recherche considère qu'une poignée d'immigrants du Pakistan oriental sont arrivés au Canada dans les années 1950-1960, ces derniers ont été comptabilisés comme « Pakistanais » lors des recensements. En revanche, les données rétrospectives de 2001 nous informent qu'aucun Bangladais ne semble s'être établi définitivement au Québec (voir tableau 7, page 402).

[496] Voir Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, *op. cit.*, note n° 482, p. 145-155. Pour l'immigration indienne de la diaspora, voir Bali Ram, « Regional Distribution of India's Immigrant Community in Canada » dans S. Chandrasekhar (dir.), *op. cit.*, note n° 473, p. 84; Hugh Johnston, *op. cit.*, tableau II : « Immigration au Canada, suivant le dernier pays de résidence permanente : 1951-1979 » (Voir note n° 490).

des anciennes colonies britanniques commencent à se rediriger vers d'autres pays occidentaux du Commonwealth dont le Canada. Au moins 2 000 Indiens de la migraspora s'installent au Québec dans les années 1960 et surtout 1970. Ce sont des natifs d'une kyrielle de pays de l'Afrique orientale et des Caraïbes qu'ils quittent au moment de l'indépendance de ces pays ou peu après, dès lors que l'existence de la communauté indienne apparut menacée.

En Afrique orientale, les familles indiennes pionnières sont implantées dans les anciennes colonies britanniques depuis trois générations. Certains Indiens ont fini par rejoindre les colonies belges voisines (Congo, Rwanda), l'île Maurice ou encore les îles françaises de l'Océan indien (Madagascar, Réunion).

Parce que les Indo-Africains sont fortement engagés dans le monde du commerce international et local, leur présence pose problème dans quelques pays. En 1972, le président de l'Ouganda, Idi Amin Dada, lance une politique d'africanisation dirigée contre les Indiens à qui l'on reprochait de tenir les rênes de l'économie. Ces derniers sont contraints de quitter en catastrophe le pays.

Le programme de « zaïrianisation » du Congo Kinshasa oblige les Indiens du pays à faire de même dans les années 1972-1974. L'inquiétude gagne les membres des communautés indiennes des pays voisins comme le Kenya, la Tanzanie, le Rwanda, ce qui en pousse plusieurs à émigrer. C'est ainsi qu'ils peuvent rejoindre les membres de leurs familles partis plus tôt des pays voisins[497].

---

[497] *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 206-207; *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 351-352, 433-434, 571-572. Voir note n° 493.

En raison de leur profil socioprofessionnel, les ismaïlis nizârites[498], des chiites septimains (voir chapitre 5, figure 1, page 540. et 548), jouissent d'un préjugé favorable chez les agents de l'immigration du Canada au point où ils constituent 60 % des réfugiés de l'Ouganda en dépit du fait qu'ils ne représentaient pas plus de 20 % de la population indienne[499]. Les femmes autant que les hommes ont un haut niveau d'instruction. Les ismaïlis nizârites sont très engagés dans le monde des affaires et sont nombreux à pratiquer des professions libérales. Après leur arrivée au Canada, ils commencent à parrainer l'immigration de leurs coreligionnaires parvenus en Grande-Bretagne ou qui sont restés dans les autres pays de l'Afrique des Grands Lacs. Ces derniers quittent davantage l'Afrique pour des raisons économiques. Les autres Indiens musulmans sont pour la plupart sunnites, les quelques autres étant des chiites duodécimains ou des bohras, un autre groupe de chiites septimains.

Bien que cette situation touche tous les Indiens d'Afrique sans égard à leur religion, les musulmans dominent le nombre. Entre 1972 et 1976, plusieurs milliers d'Indo-musulmans trouvent refuge au Canada. Entre 500 et 1 000 s'enracinent au Québec[500].

Dans les années 1960 et 1970, les Indiens des Caraïbes, toutes religions confondues, proviennent pour la plupart de Trinité-et-Tobago bientôt suivis par les Guyanais[501].

---

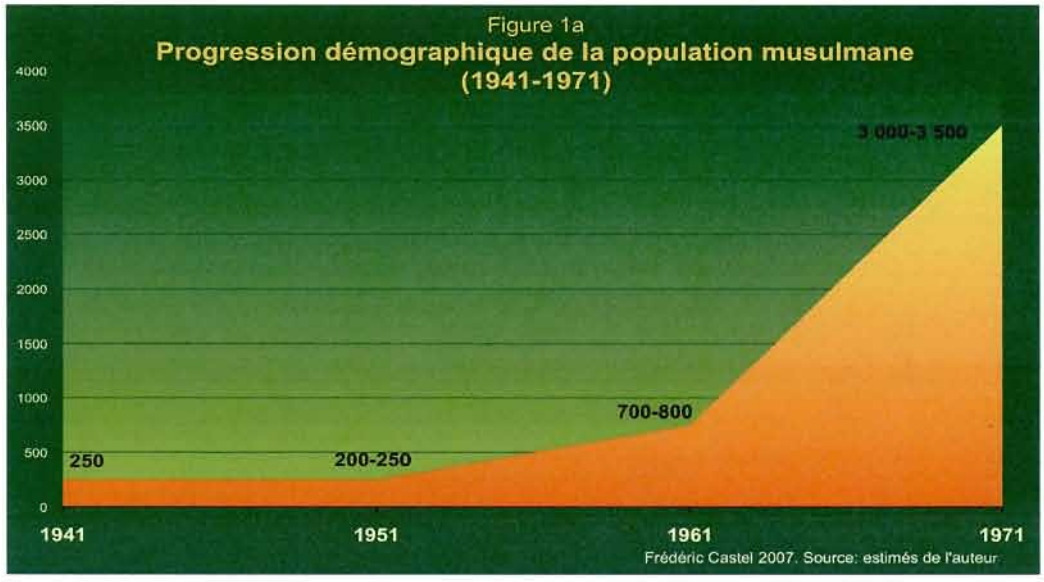
[498] La description et l'explication des mouvements migratoires nous ont été esquissées par Nagib Tajdin, membre de la communauté et né au Zaïre. Voir aussi : Hugh Johnston, *op. cit.*, p. 18-20. Voir note n° 490; *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 158. Voir note n° 493; Azim Nanji, « The Nizari Muslim Community in North America : Background Development », dans Earle H. Waugh *et al.*, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, University of Alberta Press, 1983, p. 148-164; Norman Buchignani et Doreen M. Indra, *op. cit.*, note n° 493, p. 144-145.

[499] Hugh Johnston, *op. cit.*, p. 18. Voir note n° 490 ; *Profils des communautés culturelles du Québec* (*op. cit.*, Voir note n° 493) fait état de 60 % de musulmans originaires de ce pays, dont la population est, par ailleurs, chrétienne à 78 %.

[500] Hugh Johnston (*op. cit.*, note n° 490, p. 20), qui travaille sur les Sud-Asiatiques à l'échelle canadienne, estime que 2 000 ismaïlis se sont établis au Québec entre 1974 et 1972. Le chiffre est peu probable étant donné que l'on est en mesure de dire qu'en 1991 environ 800 musulmans natifs des divers pays de l'Afrique orientale vivent au Québec. De plus, en 1992, la communauté ismaïlie montréalaise estimait sa propre communauté à 1200 et ce, en incluant les natifs du Pakistan, du Canada et d'ailleurs.

1.3.6 Bilan démographique

En 1971, on peut estimer que les effectifs musulmans se situent entre 3 000 et 3 500 (voir figure 1a)[502]. À cette date, Arabes et Sud-Asiatiques sont sans doute à parts à peu près égales au sein de la communauté musulmane. C'est juste avant que l'immigration des Indiens de la migraspora donne la franche majorité aux Sud-Asiatiques devant les Arabes. Globalement, le nouveau système de sélection canadien des immigrants profite aux professionnels spécialisés.



[501] *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 113-114 et 253-255; *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 241-242 et 587-588. Voir note n° 493.

[502] En 1971, 6 500 Sud-Asiatiques vivent au Québec. Les données rétrospectives permettent, par ailleurs, d'établir qu'environ 23 % des immigrants du sous-continent indien sont alors musulmans, ce qui doit donner 1 500 personnes avant d'ajouter les « Indiens » nés dans la diaspora (bien que peu nombreux à cette date). En 1981, 24 % des Libanais et des Syriens ensemble sont musulmans. C'est aussi le cas de 17 % des Égyptiens et des Maghrébins. C'est dire que la proportion de musulmans arabes vivant au Québec dix ans plus tôt, soit avant que ne débute la Guerre du Liban, peut difficilement atteindre les 20 %, auquel cas on pourrait dénombrer 1 500 Arabes musulmans.

1.4 Le raz-de-marée libanais et les autres vagues de réfugiés (1975-1990)

Introduction

Mises à part les motivations économiques que l'on trouve chez de nombreux immigrants, cette période est marquée par l'exode des Sud-Asiatiques de l'Afrique orientale ainsi que par les effets de la Guerre du Liban et de la révolution iranienne. Au-delà de cette toile de fond, l'immigration musulmane se développe rapidement tout en gagnant en diversité ethnoconfessionnelle.

1.4.1 Pays du Machreq

1.4.1.1 Liban et Syrie

L'immigration libanaise, qui n'a jamais cessé, explose pendant la Guerre du Liban (1975-1990). La vague des années 1975-1978, marquée par l'apport de quelques milliers de réfugiés, est particulièrement forte[503]. Les demandes d'admission au Canada sont si nombreuses que le Québec doit affecter du personnel à Chypre. Grâce aux programmes spéciaux mis sur pied pour accueillir les réfugiés et permettre la réunification des familles, l'immigration libanaise s'accroît à une vitesse fulgurante. C'est ainsi que le Québec reçoit une quinzaine de mille immigrants dans les années 1987-1991[504]. Le Liban est alors en tête de liste des pays de naissance de l'ensemble des immigrés qui s'installent au Québec[505]. Règle générale, les nouveaux arrivants libanais sont fortement scolarisés. Huit Libanais sur dix sont toutefois des immigrants économiques.

---

[503] Ottawa, Citoyenneté et Immigration Canada, *Profils : Liban*, coll. « Recherches en Immigration », [env. 1993], Graphique 1, p. 3.

[504] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 379-380. Voir note n° 433; *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 176-178.

[505] Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et Immigration, *Population immigrée recensée au Québec et dans les régions en 2001 : caractéristiques générales*, Tableau 10, « Population selon les principaux pays de naissance, par période d'immigration, Québec, 2001 », 2004, p. 40.

Ces immigrés libanais ne sont pas tous des natifs du Liban. Certains proviennent de l'Afrique noire ou de l'Égypte, mais ces « Libanais » seraient surtout chrétiens.

Pendant la Guerre, 6 000 à 7 000 musulmans (voir chapitre 3, tableau 2, page 428) trouvent dans le Québec une terre d'asile. Toutes religions confondues, les Libanais constituent le plus important groupe de réfugiés au Québec.

1.4.1.2 Syrie

Si l'immigration syrienne ne cesse pas d'être dominée par le contingent chrétien, la frange musulmane se renforce. Un peu comme les autres Arabes, les Syriens immigrent surtout pour trouver de meilleures conditions de travail. Nombreux sont les diplômés universitaires, les professionnels et même les cadres. Aux immigrants économiques s'ajoutent des opposants politiques au régime d'Hafez al-Assad père (1973-2000), parmi lesquels on trouve des membres du mouvement islamiste des Frères musulmans, sévèrement réprimé pendant les années 1980. Sans égard aux motivations, les immigrants qui élisent domicile au Québec le font souvent après avoir connu quelques années de pérégrinations dans les pays pétroliers du Golfe[506].

1.4.1.3 La forte progression des Levantins

Pendant la Guerre du Liban, la croissance des communautés libanaise et syrienne est spectaculaire. Entre 1981 et 1991, le nombre de musulmans libanais et syriens passe d'un minimum de 530[507] à un minimum de 11 000[508] (voir chapitre 3,

---

[506] Selon Maamoun Adeeb, intellectuel et historien d'origine syrienne.

[507] Chiffre qui ne concerne que les immigrants.

[508] Aux 7 500 musulmans qui s'identifient uniquement comme « Libanais » ou « Syriens » (voir tableau 2, chapitre 3, page 428), il faudrait ajouter les musulmans qui couplent ces identités avec d'autres (origines multiples du type Syrien-Arabe, Syrien-Canadien, Libanais-Arménien, Libanais-Palestinien et ainsi de suite); c'est pourquoi nous avons cherché à estimer le segment des origines

tableau 2, page 428). C'est dire que la constitution des communautés musulmanes d'origine libanaise ou syrienne est grandement tributaire de la Guerre du Liban et du climat prévalant dans les pays voisins.

1.4.1.4 Égypte

Les musulmans d'origine égyptienne ne commencent à faire sentir leur présence qu'à la fin des années 1970[509]. En 1981, on en dénombre tout au plus 1 155[510]. Dix ans plus tard, on peut estimer leur nombre à moins de 2 800[511] (voir tableau 2).

1.4.1.5 Palestine et sa diaspora

Les Palestiniens continuent d'affluer au Québec dans les années 1970 quoiqu'en moins grand nombre que dans les années 1960. Pendant un moment, ils finissent par constituer la plus importante communauté arabo-musulmane avant d'être doublés par le tsunami libanais des années 1980. Cette cohorte provient pour l'essentiel de la Cisjordanie et de la bande de Gaza[512].

Au début des années 1981-1986, l'immigration palestinienne provient surtout cette fois des pays de la diaspora voisins de la Palestine, en l'occurrence la Jordanie et le

---

multiples entre crochets dans ledit tableau. À ce nombre de 7 500, il faut encore ajouter ceux qui s'identifient *uniquement* comme « Arabes », qu'il est impossible d'évaluer ici.

[509] *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 84-88 ; *Profils des communautés culturelles du Québec, op. cit.*, p. 169-170. Voir note n° 493.

[510] Norma Salem, « La communauté arabophone du Québec », *Forces*, n° 73, 1986, p. 71. Voir le tableau 2, chapitre 3, p. 396.

[511] En ajoutant, selon nos estimés, les identités multiples. Source : *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 171. Voir note n° 493. Du moins sont-ce là des chiffres qui concernent ceux qui s'identifient comme « Égyptiens ». Certains natifs d'Égypte ont pu s'identifier uniquement comme « Arabes ».

[512] L'immigration palestinienne est extrêmement complexe à suivre compte tenu de l'éclatement des pays de provenance. Nos déductions proviennent de la comparaison des données rétrospectives des tableaux 97F0009XCB01002 (pays de naissance des immigrants) et 97F0010XCB01040 (origine ethnique par décennie) ainsi que des données contemporaines suivantes : Norma Salem, *loc. cit.* Voir note n° 510, (données pour 1981); *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 451. Voir note n° 493.

Liban[513]. Un an après les massacres des camps de Sabra et Chatila, l'OLP (Organisation de libération de la Palestine) évacue en catastrophe le Liban en 1983[514]. À partir de 1987, d'autres Palestiniens commencent à arriver de la diaspora des États du Golfe arabo-persique dont le Koweït, l'Arabie saoudite et les Émirats arabes[515]. En même temps, des étudiants universitaires en séjour décident de s'établir ici.

Si l'on scrute les chiffres, on découvre que la grande majorité des Palestiniens arrivés dans les années 1960 et 1970 ne se sont pas enracinés au Québec[516]: entre 1981 et 1991, la frange musulmane fond en passant de 2 620 à moins de 1 500 (Voir chapitre 3, tableau 2, page 428)[517]. On remarque en même temps que 80 % des immigrants palestiniens établis au Québec en 1991 sont arrivés depuis 1986[518]. C'est dire que la communauté originaire de Cisjordanie et de Gaza arrivée à la fin des années 1960 a été, à toutes fins utiles, relayée par une cohorte diasporique à la fin des années 1980.

1.4.1.6 Irak

À partir de 1979, Saddam Husayn instaure en Irak un régime stalinien qui, en plus des opposants politiques au régime, s'en prend à diverses minorités ethniques (Kurdes) et religieuses (chrétiens araméens et chiites). En 1980, on a même commis l'impensable : réprimer et décapiter le haut clergé chiite. De plus, la population chiite

---

[513] Voir le tableau 5 dans le chapitre 1, page 385 : parmi les immigrants actuellement établis au Québec, on relève que 760 « Palestiniens » sont arrivés pendant la décennie 1980 en même temps que la Cisjordanie et Gaza ne fournissent que 475 immigrants.

[514] Brigitte Dumortier, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires*, Paris, Autrement, 2002, p. 46-47.

[515] Voir aussi Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, *op. cit.*, note n° 482, p. 172-177.

[516] Voir chapitre 3 tableau 2, page 428. En 1981, 7 095 Palestiniens vivent au Québec (2 620 musulmans) et seulement 1 395 en 1991 (moins de 1 000 musulmans avec les Palestiniens déclinant plus d'une identité ethnique). Norma Salem, *loc. cit*, note n° 510, *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 451. Voir note n° 493.

[517] Estimés de l'auteur à partir de Norma Salem *loc. cit.*, note n° 510.

[518] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 451. Voir note n° 493.

a trouvé particulièrement odieux d'avoir à participer à une guerre contre l'Iran, État à majorité chiite qui soutient les minorités chiites menacées dans les pays voisins[519].

Hormis quelques pionniers, les Irakiens musulmans ne commencent à immigrer au Québec, de façon notable, c'est-à-dire par centaines, qu'à la fin des années 1980. Le tiers au moins des arrivants sont des réfugiés et des gens profitant du programme de réunion familiale[520]. Ceux-ci fuient autant le régime de Saddam Husayn que la guerre contre l'Iran qui perdure (1980-1988) à laquelle succède l'aventure de l'annexion avortée du Koweït (1990-1991). Sans oublier les Kurdes sunnites, les Arabes chiites du sud sont ceux qui ont le plus eu à souffrir du régime. Les migrants ont pu séjourner en Syrie ou dans les États du Golfe avant d'atteindre le Québec.

1.4.2 Pays du Maghreb[521]

L'immigration maghrébine musulmane débute dans les années 1970. Un fort nombre de boursiers universitaires, plutôt que de se diriger vers l'Europe occidentale, notamment en France, ont choisi d'étudier au Québec, qui commence à se faire connaître en Algérie dès les années 1960. Certains de ces étudiants vont s'installer au Québec. Dans les années 1970, les grands chantiers comme la Baie de James et le Stade olympique attirent un grand nombre de travailleurs algériens[522], tunisiens[523] et surtout marocains[524] dont plusieurs vont rester.

---

[519] Pierre-Jean Luizard, *La question irakienne*, Paris, Fayard, 2003, p. 183 et suivantes.
[520] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 288. Voir note n° 493.
[521] *Id.*, p. 7-8 (Algériens); p. 399-400 (Marocains); p. 595-596 (Tunisiens).
[522] Les pourcentages présentés ici sont nos estimés. Sauf exception, les informations nous ont été données par Mohamed-Salah Kheidri du *Centre culturel algérien à Montréal*.
[523] Selon Salah Ben Rejeb, président du *Centre islamique Badr*. Communication personnelle. Par ailleurs, ce dernier signale que le plus ancien immigrant tunisien musulman connu est un natif de Djerba arrivé au Canada en 1959.
[524] Selon Abdel Rahani Dades de la *Fédération des Marocains*, qui prépare un ouvrage sur l'histoire de l'immigration marocaine. Communication personnelle.

L'immigration du Maroc, qui s'accélère à la fin des années 1980, est la plus importante à provenir du Maghreb. En 1991, près de trois immigrants maghrébins sur cinq (58 %) sont des Marocains.

L'immigration algérienne musulmane commence lentement avant de s'accélérer dans la seconde moitié des années 1980 en même temps qu'apparaissent les premiers membres de la minorité kabyle[525]. La vague des années 1987-1988 est particulièrement forte. Les difficultés socioéconomiques sont alors grandes en Algérie et les troubles sociopolitiques atteignent leur paroxysme avec les grandes émeutes d'Alger en 1988[526]. Environ les deux tiers des Algériens établis au Québec en 1991 sont arrivés pendant ces années-là.

Bien qu'il soit continu, le courant migratoire tunisien des années 1970 est plus ténu que les autres courants musulmans maghrébins. Plusieurs de ces pionniers sont des professionnels de l'éducation[527]. Dans les années 1980, l'immigration tunisienne augmente, notamment à la suite de la campagne de répression du régime tunisien contre les Frères musulmans (1987-1991)[528]. En 1991, on compte deux Tunisiens sur trois qui se sont installés au Québec dans la décennie 1980[529].

Entre 1981 et 1991, le Québec a accueilli, toutes confessions confondues, 20 680 immigrants maghrébins[530], soit 80 % de ceux qui se sont dirigés vers le Canada. Dans les années 1980, l'immigration maghrébine musulmane connaît une poussée

---

[525] D'après Ghiles du *Centre amazigh de Montréal*. Communication personnelle.

[526] Yves Lacoste, « Algérie » dans Yves Lacoste (dir.), 1994, *Dictionnaire géopolitique des États*, Paris, Flammarion, p. 34.

[527] Selon l'évaluation de pionniers de cette cohorte.

[528] Salah Ben Rejeb, président du *Centre islamique Badr*.

[529] Selon notre estimé qui ne concerne que les musulmans à partir des données présentées dans *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 399. Voir note n° 493. En outre, les chiffres de *Profils* ne sont pas ceux du groupe ethnique des « Marocains », mais ceux des immigrants nés au Maroc. Ce choix méthodologique fait en sorte que ce que l'on appelle la « communauté marocaine » est composée de 55 % de Juifs.

[530] Soit 3 870 immigrants d'Algérie, 14 485 du Maroc et 2 325 de Tunisie. Depuis le début des années 1990, l'Algérie et le Maroc sont parmi les dix principaux pays de naissance des immigrants admis au Québec. *Profil des principaux groupes religieux du Québec*, *op. cit.*, p. 150. Voir note n° 480.

fulgurante. Des 1 985 qu'ils étaient en 1981[531], les immigrants musulmans sont 8 030 dix ans plus tard[532].

1.4.3 Moyen-Orient turcique et perse

1.4.3.1 Turquie, Kurdistan

Mis à part les quelques pionniers arrivés plus tôt, l'immigration turcophone musulmane ne se fait vraiment sentir que dans les décennies 1960 et 1970 avec l'arrivée d'un groupe de professionnels qualifiés[533].

Les Turcs musulmans n'arrivent toutefois en nombre qu'à partir de 1980 à la suite du coup d'État militaire. On accueille alors des opposants au régime et bientôt une importante proportion de gens d'origine rurale.

La vague des années 1986-1989 restera mémorable. Après que des agents de voyage leur eurent fait miroiter des possibilités de travail au Canada, 3 000 à 5 000 personnes de la région de Denizli[534], souhaitant échapper à leurs difficiles conditions économiques, choisissent de s'établir au Québec. La plupart de ces candidats à l'immigration sont des paysans, des cols bleus ou des petits commerçants[535]. L'histoire prend une tournure pathétique quand le gouvernement canadien force une bonne partie de ces pauvres gens à rentrer en Turquie étant donné qu'ils ne s'étaient pas pliés aux exigences de la *Loi sur l'immigration* qu'ils ne connaissaient pas.

---

[531] Norma Salem, *loc. cit.*, note n° 510, p. 71.

[532] Statistique Canada, Recensement de 1991, n° 93-315 au catalogue, tableau 2A, « Origine ethnique et le sexe, par réponses uniques et multiples, Canada, provinces et territoires ».

[533] Sources : Ilgan Tanir de l'*Association culturelle et amicale Turquébec*; *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, n° 419, p. 255-256.

[534] Ville sise dans la vallée du Menderes ou Méandre.

[535] Sources : Ilgan Tanir de l'*Association culturelle et amicale Turquébec*; filles et fils d'immigrants de cette cohorte et membres de la *Dialog Foundation*; *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 601-602. Voir note n° 493.

L'élan de sympathie dans la population québécoise n'y peut rien[536]. En l'espace d'à peine deux ou trois ans, à l'instar de la petite Ghulizar Erzoy, les enfants avaient pourtant déjà trouvé place dans des classes d'accueil et appris le français. Néanmoins, la plupart de ces Turcs trouveront le moyen de rester ou finiront par revenir. Aux yeux des premiers intéressés, cette époque sera vue, en dépit des tracasseries administratives, comme ayant été plus aisée pour l'immigration turque.

Du côté des Kurdes, les motivations à émigrer de Turquie sont tout autres. Plusieurs familles des montagnes de l'Est du pays fuient la dure répression ethnocidaire menée par l'armée. Les premiers à trouver refuge au Québec arrivent en 1986[537].

1.4.3.2 Iran[538]

Dans les années 1970, plusieurs étudiants de la classe moyenne iranienne fréquentent les universités de Montréal. Certains d'entre eux deviennent des opposants actifs au régime du Châh à la fin de la même décennie. En 1979, la crise politique qui secoue l'Iran pousse le Châh Mohammed Reza Pahlavi à abdiquer en faveur de l'ayatollah Khomeiny qui, de retour de France, instaure alors la République islamique d'Iran.

Dès les années 1978-1979, le Québec accueille une vague de réfugiés composée de membres des grandes familles proches de l'ancien régime monarchiste (hauts fonctionnaires, diplomates en poste en Europe) et qui emportent avec elles

---

[536] On se souvient de l'histoire de la petite Ghulizar Erzoy recueillie par une famille québécoise. Elle s'était rapidement acclimatée, fait des amis et parlait français. L'opinion publique québécoise s'était émue devant l'imminence de son renvoi en Turquie.

[537] Selon des membres de l'*Association Kurde du Québec*. Communications personnelles.

[538] Yves-Charles Kerstrat, Amir Mansour Maasoumi et Michel Moreau, « L'immigration iranienne et la question linguistique au Québec », département de Sociologie, Université du Québec à Montréal, 1987. Une traduction persane a été publiée en France par le Centre de recherche et de documentation iranien dans *L'Iran et le Monde*, n° 134. Les informations ont été enrichies et actualisées par M. Maasoumi, acteur et témoin de la Révolution iranienne à qui nous devons l'essentiel de la périodisation et de la typologie migratoire. Voir aussi André Jacob, « Les rapports sociaux d'insertion des réfugiés salvadoriens et iraniens au Québec », thèse de doctorat en Sciences

leurs fortunes. À Montréal, cette élite se maintiendra à l'écart du reste de la communauté iranienne. Suivent, entre 1979 et 1982, des réfugiés des classes moyennes flanqués de membres de minorités religieuses (baha'is, chrétiens arméniens et juifs) qui appréhendent les vexations religieuses.

La sanglante guerre provoquée par l'Irak (1980-1988) qui fait un million de morts de part et d'autre, le durcissement du régime Khomeiny et l'instabilité économique et sociale sont à l'origine d'une nouvelle vague de réfugiés qui se montre particulièrement forte dans les années 1984-1988 où l'on accueille environ 3 500 réfugiés. L'Iran est alors le sixième pays source d'immigration[539]. Les réfugiés affluent « [...] en raison des orientations idéologiques de la République islamique, de la répression massive qui s'en suivit et de la guerre qu'ils trouvaient injustifiée (au moins à partir de la reprise des territoires iraniens par les agresseurs irakiens) »[540]. Contrairement à la vague de la fin des années 1970, il s'agit cette fois des « Enfants de la Révolution », c'est-à-dire d'anciens partisans du régime khomeyniste désillusionnés. Ils comptent en leurs rangs des acteurs de la Révolution iranienne qui ont fini par être écartés par le régime (intellectuels, démocrates, technocrates et professionnels); de jeunes conscrits qui fuient la guerre contre l'Irak; des boursiers universitaires triés sur le volet et envoyés par le régime afin d'acquérir une formation technocratique en Occident d'où ils ne reviendront pas; des combattants du Kurdistan iranien repris (Kurdes et Iraniens militants d'extrême gauche)[541]. On comprend pourquoi les hommes sont en surnombre dans l'immigration iranienne.

---

sociales, Paris, Université de Paris, 1991, p. 237-260; *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 293-294. Voir note n° 493.

[539] Les immigrés iraniens sont précisément 3 584 pendant la période statistique 1985-1989. Source : Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2006, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination. Caractéristiques de la population des communautés culturelles*, tableau 12, p. 25.

[540] Yves-Charles Kerstrat, Amir Mansour Maasoumi et Michel Moreau, *op. cit.*, note n° 538, p. 2.

[541] Avant d'être repris par l'armée iranienne, le Kurdistan abritait le dernier foyer de résistance politique au régime.

Mis à part les militaires, ce sont « [...] principalement de jeunes adultes issus de la classe moyenne qui quittent l'Iran, principalement illégalement, et sans beaucoup d'argent[542] ». Les réfugiés vont transiter par l'Irak et l'Europe centrale avant d'atteindre le Québec. Enfin, s'ajouteront des familles qui quittent le pays pour des raisons socioéconomiques comme dans l'immigration familiale classique.

1.4.3.3 Afghanistan

Si quelques pionniers sont présents au Québec dès les années 1970, la masse des immigrants afghans s'implantent dans les années 1984-1990[543] dans le contexte de la guerre civile (1979-1989) qui découle de l'invasion de l'armée soviétique. À cette époque, les *moudjahidines* sont les combattants qui opposent la principale résistance aux forces soviétiques.

---

[542] Yves-Charles Kerstrat *et al*, *op. cit.*, note n° 538.
[543] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 1-2. Voir note n° 493.

1.4.4 Immigration sud-asiatique[544]

1.4.4.1 Pakistan[545]

Après la forte vague du milieu des années 1970, l'immigration des années 1980 ralentit considérablement. En 1991, sur les 5 020 personnes qui se réclament d'une origine pakistanaise, à peine 2 750 sont des immigrants. Ainsi, plus de quatre Pakistanais sur dix sont nés au Canada. C'est une part élevée à comparer aux autres groupes ethniques de notre étude, et encore plus à comparer avec l'ensemble de la population musulmane québécoise. On note aussi que 2 720 immigrants sont nés au Pakistan, ce qui montre qu'on émigre directement du Pakistan et non de la migraspora contrairement aux Indiens. Les immigrés font souvent partie de l'élite instruite.

1.4.4.2 Bangladesh[546]

Le Bangladesh est le pays le plus densément peuplé du monde, un des plus pauvres et un des plus éprouvés par les drames écologiques. Si les pionniers de l'immigration

---

[544] Pour l'histoire de l'immigration du sous-continent indien et de la diaspora sud-asiatique, voir Subash Ramcharan, « South Asian Immigration : Current Status and Adaptation Modes », dans Rabindra N. Kanungo (dir.), *South Asians in the Canadian Mosaic*, lieu, éditeur, 1984, p. 33-47; Norman Buchignani et Doreen M. Indra, *op. cit.*, note n° 493, p. 108-129.

[545] En ce qui concerne l'immigration pakistanaise, des informations nous ont été données par Abdul A. Khan de l'*Association pakistanaise du Québec*. Sources des données : Statistique Canada, Recensement de 1991, Catalogue n° 93-316, tableau 2, « Population par lieu de naissance », Canada, provinces et territoires, p. 32; *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 441-442. Voir note n° 493. Comparer 3 et 4.1. À l'échelle canadienne, voir Regula B. Qureshi et Saleem M. M. Qureshi, « Pakistani Canadians : The Making of A Muslin Community » dans Earle H. Waugh *et al.*, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, University of Alberta Press, 1983, p. 132-133; Norman Buchignani et Doreen M. Indra, *op. cit.*, note n° 493, p. 142; *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 207-208.

[546] Voir surtout Aminur Rahim, « After the Last Journey : Some Reflections on Bangladeshi Community Life in Ontario » dans *Polyphony : The Journal of the Multicultural History Society of Ontario*, vol. 12, n°. 1-2, 1990, p. 8-11. Norman Buchignani et Doreen M. Indra, *op. cit.*, note n° 493, p. 151-152.

bangladaise sont venus dans le contexte de la guerre d'indépendance[547], le plus grand nombre émigre pour échapper à la pauvreté qui s'est aggravée avec les inondations répétées qui se produisent dans le delta du Gange. Les inondations de 1974 et de 1987-1988 touchent entre 40 et 60 % du pays[548]. L'aide économique apportée par les pétromonarchies arabes resserre les liens entre le Bangladesh et les pays du Golfe arabo-persique, ce qui favorise le fondamentalisme qui s'insinue sur fond de solidarité islamique. En 1977, l'islam fait son apparition dans la Constitution avant qu'un amendement à cette dernière ne l'érige en religion d'État en 1988. En dépit de cette évolution récente, le fondamentalisme d'inspiration saoudienne n'a pas beaucoup gagné d'adeptes au Bangladesh.

Les deux tiers des Bangladais vivant au Québec en 1991 sont arrivés dans la deuxième moitié des années 1980[549]. Certains d'entre eux pourraient être qualifiés de « réfugiés écologiques ». À eux s'ajoutent des réfugiés politiques qui bénéficient de programmes spéciaux. La majorité des adultes étant des gradués universitaires, on peut penser que les immigrants des années 1980 sont pour une bonne part des *barolouk* (classe supérieure).

---

[547] Les recherches consacrées aux Bangladais de l'Ontario mettent beaucoup l'accent sur l'immigration de cette période (tout en parlant des pionniers et des professionnels arrivés dans les années 1960). Cependant, les chiffres spécifiques du Québec nous obligent à minimiser les apports migratoires de cette période, même si les médias québécois avaient beaucoup parlé à l'époque de la venue des réfugiés autour de 1971. Il est possible qu'une bonne partie de ceux qui s'étaient établis à Montréal se soient redirigés vers l'Ontario où résidait l'essentiel de la communauté. Il se peut aussi que les médias québécois de l'époque aient projeté sur le Québec un phénomène plutôt ontarien.

[548] Michel Bruneau, « Bangladesh » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 75. Voir note n° 526.

[549] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 63-64. Voir note n° 493.

1.4.4.3 Indiens de l'Inde et de la migraspora[550]

Comme par le passé, les musulmans de l'Inde sont toujours rares à immigrer au Québec. À partir des données rétrospectives (voir le tableau 7, page 402), on peut estimer qu'une trentaine peut-être d'Indo-musulmans se sont implantés au Québec pendant la décennie 1970, cette immigration tombant totalement à plat pendant la décennie 1980. Il est toujours possible qu'il y ait eu plus d'immigrants, mais ceux-ci seraient repartis ailleurs par la suite. Quoi qu'il en soit, nous sommes en mesure d'affirmer que, sur les 2 500 à 2 800 musulmans qui vivent au Québec en 1991 et qui se disent « d'origine indienne », une part infime est née en Inde. À vrai dire, ces « Indiens » sont pour la plupart nés dans les pays de la migraspora indienne (voir tableau 1, page suivante) quand ils ne sont pas nés au Canada de parents provenant de la migraspora[551]. La majorité des immigrants de la migraspora sont originaires de l'Afrique orientale.

---

[550] À l'exception des données de 1991 contenues dans *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit*, p. 277-278 et 549-550. Voir note n° 493. Les présents énoncés sont le fruit des déductions basées sur le croisement des données rétrospectives du recensement de 2001. Le tableau 7 (page 402) indique qu'entre 1981 et 1990, 1 450 « musulmans » ont émigré d'Asie du Sud pour s'installer au Québec en même temps que 1 465 « immigrants » ont émigré du Pakistan et du Bangladesh. On peut donc déduire que les musulmans de l'Inde sont très peu nombreux à émigrer vers le Québec, sinon qu'ils n'y restent pas. En ce qui regarde l'histoire de l'immigration de l'Inde et de la diaspora à l'échelle canadienne, voir Bali Ram, « Regional Distribution of India's Immigrant Community in Canada » dans S. Chandrasekhar (dir.), *op. cit.*, note n° 473, p. 84; Hugh Johnston, *op. cit.*, p. 16 (voir le Tableau II : « Immigration au Canada, suivant le dernier pays de résidence permanente : 1951-1979 »). Voir note n° 490 ; *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479, p. 128-132.

[551] Nous ne disposons d'aucun chiffre permettant d'établir précisément le nombre d'Indiens nés au Canada en 1991, mais comme l'immigration musulmane de l'Inde a toujours été très minime, on peut déduire que les natifs du Canada ont des parents originaires de la diaspora.

Tableau 1 **Musulmans nés dans la migraspora indienne (1991)**	
Ouganda	195
Kenya	155
Tanzanie	220
Zaïre	210
Afrique du Sud	±50
Madagascar	±160
Maurice	±40
Trinité-et-Tobago	365
Guyana	235
Malaysia, Singapour	±20
Fidji, Australie	±30
Grande-Bretagne	±70
Europe, autre	±30
Total	**+1 800**

Source : estimés de l'auteur[552].

1.4.4.4 Les ismaïlis aga-khanites de la migraspora et de l'Asie du Sud

Dans les années 1972-1976, la majeure partie des communautés indiennes sont boutées hors de l'Afrique des Grands Lacs. Une grande vague migratoire parvient au Canada. Dans le nombre, les ismaïlis aga-khanites, qui appartiennent à la branche confessionnelle des chiites septimains (voir chapitre 5, page 548), sont fortement représentés. Dans les années 1976-1985, les ismaïlis des pays voisins emboîtent le pas notamment à Madagascar et au Mozambique. Dans le dernier cas, c'est plutôt le régime marxiste qui les fait fuir au même titre que les autres communautés indiennes.

[552] Il s'agit des musulmans nés dans les pays mentionnés. Les données portant sur l'origine ethnique et la langue maternelle montrent que ces musulmans sont très majoritairement d'origine indienne. Les estimés se basent en bonne partie sur *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, 654 p. Voir note n° 493.

Au début des années 1980, l'installation de communautés ismaïlies en Amérique du Nord finit par attirer aussi leurs coreligionnaires de l'Inde et du Pakistan au moment même où les vexations religieuses commencent à se multiplier. À la fin de cette décennie, le mouvement rejoint les communautés du Bangladesh.

1.4.5 Afrique subsaharienne

1.4.5.1 Afrique subsaharienne occidentale

Si l'immigration négro-africaine de certains pays africains du Commonwealth au Canada tels le Ghana et le Nigeria est attestée depuis les années 1960, celle-ci a toujours été plus faible au Québec qu'en Ontario. D'ailleurs, seule la portion congrue est musulmane[553]. Par recoupements, on peut poser que la majorité des musulmans ghanéens sont parvenus au Québec dans les années 1980, et dans la décennie suivante dans le cas des Nigérians et des Tanzaniens.

Toujours par recoupements, on peut établir que l'immigration subsaharienne francophone, et par conséquent l'immigration musulmane de l'Afrique occidentale, n'a vraiment commencé qu'à la toute fin des années 1980[554]. Une poignée de pionniers guinéens et sénégalais s'établissent au Québec à la suite de l'Expo '67 auxquels s'ajoutent quelques Maliens dans les années 1970[555]. On dépasse difficilement une centaine d'individus au total en 1981. Au début des années 1980, les Sénégalais commencent à venir étudier à l'Université Laval à Québec où d'aucuns décident de s'établir[556].

---

[553] *Les rameaux de la famille canadienne*, *op. cit.*, note n° 479.
[554] Voir le tableau rétrospectif 97F0009XCB01002 du recensement de 2001.
[555] Il est d'ailleurs possible que ces immigrants soient d'origines libanaise, française ou autres.
[556] Djibril Niang, *Amicale des ressortissantes et ressortissants sénégalais à Québec*.

1.4.5.2 Corne de l'Afrique

L'émigration de la Corne de l'Afrique commence dans les années 1980. Les musulmans viennent de l'actuelle Érythrée et de la Somalie, mais aussi de certaines régions de l'actuelle Éthiopie. La disparition de l'aide soviétique annoncée dès 1986 affaiblit le pays aux plans économique et géopolitique. L'Érythrée, à majorité musulmane, est alors une province qui connaît un état d'insurrection depuis trente ans. La situation militaro-politique et les considérations économiques sont à l'origine des départs de l'Éthiopie.

Pour leur part, les Somaliens laissent derrière eux des conditions écologiques devenues dramatiques depuis la sécheresse de 1974-1975 sur lesquelles se greffent, avec de plus en plus d'acuité, les rivalités claniques à la suite de la Guerre perdue de l'Ogaden contre l'Éthiopie (1977-1978)[557].

1.4.6 Bilan démographique

C'est aussi tard qu'en 1981 que l'entrée « musulman » fait son apparition dans les statistiques gouvernementales tirées des recensements canadiens. Auparavant, les musulmans étaient inclus dans la catégorie « autres religions »[558]. En dix ans à peine, de 1981 à 1991[559], la population musulmane passe de 12 120[560] à 44 930 fidèles, ce qui correspond à un taux de croissance de 370 %. C'est dire aussi qu'entre le milieu des années 1950 et 1991, la population musulmane du Québec s'est multipliée par

---

[557] Yves Lacoste dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 224-229. Voir note n° 526.

[558] Pour les recensements antérieurs, la catégorie « autres religions » est sans valeur même si l'on veut ne dénombrer que le total des adeptes de religions asiatiques puisqu'elle intègre aussi les fidèles des multiples groupuscules chrétiens.

[559] Statistique Canada, Recensement de 1981, catalogue n° 92-912, volume 1, tableau 1, « Population par religions et sexe » ; Statistique Canada, Recensement de 1991, Catalogue n° 93-319, tableau 1, « Population par religions détaillées et le sexe, Canada, provinces et territoires ».

[560] Contrairement aux recensements de 1991 et de 2001, le recensement de 1981 ne comptabilise pas les résidents non permanents. Ainsi le chiffe de 1981 doit donc être vu comme un minimum.

cent. À l'orée des années 1990, l'éventail des pays musulmans mis à contribution dans l'immigration s'est considérablement élargi. Après le Machreq arabe et le sous-continent indien, l'immigration musulmane s'étend au Moyen-Orient iranien et à la migraspora indienne avant de comprendre, à partir de la fin des années 1980, le Maghreb, la Turquie, l'Afghanistan et la Corne de l'Afrique. Cela n'empêche pas l'immigration musulmane d'être dominée par le contingent libanais du fait de la guerre (1975-1990). Si les musulmans immigrent en majorité pour des raisons économiques, le poids des réfugiés et des gens qui échappent à des conditions sociopolitiques troublées voire dramatiques est de plus en plus apparent.

En 1991, plus de la moitié des musulmans québécois sont des Arabes. Cela n'a pas empêché la diversité ethnoculturelle de s'élargir. C'est un peu la même chose du côté de la variété confessionnelle : avec les apports des Libanais, des Iraniens et des Indiens ismaïlis, le tiers des musulmans du Québec sont maintenant chiites.

1.5 Un envol spectaculaire : éclatement des provenances sur fond de poussée maghrébine (1991 à aujourd'hui)[561]

Introduction

a) Échelle mondiale

La Guerre du Liban et la spectaculaire poussée de l'immigration maghrébine inaugurent en quelque sorte une nouvelle période dans l'histoire de l'immigration musulmane. Ces deux phénomènes caractérisent fortement cette dernière étape de notre périodisation.

[561] À l'exception des Maghrébins, les pourcentages des cohortes d'immigrants par décennies pour le Québec sont tirés de *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.* Voir note n° 493.

Dans une perspective plus large, on note que la présente période coïncide avec quelques grands glissements de terrain géopolitiques qui sont en train de se produire, à des rythmes divers, à l'échelle mondiale. Ainsi observe-t-on pendant la période : a) le retrait économique et politique de l'Union soviétique de divers pays du monde musulman, ce mouvement créant des soubresauts d'ordres économique et politique à l'échelle locale; b) une montée de l'influence américaine (économique, culturelle, religieuse, politique et militaire) en maintes régions du monde musulman, notamment en Asie centrale; c) l'émergence de foyers de tensions interreligieuses, intrareligieuses et interethniques du Maghreb au Bangladesh, un fait indéniable qui cache souvent des problématiques d'ordre économique.

Au plan des grandes dynamiques géoéconomiques, on note que les monarchies pétrolières du Golfe arabo-persique jouent le rôle d'un Eldorado au cœur même du réseau des migrations qui s'effectuent à l'intérieur du monde musulman. Or, au sein du monde arabe et musulman, l'essor économique que connaissent ces monarchies s'accompagne d'ambiguïtés sociales et politiques que ce soit au plan de l'influence politico-religieuse de ces pays dans le reste du monde ou en ce qui concerne le sort qui est réservé aux travailleurs étrangers vivant dans ces pays. D'autre part, on remarque que l'immigration économique musulmane vers l'Occident est en train de se développer. Les flux migratoires sont de plus en plus importants alors que les lancées migratoires rejoignent maintenant les Amériques. L'Occident est souvent vu comme l'ultime option pour améliorer les situations socioéconomiques individuelles autant pour les travailleurs instruits que pour la future main d'œuvre à bon marché.

À ces dynamiques géopolitiques et géoéconomiques, il faut ajouter, comme motifs d'émigration, l'impact sur les consciences des conditions difficiles qui prévalent dans certains régimes autoritaires et répressifs ainsi que les conflits internationaux meurtriers. Bien que locaux et ponctuels, ces contextes troublés ne sont pas sans liens avec l'évolution récente des grands glissements de terrain géopolitiques et géoéconomiques.

b) Au Québec

Signée en 1991, l'entente fédérale-provinciale Mc Dougall-Gagnon-Tremblay confirme certaines prérogatives du Québec en matière d'immigration. Ainsi, le Québec peut choisir, accueillir et intégrer 60 % des immigrants indépendants à partir de sa propre grille de sélection. Cette dernière vise notamment à préserver le poids démographique du Québec au sein du Canada. Cette politique s'articule en fonction d'une clientèle cible propre à s'intégrer rapidement au Québec francophone, à répondre aux besoins professionnels tout en renforçant l'économie québécoise[562].

Pendant la décennie 1990, le gouvernement du Québec mène une politique proactive. On envoie même des fonctionnaires solliciter des candidats à l'immigration en Europe et au Maghreb. On pourrait presque parler d'une entreprise de « Grande séduction ». Sous l'angle de ces objectifs, cette politique peut être vue comme un succès dans la mesure où l'immigration des années 1990 et 2000 correspond tout à fait au profil recherché tout en considérant que d'autres types d'immigrants ainsi que des réfugiés s'établissent aussi au Québec.

1.5.1 Pays du Machreq[563]

L'immigration arabe d'Asie se montre beaucoup plus musulmane que dans les périodes précédentes qui étaient surtout caractérisées par l'apport chrétien. On observe une évolution analogue du côté de l'immigration de l'Afrique du Nord, traditionnellement marquée par les contingents juif (Maroc) et chrétien (Égypte).

---

[562]Consulter, par exemple : Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, « Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration », 1991.

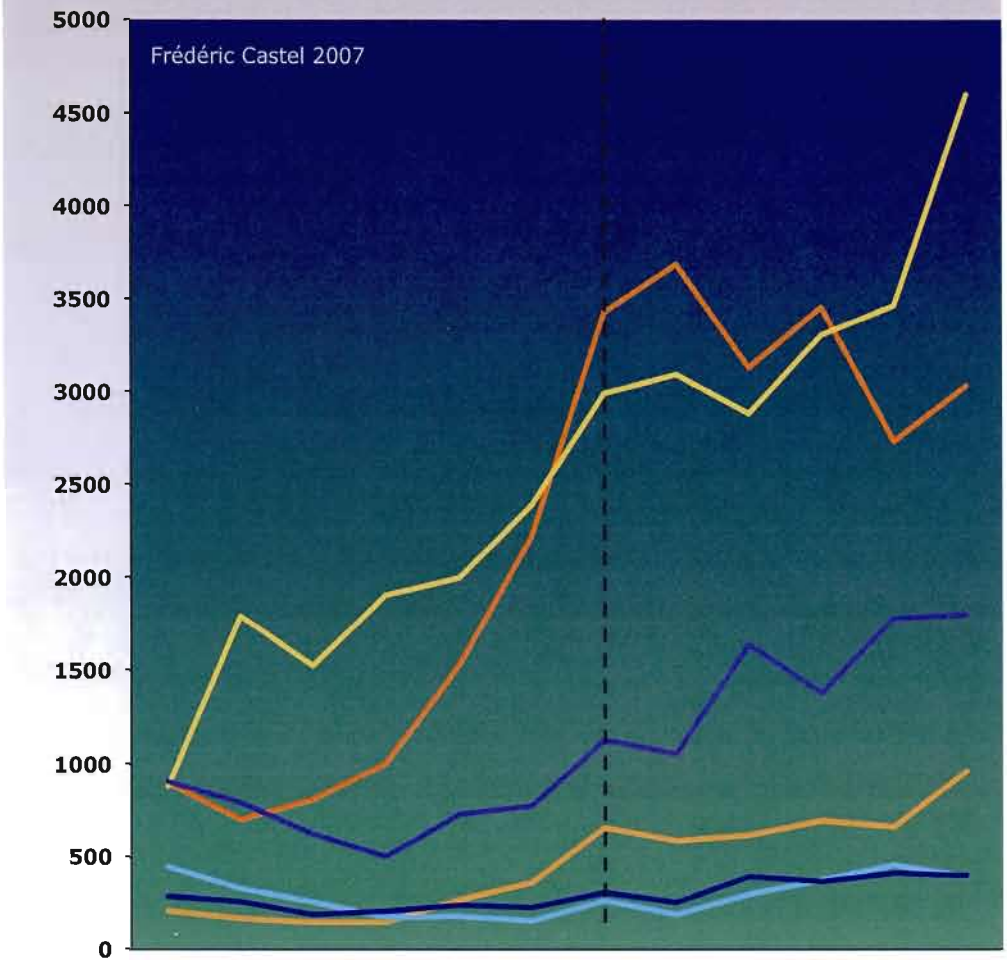
[563] L'Égypte est incluse dans la désignation géographique de l'« Afrique du Nord », mais pas dans celle du « Maghreb ». L'Égypte fait partie du Machreq qui comprend par ailleurs tous les pays arabes de l'Asie.

Tableau 2
Immigrés et résidents non permanents nés dans le monde arabe (1991-2001)

	Immigrants*						Résidents non permanents	Immi. et RNP**
	1991	1996	2001	Arrivées 1991 - 2001	Départs 1991 - 2001	Bilan	2001	2001
Mauritanie	20	—	85	65	0	+65	10	95
Maroc	13 470	16 515	20 185	9 455	2 740	+6 715	1 205	21 390
Algérie	3 225	6 995	16 615	13 380	0	+13 380	1 510	18 125
Tunisie	2 015	—	3 545	1 200	?	?	605	4 145
Libye	150	—	265	95	?	?	60	325
Égypte	15 690	16 585	14 850	2 365	3 205	-1 525	350	15 200
Soudan	135	—	310	135	?	?	20	340
Palestine-Gaza (1)	—	—	1 155	400			80	1 230
Jordanie	325	—	850	535	10	+525	145	1 000
Liban	25 935	28 430	28 765	11 350	8 520	+ 2 830	625	29 385
Syrie	6 675	7 635	8 355	3 095		+1 680	155	8 510
Irak	1 265	1 710	2 375	1 340		+1 110	125	2 500
Koweït	955	—	1 485	990	460	+530	170	1 660
Bahreïn	65	—	35	20	50	-25	65	100
Qatar	100	—	235	135	0	+135	10	240
Émirats arabes	390	—	745	525	170	+355	40	785
Oman	10	—	30	20	0	+20	45	75
Yémen	40	—	20	20	40	-20	0	20
Arabie saoudite	525	—	850	480	155	+325	215	1 065

* Calculs de l'auteur pour les sections « départs » et « bilans ».
** Résidents non permanents.
(1) Cette division géographique n'apparaît qu'au recensement de 2001.
Sources : Statistique Canada, 1991, tableau 2, catalogue 93-316.
Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0009XCB01003 et 97F0009XCB01002.

Figure 2
Immigration des pays arabes (1995-2006)



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
Maroc	897	701	809	1004	1531	2 225	3 427	3 686	3 130	3 454	2 734	3 031
Algérie	879	1794	1 526	1905	1999	2 390	2 991	3 093	2 883	3 305	3 462	4 597
Tunisie	213	172	152	151	272	364	659	588	618	695	662	961
Égypte	447	329	259	176	182	158	266	192	300	375	457	393
Liban	905	788	623	503	727	772	1 127	1 054	1 640	1 380	1 781	1 802
Syrie	289	261	192	210	243	230	309	257	394	368	412	399

Note : La figure 2 fait partie d'une série qui couvre la période 1995-2004 pour plusieurs régions du monde. Exceptionnellement, la présente figure prolonge cette période jusqu'à l'année 2006.

Sources : Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et Immigration, *Tableaux sur l'immigration au Québec*, « Immigrants admis au Québec selon le pays de naissance », édition de 2000 (période 1995-1999), p. 13-17; édition de 2004 (période 1999-2003), p. 21-24 ; Québec, Ministère de l'immigration et des Communautés culturelles, *Tableaux sur l'immigration au Québec*, « Immigrants admis au Québec selon le pays de naissance », édition de 2006 (période 2002-2006), p. 21-24. Les figures 3 à 6 sont basées sur les mêmes sources.

1.5.1.1 Liban

Les années 1990 sont désormais des années de paix au Liban, ce qui permet au pays de connaître une certaine renaissance politique et économique une fois franchi le seuil du millénaire. L'immigration libanaise est encore très forte au début des années 1990 — un effet décalé de la fin de la Guerre du Liban avec la réunion des familles — avant de fléchir.

Au début de la décennie 1990, le Liban est toujours le premier pays de naissance des immigrants[564] qui s'établissent au Québec avant de passer au onzième rang dans le deuxième quinquennat[565]. L'immigration du Liban est très fluide : 11 300 personnes s'installent au Québec au cours de la décennie en même temps que 8 500 autres repartent (voir tableau 3, page suivante). Plusieurs ont séjourné en France, aux États-Unis ou ailleurs comme dans les pays de l'Europe de l'Est (en particulier chez les musulmans). Apparemment, la fin de la guerre a poussé une partie des nouveaux venus à repartir au Liban. Le flux migratoire reprend toutefois rapidement de l'ampleur pour franchir allègrement le cap du millier d'entrées par année à partir de 2001 (voir figure 2, page précédente). Nombreux sont les jeunes qui prennent leurs vacances d'été au Liban.

D'après les données rétrospectives de 2001[566] (voir tableau 3), 39,1 % des immigrant libanais vivant actuellement au Québec sont arrivés depuis 1991. Un autre 39,3 % de

---

[564] Christian Barrette, Édithe Gaudet et Denyse Lemay, *Guide de communication interculturelle* (2e édition), Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique, 1996, p. 59.

[565] Source : Tableau 18, « Population immigrée selon les 50 principaux pays de naissance, par période d'immigration. Québec, 2001 » dans Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et Immigration, *Population immigrée recensée au Québec et dans les régions en 2001 : caractéristiques générales*, Direction de la planification stratégique, Québec, 2004.

[566] Les données que nous qualifions de « rétrospectives » permettent de périodiser l'immigration en se basant soit sur les *groupes ethniques* soit sur les pays de naissance. Plus précisément, elles rendent compte des périodes (1971-1981, 1981-1991, 1991-2001, etc.) pendant lesquelles les immigrants se sont installés. Les chiffres sont calculés en fonction des immigrants vivant toujours au Québec en 2001. Dans les tableaux, on remarquera par exemple la distinction qui existe entre les immigrants *libanais* et les immigrants *du Liban*. Dans le premier cas, les immigrants libanais peuvent être nés ailleurs qu'au Liban alors que, dans le second cas, les immigrants nés au Liban peuvent être autre

ceux-ci se sont installés dans les années 1981-1990. En remontant plus haut dans le temps, on peut établir que plus de la moitié (53,1 %) des immigrants libanais sont arrivés au Québec entre 1971 et 1991[567]. Bien que la majorité des immigrants aient été acceptés dans la catégorie « immigration économique » — plusieurs sont des entrepreneurs—, les deux tiers environ des Libanais qui proviennent du sud du pays seraient des réfugiés sans nécessairement en avoir le statut à proprement parler.

En dépit de la paix, le sud du Liban est encore secoué par des frictions. La zone est contrôlée par l'Armée du Liban-Sud, alliée de l'armée israélienne qu'elle a relayée. Entre 1978 et 2000, la population d'Aitaroun passe de 22 000 à 6 000 âmes. Ces gens sont déplacés par les forces armées en même temps que les jeunes fuient l'enrôlement forcé dans la milice[568].

Tableau 3
Immigrés libanais et immigrés du Liban
(données rétrospectives, 2001)

	Immigrants					**Résidents**
	Av. 1961	**1961-1970**	**1971-1980**	**1981-1990**	**1991-2001**	
Natifs du Liban		1 165	3 990	11 875 (2)	11 350	625
Libanais	365 (1)	1 930 (1)	4 050	11 590	11 530	115

1) Immigrés libanais en bonne partie nés en Égypte.
2) Inclus des immigrés palestiniens nés au Liban.
Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0010XCB2001040; 97F0009XCB01002.

Les immigrants libanais ne sont pas tous des natifs du Liban. Deux centaines d'immigrants qui se disent « Libanais » proviennent de pays qui avaient déjà accueilli

chose que des Libanais, par exemple, des Palestiniens. Dans tous les cas, les périodes récentes prennent plus de poids dans la mesure où plus on recule haut dans le temps, plus un certain nombre d'immigrants ont pu retourner dans leurs pays d'origine, changer de province ou décéder.

[567] Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

des réfugiés, comme Chypre, la France et les États-Unis[569]. Contrairement à l'immigration chrétienne, ancienne et marquée par les contributions migrasporiques, l'immigration musulmane, plus récente, provient essentiellement du Liban à quelques exceptions près[570].

1.5.1.2 Syrie

L'immigration syrienne demeure régulière avec deux à trois cents entrées par année (voir figure 2, page 380). En 2001, 36,7 % des Syriens établis au Québec sont arrivés dans les années 1991-2001. Un autre 36,0 % d'entre eux sont arrivés pendant les dix années antérieures[571] (voir tableau 4, page suivante). Cependant, ces chiffres ne veulent peut-être pas dire grand chose si l'on veut mesurer le rythme de l'immigration musulmane, beaucoup plus récente que l'immigration chrétienne. Le profil socioprofessionnel des immigrés est le même que celui qui prévalait vingt ans plus tôt, ce qui n'empêche pas les parcours hésitants. Selon l'intellectuel Maamoun Adeeb, « [...] les immigrants syriens, toutes confessions confondues, sont nombreux à avoir séjourné plusieurs années dans les États pétroliers du Golfe où ils ont pu améliorer leurs conditions économiques sans toutefois avoir pu trouver la stabilité civique conférée par la citoyenneté. Les Syriens préfèrent s'installer avec leurs enfants au Canada pour jouir du plaisir et de la tranquillité de vivre dans un régime démocratique »[572], ce qui n'est pas l'apanage du régime d'Hafez El-Assad père.

---

[568] Certains de ces malheureux que Josée Lambert a pris en photo vivent aujourd'hui à Montréal. Voir Josée Lambert, *On les disait terroristes. Sous l'occupation du Liban-Sud*, Montréal, Éditions Sémaphore, 2004, 184 p.

[569] Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, « La communauté libanaise ». Article de la section « Communautés culturelles du Québec » accessible dans l'édition 2005 du site du ministère [www.micc.gouv.qc.ca]. Le document a été retiré depuis cette date.

[570] En outre, les microdonnées permettent de dire qu'un demi-millier de Libanais sont des natifs du continent africain. Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001*.

[571] Statistique Canada, 2001, [Groupe ethnique] syrien, tableau 97F0010XCB2001040.

Tableau 4
Immigrés syriens et immigrés de Syrie
(données rétrospectives, 2001)

	Immigrants					Résidents
	av. 1961	**1961-1970**	**1971-1980**	**1981-1990**	**1991-2001**	
Natifs de Syrie [573]	50	750	1 335	3 130	3 095	155
Syriens	50	850	865	2 320	2 360	145

Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0010XCB2001040; 97F0009XCB01002.

1.5.1.3 Irak

La décennie 1990 est particulièrement éprouvante pour l'Irak ainsi que pour le Koweït voisin qui fait l'objet d'une conquête momentanée (d'août 1990 à février 1991) mise en échec par les forces de la coalition internationale. Dans les années 1991-2001, plus de 2 300 immigrants en provenance de ces deux pays sont accueillis au Québec (voir tableau 2, page 379).

La défaite de l'armée irakienne au Koweït donne l'occasion à la majorité chiite du sud de l'Irak (ainsi qu'aux Kurdes du nord) de se soulever contre le régime de Saddam Hussayn. Celui-ci lance une implacable répression qui fait 100 000 morts en territoire chiite et qui s'accompagne de vexations religieuses et de déplacements de populations. Saddam s'en prend aux chefs religieux chiites : certains fuient en Iran alors que d'autres sont assassinés, ce qui ne manque pas de relancer, en 1999, l'intifâda chez les chiites[574]. Ironiquement, la Deuxième Guerre du Golfe permet à la population chiite de souffler.

Plus de la moitié (54,9 %) des immigrants irakiens se sont installés au Québec pendant la décennie 1990.

---

[572] Intellectuel et historien d'origine syrienne. Communication personnelle.

[573] Les natifs de Syrie comprennent des immigrés qui ne se disent pas « Syriens », probablement se disent-ils « Arabes » dans le cas des musulmans.

[574] Pierre-Jean Luizard, *op. cit.*, note n° 519, p. 183-189. Voir aussi Anne Nivat, *Lendemains de guerre en Afghanistan et en Irak*, Paris, Fayard, 2004, 503 p.

1.5.1.4 Palestiniens

L'immigration palestinienne est un phénomène ancien qui connaît un *boom* dans les années 1960-1970 avant de se calmer. Celle-ci redémarre dans les années 1990 de telle sorte que la majorité (53,7 %) des immigrés palestiniens qui habitent au Québec en 2001 sont arrivés pendant cette décennie[575]. Le tiers à peine des 1 200 immigrants arrivés dans les années 1990 (voir tableau 5) sont des natifs des « territoires occupés » (Cisjordanie et Bande de Gaza). Le nombre de Palestiniens nés en Israël même dépasse la centaine[576]. Les autres proviennent donc des divers pays de la diaspora.

Tableau 5
Immigrés palestiniens et immigrés des territoires occupés
(données rétrospectives, 2001)

	Immigrants					**Résidents**
	av. 1961	1961-1970	1971-1980	1981-1990	1991-2001	
Territoires occupés*	35	130	110	475	400	80
Palestiniens (1)	0	155	125	760	1 210	145

(*) Cisjordanie et Gaza.
(1) Immigrés des territoires occupés ainsi que de la diaspora (1981-2001).
Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0010XCB2001040; 97F0009XCB01002.

On peut croire que sept ou huit centaines des immigrés de la diaspora sont des natifs du Koweït, des Émirats arabes unis ou de l'Arabie saoudite et certainement de la Jordanie (voir tableau 6, page suivante)[577]. On sait en outre que deux centaines de

[575] Statistique Canada, 2001, [origine ethnique] palestinienne, tableau 97F0010XCB2001040.
[576] Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population immigrée née en Israël*, Sainte-Foy, 2005. Ce document nous informe que 85 immigrés de ce pays sont musulmans, ce qui est suffisant pour avoir une idée du nombre de Palestiniens nés en Israël.
[577] Dans le tableau 6 on remarque que 1 065 immigrants et résidents non permanents sont nés en Arabie saoudite alors qu'à peine 195 personnes se disent « Saoudiens ». Le même phénomène s'observe parmi les natifs de Jordanie et du Koweït. Or, ces trois pays sont reconnus pour avoir été des pays d'asile pour les Palestiniens.

Palestiniens sont nés ailleurs qu'en Asie occidentale, probablement en Afrique du Nord[578].

L'issue de la guerre du Golfe transforme plusieurs Palestiniens en *persona non grata*, rendant encore plus aigu leur destin malheureux d'apatrides. Les Palestiniens du Koweït ont commencé à devenir suspects du fait que leurs compatriotes de Palestine s'étaient montrés un peu trop enthousiastes à l'écoute des propos opportunistes de Saddam Hussain subitement préoccupé par la cause palestinienne. Aussitôt libéré de l'armée irakienne par la coalition internationale en 1991, le Koweït expulse massivement ces Palestiniens[579]. Les États du Golfe et l'Arabie saoudite emboîtent le pas en expulsant les Palestiniens un peu trop militants.

Tableau 6
L'immigration des Palestiniens diasporiques comparée à d'autres identités arabes du Machreq
(2001)

Immigrants et résidents non permanents (Pays de provenance)		**Origines ethniques** (1) **(Population totale)**	
Territoires occupés	1 230	Palestiniens	3 135
Jordanie	1 000	Jordaniens	500
Koweït	1 660	Koweïtiens	135
Arabie saoudite	1 065	Saoudiens	195

(1) Origine déclinée seule ou avec une ou plusieurs autres. Le nombre comprend les immigrants, les résidents non permanents et les natifs du Canada.
Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0010XCB2001040 et 97F0009XCB01002

Près d'une centaine de demandeurs du statut de réfugié vivent actuellement à Montréal. Neuf réfugiés sur dix proviennent d'une kyrielle de camps libanais, en particulier d'El-Hilweh. Munis d'un visa étudiant, la majorité des demandeurs d'asile

[578] On sait que sur un total de 2 250 immigrés « palestiniens », précisément 2 020 sont nés en Asie occidentale.

sont d'abord passés par les États-Unis. Les autres ont quitté les territoires occupés (Naplouse, Hébron). Depuis le 11 septembre, l'accueil de réfugiés palestiniens venant du Liban s'est raréfié. Certains sont menacés d'être renvoyés à leurs camps[580].

1.5.1.5 Péninsule arabique

L'immigration des pays de la Péninsule arabique, qui a toujours été insignifiante, est digne de mention dans les années 1990, en particulier celle des Émirats arabes unis et de l'Arabie saoudite. Pesant dans le nombre, les Palestiniens nés dans la diaspora sont impossibles à distinguer des autochtones jordaniens, koweïtiens, saoudiens et émiratis. On peut quand même dire que la montée de ces autochtones est un fait des années 1990. Si les États du Golfe et l'Arabie saoudite sont prompts à expulser certains Palestiniens jugés indésirables, le même sort est réservé à tout autre travailleur arabe semblant manifester quelque adhésion à la thèse de l'unité arabe ou à quiconque est trop critique vis-à-vis des régimes politiques. Ces dernières années, les travailleurs arabes étrangers se font préférer les Sud-Asiatiques jugés moins menaçants.

Cela dit, les statistiques montrent que plusieurs immigrants qui s'identifient comme Algériens, Marocains, Libanais, Syriens ou autres Arabes sont nés dans la péninsule arabique. Les nombreux témoignages individuels recueillis sur le terrain font comprendre qu'il s'agit là de la pointe d'un iceberg migratoire puisque les statistiques ne rendent compte que des enfants nés dans les pays de la péninsule et non de leurs parents pour la plupart nés ailleurs dans le monde arabe. Ces travailleurs ont pu séjourner un certain nombre d'années dans les pays du Golfe, vus comme un Eldorado islamique. Au Québec, on rencontre dans toutes les communautés à

---

[579] Stéphane Yerasimos et Yves Lacoste, « Koweït », dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 353. Voir note n° 526.

[580] Claude Turcotte, « Une famille de réfugiés palestiniens évite l'expulsion », *La Presse*, lundi 28 février 2005.

majorité musulmane (Arabes, Pakistanais, Bangladais, etc.) des gens qui ont répondu à l'appel des pétromonarchies. Les Iraniens sont les seuls à faire exception[581]. Quoi qu'il en soit, ces travailleurs sentent toujours qu'ils sont étrangers dans ces pays. Ils vivent une certaine insécurité du fait que les permis de travail sont facilement récusables en même temps que les citoyennetés sont presque impossibles à obtenir. Ils souffrent aussi du manque de liberté qui peut régner dans ces pays, en particulier de la liberté de parole. Après avoir amassé un certain pécule, ces travailleurs en séjour se redirigent ailleurs. Ceux qui choisissent le Canada cherchent à obtenir, en plus de la sécurité et de la quiétude, le plein statut de citoyen ainsi que la chance de vivre dans un régime démocratique.

1.5.1.6 Égypte, Libye et Soudan

En 1991, les Égyptiens forment le deuxième plus important contingent d'immigrants arabophones, toutes religions confondues, après les Libanais. Curieusement, on constate que le nombre d'immigrants a diminué au recensement de 2001 par rapport à ce qu'il était dix ans plus tôt (voir tableau 2, page 379). Non seulement le flux migratoire égyptien périclite-t-il dans la deuxième moitié des années 1990 (voir figure 2, page 380), mais on relève aussi que 3 200 des immigrants présents en 1991 quittent le Québec au cours des dix années suivantes. On ne connaît pas la proportion de musulmans parmi les départs, mais ces derniers devraient être en majorité chrétiens[582].

L'immigration de la Libye et du Soudan, voisins de l'Égypte, est plutôt négligeable bien qu'elle ait sensiblement augmenté pendant les années 1990 (voir le tableau 2).

---

[581] Les Iraniens paraissent peu enclins à se diriger vers ces États. Il est possible que ces Iraniens soient tenus à l'écart par les autorités des pays visés parce qu'ils sont chiites.

[582] Il est possible que les Égyptiens musulmans soient plus nombreux en proportion parmi les gens qui quittent car ils sont plus portés vers l'anglais au contraire des chrétiens qui ont une longue tradition d'apprentissage du français, ces deux langues étant apprises en Égypte après l'arabe.

1.5.2 Pays du Maghreb

Le grand phénomène qui bouleverse les dynamiques démographiques qui alimentent d'année en année l'Islam québécois et qui marque en même temps l'actuelle période de son développement est l'explosion de l'immigration maghrébine : entre 1991 et 2001, le nombre d'immigrants du Maghreb est passé de 18 710 à 40 340 (voir tableau 2, page 379).

1.5.2.1 Algérie

Encore aujourd'hui, le phénomène des étudiants boursiers occupe une place non négligeable dans le développement de la présence algérienne. Plusieurs de ces étudiants ont d'ailleurs fait des études universitaires en France et ailleurs avant de se réorienter vers le Québec. Une partie de l'immigration algérienne a commencé à partir de la France avant que le réseautage, familial et autre, fasse remonter ce courant jusqu'en Algérie même[583].

Après que l'armée eut interrompu les élections de 1992 où le Front islamique du Salut (FIS) devait l'emporter, le pays est secoué par une suite d'attentats, d'assassinats et de massacres dans les villages perpétrés par les islamistes assortie d'une brutale répression policière et militaire. Entre 1992 et 1996, 200 000 vies sont perdues[584].

La moitié des Algériens qui ont rejoint le Québec au cours des années 1990 sont des réfugiés. Comme la Kabylie berbère forme l'un des principaux noyaux d'opposition

---

[583] Source : Mohamed-Salah Kheidri du *Centre culturel algérien à Montréal.*

[584] Voir Abderrahim Lamchichi, *Le Maghreb face à l'islamisme. Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demandes démocratiques*, L'Harmattan, Paris, Montréal, 1998 ainsi que François Buryat, *L'Islamisme au Maghreb : Tunisie, Algérie, Lybie, Maroc*, Paris, Payot, 1995.

aux islamistes, l'immigration berbère est particulièrement forte dans les années 1993-1996[585].

Une fois la guerre civile terminée, le climat national s'assainit de telle sorte que l'immigration subséquente est dorénavant de type économique. Celle-ci connaît une poussée fulgurante à mesure que se referme l'Europe et que le Québec fait connaître ses besoins en termes de qualifications professionnelles par la voie d'émissaires envoyés au Maghreb. Devant les diverses opportunités qui se dessinent, les travailleurs émigrent par vagues : les ingénieurs, les techniciens, les gens des télécommunications, les enseignants, les gens de la santé, etc. L'immigration algérienne dépasse le seuil des mille entrées par année dès 1996, ce qui ne l'empêche pas de s'accélérer encore : le cap des deux milliers est franchi en 2000, puis celui des trois milliers deux ans plus tard (voir figure 2, page 380).

1.5.2.2 Maroc

Bien que l'autoritarisme de la monarchie soit périodiquement décrié, la situation sociopolitique qui prévaut au Maroc n'a rien de commun avec ce qu'a pu connaître l'Algérie. Dans le deuxième tiers de la décennie 1990, la nette montée du fondamentalisme fait craindre pour l'avenir politique, motivant ainsi plusieurs départs.

Cela étant, selon la journaliste d'origine marocaine Kenza Bennis, les raisons principales pour émigrer relèvent du désir d'un avenir meilleur associé à de meilleures perspectives d'emploi et de carrière qui s'annoncent intéressantes au Québec, en particulier dans les secteurs d'emploi qui ne sont pas très développés au Maroc comme celui des télécommunications par exemple. Les attraits du mode de vie

[585] Selon l'évaluation de Ghiles du *Centre amazigh de Montréal*.

occidental, avec ses acquis sociaux et politiques, pèsent dans les motivations de maints immigrants.

Cette même journaliste fait remarquer le cas particulier des Marocains issus d'une classe sociale très occidentalisée qui compte en ses rangs une partie de la bourgeoisie marocaine.

> Comme ceux-ci sont passés par l'école française au Maroc, et qu'ils ont souvent fait leurs études universitaires dans des pays européens, voire à Montréal ou aux États-Unis, ils ont donc toujours eu un mode de vie occidental, et qui s'est accentué par les années passées en Occident, ce qui fait qu'ils choisissent de venir s'installer au Québec où le mode de vie leur convient mieux.[586]

Le nombre d'admissions par année croît sans cesse entre 1996 et 2002. L'accélération du mouvement n'est rien de moins que spectaculaire dans les années 1998-2001 (voir figure 2, page 380) : on accepte plus de 1 000 immigrants en 1998, 2 000 deux ans plus tard, puis 3 000 en 2001. Pendant la décennie, le Québec a accueilli 9 455 immigrants, mais en a perdu 2 740[587] (voir tableau 2, page 379). Selon les commentaires entendus sur le terrain, les problèmes engendrés par le conservatisme des ordres professionnels dans l'accès à l'emploi dans des délais acceptables ont eu raison de plusieurs aspirants à l'immigration. Il reste à savoir pourquoi il y a si peu de retour au pays chez les autres Maghrébins. Ainsi, entre 2001 et 2006, l'évolution est-elle en dents-de-scie (voir figure 2), mais demeure tout de même au-dessus de la barre des 3 000 arrivées par année, ce qui est toujours sans comparaison avec la plupart des autres pays du monde.

---

[586] Communication personnelle.

[587] Il est cependant fort possible que le changement de statut d'un certain nombre de « résidents non permanents », souvent des étudiants universitaires en séjour, ait troublé ces statistiques.

1.5.2.3 Tunisie[588]

Bien que non négligeable, l'ampleur de l'immigration de Tunisie est beaucoup moins spectaculaire que celle qui provient du Maroc ou de l'Algérie. Elle ne se fait vraiment sentir que dans les années 1990. En 2001, les deux tiers des immigrants sont arrivés pendant la décennie. Il faudra attendre 2001 pour que le cap des 500 entrées par année soit franchi. La Tunisie ne connaît pas vraiment de mouvement d'émigration vers le Québec. Une partie importante des immigrants de cette période est en réalité constituée d'étudiants universitaires qui ont décidé de rester au Québec après leurs études sans que cela ait été planifié, le bouche-à-oreille faisant connaître le Québec comme destination[589]. En 2001, 11,1 % des membres de la colonie tunisienne sont des résidents non permanents[590].

Bien que la Tunisie, où la sécurité est plus assurée, n'ait pas connu les problèmes et les crises qui ont secoué l'Algérie ou le Maroc, le climat politique est davantage vicié étant donné que la liberté d'expression y est presque nulle à comparer aux deux autres pays : tout mouvement politique y est interdit à l'exception de ceux qui appuient le gouvernement. C'est pourquoi le Québec a accueilli plusieurs réfugiés politiques : des partisans des mouvements de gauche[591], des Frères musulmans ou même des droits humains.

Bien que l'économie tunisienne soit plutôt bonne, des travailleurs viennent aussi pour profiter d'opportunités dans les domaines de pointe. Ce sont, pour la plupart, des professionnels ou des techniciens issus de la classe moyenne et des grandes villes.

---

[588] Sources factuelles : Salah Ben Rejeb, président du *Centre islamique Badr*.

[589] Il apparaît très facile de s'inscrire dans une université canadienne depuis la Tunisie au contraire de l'Europe.

[590] Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[591] C'est le cas, connu du public en 2007, d'Imen Derouïche, étudiante réputée de gauche, qui a subi la torture. C'est à cause de cette situation que l'imam Jaziri s'inquiétait d'être renvoyé dans son pays de naissance.

1.5.2.4 Mauritanie

À peine digne de mention dans les années 1990, la présence mauritanienne se développe surtout après l'an 2000. De la vingtaine d'individus dénombrés en 1991, on est près d'une centaine en 2001 et de trois centaines en 2006. Les motivations des Mauritaniens pour immigrer au Canada sont hétérogènes. Ces immigrants se font plus nombreux depuis que la ligne de migration Sénégal-Mauritanie-Maroc-Espagne-France rencontre de plus en plus de blocages. Parmi les immigrés, on trouve des étudiants et des travailleurs[592].

1.5.2.5 Le relais maghrébin

Dans la période 1991-1996, le Liban est toujours le premier pays de naissance des immigrants. Le Maroc se classe au huitième rang et l'Algérie est loin derrière. Dans le quinquennat suivant, l'Algérie et le Maroc sont les troisième et quatrième pays de naissance des nouveaux Québécois alors que le Liban passe au douzième rang[593].

Il reste que dès le début des années 1990, les pays du Maghreb pèsent dorénavant plus lourd que les pays du Levant (Liban, Syrie, Palestine, Jordanie) dans l'immigration strictement musulmane (voir chapitre 2, figure 1, page 414). En 1991, on peut estimer à 10 000 le nombre de musulmans (immigrants et natifs du Canada) à avoir des origines levantines (voir chapitre 3, tableau 2, page 428). On dénombre en même temps 8 000 musulmans originaires du Maghreb parmi les seuls immigrants (voir chapitre 3, tableau 5, page 435)[594].

---

[592] D'après des membres de l'*Association mauritanienne du Québec*.

[593] Ministère des Relations avec les citoyens et Immigration, 2004, *Tableaux sur l'immigration au Québec*. 2000, *Tableaux sur l'immigration au Québec. 1995-1999*, Direction de la planification stratégique, p. 12. Ce pays est remonté au huitième rang depuis l'an 2000. Source : Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles 2005, *Tableaux sur l'immigration au Québec. 2000-2004*, Direction de la population et de la recherche, 41p.

[594] Les données sur l'ensemble des groupes ethniques et non pas sur les seuls immigrants (tirées ici de *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, (voir note n° 493) ne sont pas disponibles.

En se basant sur les données rétrospectives du recensement de 2001, on peut estimer que, dans la période 1991-1995, 2 500 musulmans levantins se sont établis au Québec et que deux fois plus de musulmans maghrébins, soit 4 900 ou 5 000 personnes, ont fait de même. Dans la période 1996-2001, on peut parler de 1 300 musulmans levantins contre dix fois plus de musulmans maghrébins, soit environ 13 600 individus[595].

En 2001, on peut dire *grosso modo* que le quart des Levantins et les trois quarts des Maghrébins, sans égard au pays de naissance, sont de religion musulmane.

L'immigration maghrébine domine désormais au sein de l'immigration musulmane globale. Elle devance les autres courants migratoires dès la première moitié des années 1990 pour dominer franchement dans la seconde moitié de la décennie ainsi qu'au-delà (voir figure 2, page 380).

1.5.3 L'impact du 11 septembre 2001 sur l'immigration arabe

Comme le montre la figure 2, l'année 2002 coïncide avec un recul de l'immigration de la Tunisie, du Liban, de l'Égypte. Le même phénomène s'observe dans le cas de l'immigration de Syrie, d'Irak et de Jordanie. On peut qualifier ce recul de sensible, mais pas d'extraordinaire. De son côté, l'immigration algérienne et marocaine continue d'augmenter, tout en décélérant, avant de chuter temporairement en l'année 2003.

Bien qu'il n'ait pas eu l'ampleur qu'on lui prête souvent dans certains milieux, l'effet du 11 septembre 2001 sur l'immigration arabe paraît évident. Malgré les spéculations que l'on a pu entendre, on peut établir que l'immigration arabe n'a pas cessé ni même

---

[595] Il est vrai qu'en même temps, entre 1991 et 2001, plus de 2 000 immigrants libanais musulmans sont repartis alors que 1 000 à 2 000 immigrants marocains musulmans ont fait de même. Toutes religions confondues, ce sont exactement 8 520 immigrants du Liban et 2 740 immigrants du Maroc qui, présents au Québec en 1991, repartent avant 2001 (voir tableau 2, page 379).

ralenti après 2001. À peine a-t-elle été « retardée » (ou reconsidérée?) pendant les années 2002-2003, cette immigration reprenant de plus belle par la suite.

En 2006, l'immigration de tous les pays maghrébins connaît une nette hausse et ce, au contraire des pays où l'immigration arabe est majoritairement chrétienne.

Un fait qui ne se dément pas d'une décennie à l'autre, c'est que l'immigration des pays arabes est très instruite. Elle est constituée d'un fort contingent de professionnels (notamment dans la santé), de techniciens, d'ingénieurs, d'enseignants, de commerçants et même d'immigrants investisseurs (Liban, Arabie saoudite, Koweït, Émirats arabes unis).

1.5.4 Moyen-Orient turcique et perse

1.5.4.1 Turquie

De tous les immigrés turcs vivant au Québec en 2001, 56,5 % se sont établis dans la période 1991-2001 et près du tiers (32,5 %) sont arrivés dans les premiers cinq ans[596], ce qui correspond à la fin de la grande vague commencée en 1986. Depuis 1998, l'immigration turque connaît une progression continue. La part des gens instruits et d'origine urbaine prend davantage de place au sein de l'immigration turque des années 1990. Comme ce fut le cas dans les années 1960-1970, certains immigrés ont étudié dans les lycées français d'Istanbul ou d'Ankara. Les candidats sont souvent des techniciens et des ingénieurs ou encore des jeunes qui s'établissent après avoir fait leurs études supérieures à Montréal[597].

[596] Statistique Canada, 2001, [Groupe ethnique] turc, tableau 97F0010XCB2001040.
[597] Informations obtenues d'Ilgen Tanir de l'*Association culturelle et amicale Turquébec*.

1.5.4.2 Kurdistan turc et irakien[598]

Bien qu'ils ne soient pas en très grand nombre, les Kurdes de Turquie continuent d'affluer au Québec. Les familles proviennent d'une kyrielle de villages de l'est du pays où l'armée turque continue ses actions répressives. Ces réfugiés sont rejoints par quelques familles kurdes de Syrie et surtout d'Irak. Dans le dernier cas, elles fuient la sanglante répression qu'a encore une fois lancée contre eux Saddam Hussein en 1991 à la suite de la guerre du Koweït juste avant l'arrivée des forces coalisées[599] et ce, après avoir déjà recouru à l'arme chimique en 1988. Par ailleurs, rares sont les Kurdes de l'Iran à avoir immigré au Québec. Toutes provenances confondues, on peut dire que le moment fort migratoire se situe entre 1996 et 1998[600].

1.5.4.3 Azerbaïdjan et Asie centrale

Depuis le démantèlement de l'Union soviétique et l'indépendance, en 1991, des républiques à majorité musulmane du Caucase et de l'Asie centrale, l'émigration de ces contrées est plus facile, ce qui fait en sorte que celle-ci commence à apparaître, littéralement, au Québec depuis cette décennie.

C'est ainsi qu'une centaine de personnes sont parvenues de l'Azerbaïdjan bien qu'une poignée de précurseurs aient pu venir aussi tôt que dans les années 1960[601]. Ces Azéris de la république indépendante d'Azerbaïdjan (ou Azerbaïdjanais) s'ajoutent aux Azéris de la province homonyme de l'Iran, venus une ou deux décennies plus tôt.

---

[598] Source : *Association Kurde du Québec*.

[599] Pierre-Jean Luizard, *op. cit.*, note n° 519, p. 196-207.

[600] Dans la période 1994-1995, 49 écoliers de langue kurde fréquentent le réseau scolaire contre 141 dans la période 1997-1998. Ce dernier chiffre se stabilise dans les périodes suivantes. Voir le tableau « Regroupement détaillé des langues maternelles des élèves issus de l'immigration, Québec, années scolaires, 1994-1995, 1997-1998, 2000-2001 et 2003-2004 » dans *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1994-1995 à 2003-2004*, Québec, 2006, p. 54-55.

[601] C'est le cas de Féridoun Babaï qui, en passant par l'Iran, est venu étudier à Montréal en 1962 avant de s'installer et de devenir professeur au département de Pathologie de l'Université de Montréal. Source : *Université de Montréal, Division des archives*, p. 340.

Depuis 1991, près de 1 400 immigrants proviennent des nouveaux pays de l'Asie centrale tels le Kazakhstan, le Kirghizstan, l'Ouzbékistan, le Turkménistan et le Tadjikistan. Ce courant est tout récent car 84,1 % de ces immigrés sont arrivés dans les années 1996-2001. Avant 1991, moins d'une centaine de personnes étaient originaires de cette région du monde alors toute soviétique. On est toutefois assuré que les musulmans sont très minoritaires au sein de cette vague migratoire. Le nombre de musulmans est impossible à déterminer ou même à estimer car, à n'en pas douter, la majorité des immigrés sont d'origine ethnique russe ou ukrainienne[602].

Durant la Seconde Guerre mondiale, les Tatars de Crimée (*Qirim Tatar*) ont eu à souffrir du régime de Staline qui les a dispersés dans les républiques soviétiques d'Asie centrale et en Sibérie. Les gouvernements suivants n'ont pas accepté le retour de ces Tatars en Crimée qui fait partie aujourd'hui de l'Ukraine indépendante. En 1987, un certain nombre de Tatars qui avaient jadis fui en Roumanie émigrent au Canada. Ils s'installent dans quelques villes, mais surtout à Toronto. D'aucuns se sont établis à Montréal[603], ce qui représenterait un groupe de 50 à 100 personnes.

1.5.4.4 Iran

Après la guerre avec l'Irak qui se termine en 1988 et la mort de l'ayatollah Khomeiny en 1989, le régime iranien s'assouplit quelque peu. Ainsi l'immigration iranienne décélère-t-elle. Parmi tous les immigrés vivant au Québec en 2001, 57,1 % sont

---

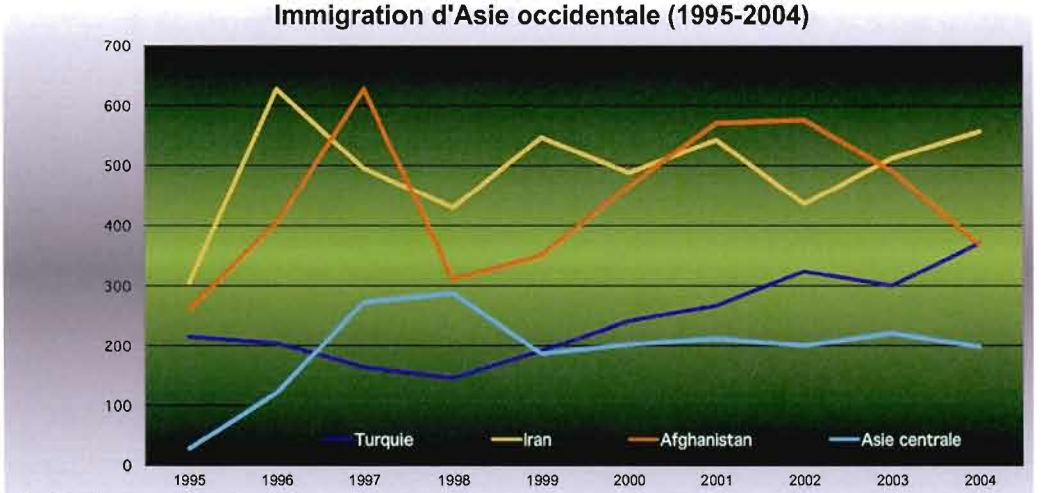
[602] À première vue, le nombre semble se rapprocher de ces 1 190 « Asiatiques occidentaux non inclus ailleurs » issus de la variable sur l'origine ethnique (Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01001). Toutefois, la variable sur la langue maternelle invalide cette possibilité : à peine 330 personnes parlent une langue turco-mongole autre que le turc. En défalquant les locuteurs de l'azéri (200) et du tatar (100-150), il resterait, tout au plus, 150 à 200 autochtones d'Asie centrale. Notons qu'à l'exception des Tadjiks, les autres groupes ethniques de l'Asie centrale sont turcophones : Kazakhs, Kirghizes, Ouzbeks, Turkmènes.

[603] Informations prises auprès de la *Crimean Tatar Community of Canada*, sise à Toronto. Par ailleurs, Aurel Banu est en train de préparer le livre *Les Tatars du Canada : identité et intégration*.

apparus pendant la seule décennie 1990[604]. La courbe migratoire des années 1995-2004 oscille autour de la barre des 500 entrées par année (voir figure 3).

Figure 3

Immigration d'Asie occidentale (1995-2004)



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Turquie	215	204	163	145	191	241	267	324	300	370
Iran	305	627	495	430	547	488	543	436	512	557
Afghanistan	261	405	627	310	350	466	571	576	491	368
Asie centrale	28	121	272	287	186	202	212	200	221	198

Hormis les immigrants qui viennent au Canada pour des raisons professionnelles, ou pour établir des entreprises, il semble, selon l'avis de plusieurs Iraniens de cette génération, que les étudiants universitaires venus étudier dans les universités montréalaises et qui ont décidé de rester (pour diverses raisons) soient très nombreux.

1.5.4.5 Afghanistan

L'armée soviétique évacue totalement l'Afghanistan en 1989. La transition politique est chaotique de sorte que le pouvoir local est aux mains des divers chefs militaires régionaux ou claniques. Né au Pakistan et un moment soutenu par les États-Unis, le mouvement politico-religieux des Talibans prend le pouvoir à Kaboul en 1996[605] Ces

[604] Statistique Canada, 2001, [Groupe ethnique] iranien, tableau 97F0010XCB2001040.
[605] Yves Lacoste, « Aghanistan » dans Yves Lacoste (dir.), *op, cit.*, p. 13-18. Voir note n° 526.

derniers sont partisans d'un islam intransigeant d'inspiration wahhabite. Se posant comme de purs orthodoxes, les Talibans s'en prennent à tous leurs opposants politiques et religieux. Comme les Talibans sont essentiellement issus de l'ethnie pachtoune, ils trouvent plus souvent qu'autrement de l'opposition dans les autres groupes ethniques. Les Hazaras ont ce double désavantage de former à la fois une minorité ethnique (et visible) historiquement honnie et une minorité religieuse, en l'occurrence chiite (chiisme duodécimain et ismaïli)[606]. Voilà pourquoi les Hazaras ont à pâtir plus que d'autres groupes afghans du régime taliban. Isolés dans les montagnes du centre du pays, les Hazaras vivent dans un monde rural ingrat. Certains habitent toutefois dans la capitale Kaboul.

Aussi tôt qu'en 1993, le gouvernement du Québec accueille 172 Hazaras ismaïlis qui ont transité par l'Inde. D'autres groupes ethniques chiites sont représentés tels les Tadjiks du Badakhshan (Nord) et les Dourranis (sous-groupe pachtoune) de l'ouest du pays. Cependant, la poussée démographique des réfugiés d'Afghanistan tient essentiellement au contigent hazara, qui croît de façon constante, contrairement aux Pachtounes et aux autres groupes qui progressent très lentement[607]. C'est dire que les itinéraires migratoires sont différents d'un groupe ethnique afghan à l'autre. Incidemment, quelques Afghans connaissent le français pour l'avoir appris au collège français de Kaboul.

En 1997, en pleine répression talibane, le seuil des admissions franchit la barre des 600. Les réfugiés transitent en catastrophe par le Tadjikistan. Les réfugiés sont naturellement accueillis à Montréal bien que plus de 20 % se dirigent vers Sherbrooke où les Afghans deviennent alors le deuxième groupe immigrant de

---

[606] Voir Habib Haider et François Nicolas, *Afghanistan, Reconstruction et développement*, Gémenos, Autres temps, 2006, 261 p.; Anne Nivat, *op. cit.*, note n° 574.

[607] Dans les années 1994-1995, 93 élèves locuteurs du dari (idiome très proche du farsi perse parlée par les Hazaras) et 68 de langue pachtou fréquentent le réseau scolaire québécois. Dans la période 2003-2004, on compte 1 132 locuteurs du dari et seulement 167 du pachtou. Source : Ministère de l'Éducation, *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1994-1995 à 2003-2004*, Québec, 2006, p. 54-55.

l'Estrie[608]. Comme il est de plus en plus difficile de sortir de l'Afghanistan, le flot de réfugiés diminue.

Dans les années 2001-2003, le contexte de l'intervention américaine contre la guérilla talibane fait osciller le nombre d'arrivées au Québec entre 500 et 600 par année (voir figure 3, page 398).

En 2001, 92,3 % des Afghans qui ont trouvé refuge au Québec sont arrivés entre 1991 et 2001, et 69,1 % seulement depuis 1996[609]. C'est dire à quel point la communauté afghane du Québec est d'implantation récente. Les Hazaras sont particulièrement nombreux dans ces cohortes. Il reste à établir la proportion, apparemment importante, de gens qui viennent de la communauté de Kaboul. Les Afghans sont presque tous des natifs de l'Afghanistan et ont souvent transité par l'Inde ou le Tadjikistan. Quelques familles ont séjourné en Europe dont vraisemblablement quelques étudiants (voir chapitre 2, tableau 1, page 419). Sur le terrain, la souffrance muette des Afghans est palpable.

1.5.5 Asie méridionale

1.5.5.1 Pakistan

Malgré les succès que connaît l'économie pakistanaise, le climat social et politique du pays se détériore. Les problèmes aux frontières, les conflits intercommunautaires, la montée de l'islam réactionnaire et la répression politique alimentent l'émigration. En même temps, des opportunités de travail s'offrent aux professionnels et aux

---

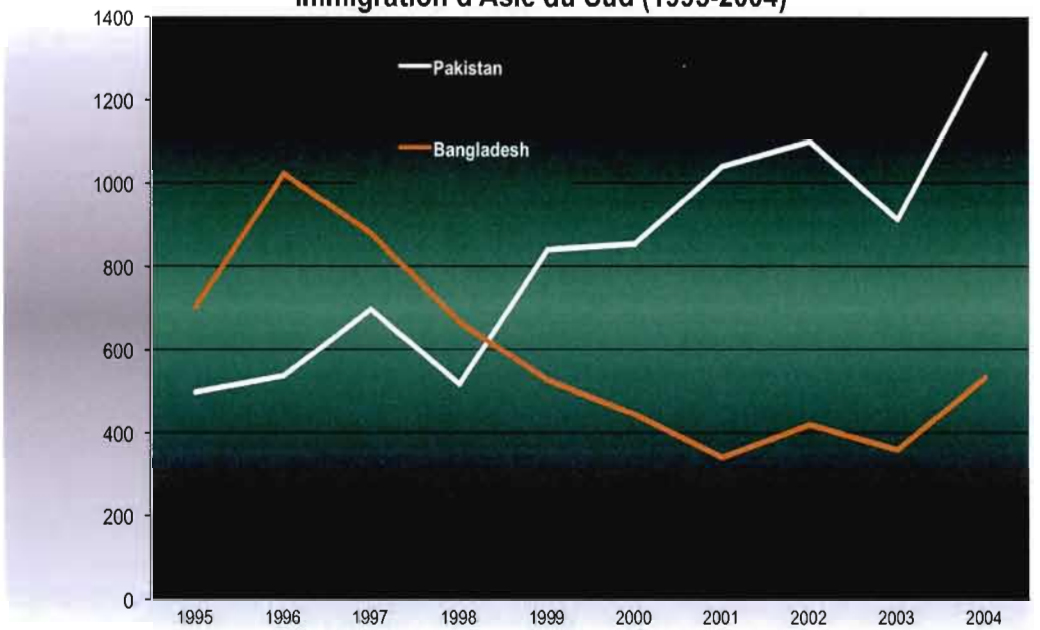
[608] Michèle Vatz Laaroussi, « Réfugiés musulmans en Estrie : histoires, stigmatisations et stratégies » dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 95-112.

[609] Statistique Canada, 2001, [Groupe ethnique] afghan, tableau 97F0010XCB2001040.

techniciens, ce qui les pousse vers les pays du Golfe, la Grande-Bretagne et l'Amérique du Nord[610].

Au Québec, nombreux sont les immigrants qui faisaient partie de l'élite socioéconomique des centres urbains du Pakistan. La majorité d'entre eux sont des professionnels. Certains migrants ont obtenu le statut de réfugié pour des motifs politiques (notamment les membres du Parti du peuple pakistanais de Benazir Bhutto[611]) ou religieux (ismaïlis, chiites duodécimains, ahmadis). Le courant migratoire des ahmadis des années 1990 est encore plus fort que par le passé[612]. La proportion de réfugiés dans l'immigration varie selon les années et les gouvernements pakistanais en place.

Figure 4
Immigration d'Asie du Sud (1995-2004)



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Pakistan	497	536	697	516	840	854	1 040	1 099	912	1 310
Bangladesh	704	1 022	879	666	526	444	341	419	359	532

[610] Jean-Luc Racine, « Pakistan » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 433-439. Voir note n° 526.
[611] Première femme à se trouver à la tête d'un gouvernement pakistanais en 1988.
[612] Selon l'évaluation de Nasir Mahmoodi Butt.

De centaines en centaines, les admissions au Québec sont en hausse constante pour finalement atteindre, à partir de l'an 2001, le cap relativement élevé des 1 000 admissions par année (voir figure 4). En 2001, sept immigrants sur dix (71,3 %) se sont installés au Québec durant la décennie. Les deux tiers exactement des membres de la communauté pakistanaise sont des immigrants[613].

Tableau 7
Immigrés pakistanais et bangladais, immigrés du Pakistan et du Bangladesh
(données rétrospectives, 2001)

	Immigrants					Résidents
	av. 1961	1961-1970	1971-1980	1981-1990	1991-2001	
Natifs du Pakistan	30	360	825	690	4 740	1 185
Pakistanais (1)	20	265	705	525	3 760	70
Natifs du Bangladesh	0	20	145	775	4 275	320
Bangladais (2)	0	0	70	365	2 330	0
Natifs des deux pays	30	380	970	1 465	9 015	
Musulmans nés en Asie du Sud (3)	25	390	995	1 450	8 610	

(1) Il manque au nombre les recensés qui s'identifient exclusivement comme « Pendjabis ».
(2) Il manque au nombre les recensés qui s'identifient exclusivement comme « Bengalais».
(3) Immigrés musulmans nés en Asie du Sud.
Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0010XCB2001040; 97F0009XCB01002.

1.5.5.2 Bangladesh

Après le boum spectaculaire de l'année 1996 où le Québec accueille plus de 1 000 natifs du Bangladesh, l'immigration de ce pays ne cesse de décliner d'année en année bien qu'elle demeure relativement importante (voir figure 4, page précédente). Huit Bangladais sur dix (84,1 %) installés au Québec en 2001 sont arrivés dans les dix

[613] Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

dernières années[614]. La vague migratoire des années 1990 est davantage le fait des *chotolok*, ces gens moins instruits issus des classes plus basses, de sorte qu'ils éprouvent beaucoup plus de difficultés à s'insérer dans le monde du travail québécois que les représentants des autres classes sociales bangladaises.

1.5.5.3 Inde

Bien que le nombre de musulmans d'origine indienne soit fort imposant en soi, il est très difficile d'établir dans quelle proportion ceux-ci proviennent vraiment de l'Inde. C'est que ni les données sur l'origine ethnique ni les données sur l'Inde (en tant que pays de naissance) ne nous sont de quelque utilité pour cerner ce que peut être l'immigration musulmane directement issue de l'Inde. Toutefois, des recoupements de données permettent de découvrir que les musulmans nés en Inde occupent une position très minoritaire au sein de la population immigrante indienne. À partir du croisement de plusieurs variables, on peut établir avec une assez bonne assurance — et contrairement à ce que beaucoup de milieux musulmans croient — que l'immigration musulmane de l'Inde a toujours été très marginale au Québec et ce, depuis les années 1950 jusqu'aux années 1990. Comme le font bien voir les données rétrospectives du tableau 7 à la page précédente, on pouvait alors à peine parler de l'arrivée de quelques familles par décennie[615].

---

[614] Statistique Canada, 2001, [Groupe ethnique] bangladeshi, tableau 97F0010XCB2001040.

[615] Le tableau 7 montre que jusqu'en 1991 le nombre d'immigrés musulmans nés en Asie du Sud a toujours suivi de près le nombre d'immigrés nés au Pakistan et au Bangladesh (même si tous les immigrés de ces deux pays ne sont pas tous musulmans). Le changement qui se produit dans la période 1991-2001 indique qu'un nombre plus important d'immigrés musulmans nés en Asie méridionale sont nés ailleurs qu'au Pakistan ou au Bangladesh : en l'occurrence en Inde (et dans une faible mesure au Sri Lanka). Ce genre de recoupements permet de peaufiner les chiffres de divers ensembles ethnoreligieux.

Dans les années 1991-2001, le rythme s'accélère de telle sorte qu'au terme de cette dernière période, le nombre d'immigrants de l'Inde de religion musulmane s'élève à plusieurs centaines. L'immigration indienne des années 1990 est surtout de type économique. Les immigrés sri-lankais de foi musulmane sont au moins une centaine.

1.5.6 Afrique subsaharienne[616]

Le tableau 8 (voir page 407) donne une idée du développement que connaît l'immigration des pays d'Afrique noire les plus marqués par l'islam pendant les années 1991-2001. On parle ici des pays dont la population compte au moins 30 % de musulmans. Évidemment, ce tableau ne rend pas compte de toute la réalité africaine québécoise étant donné que le Ghana, le Cameroun, le Rwanda, le Burundi, la République démocratique du Congo et Madagascar ne figurent pas dans ledit tableau alors que l'on dénombre au Québec en 2001 un millier ou plus de leurs ressortissants respectifs. On aura deviné que les communautés issues de ces derniers pays sont fortement christianisées. Cependant, à cause du poids démographique de ces dernières, celles-ci sont susceptibles de compter malgré tout en leurs rangs plus de musulmans que l'on peut en dénombrer dans les communautés très majoritairement musulmanes, mais de taille réduite.

Pour l'heure, il est très difficile de dire si cela a quelque lien, même indirect, mais on ne peut pas s'empêcher de remarquer que l'immigration en provenance de l'Afrique noire coïncide avec le mouvement de transition vers la démocratie assortie du multipartisme que connaissent plusieurs de ces pays d'où sont originaires maints immigrants musulmans. On peut penser à la Guinée, au Niger, à la Côte-d'Ivoire (1990), au Burkina Faso (1991) et au Ghana (1992).

---

[616] Voir Philippe Leymarie et Thierry Perret, *Les 100 clés de l'Afrique*, coll. « Grand pluriel », Paris, Hachette Littératures, 2006, p. 341-344 (question des migrations), p. 397-400 (question des réfugiés).

En raison du poids démographique des Indiens — ainsi que, dans une moindre mesure, des colons français, britanniques et portugais sans oublier les commerçants arabes — dans les statistiques migratoires de certains pays du continent noir, il n'est guère aisé d'établir une périodisation des courants migratoires des autochtones africains et à plus forte raison celui des seuls musulmans. Parmi les immigrants musulmans nés en Afrique orientale, les Indiens sont même plus nombreux que les Négro-Africains jusqu'au milieu des années 1980. Le recoupement de diverses variables des recensements de 1991[617] et de 2001[618] permet quand même de discerner les grandes tendances de l'immigration négro-africaine.

1.5.6.1 Afrique occidentale

Si les contingents sénégalais et maliens commencent à se faire sentir dans les années 1980, l'immigration africaine est un phénomène qui appartient vraiment aux décennies 1990 et au-delà. Bien que cet apport soit encore relativement modeste, les chiffres explosent (voir tableau 8, page 407) en particulier dans le cas des Sénégalais, des Maliens, des Guinéens et des Ivoiriens (ces derniers comptant beaucoup moins de musulmans en leurs rangs).

Dans les années 1990, les problèmes économiques, les perturbations climatiques, l'agitation sociale et la rébellion en Casamance éprouvent le Sénégal, ce qui se traduit en termes de chômage. Les années où Oumar Konaré est au pouvoir au Mali (1992-2002) sont celles d'une assez grande instabilité sociale[619]. Alimentée par cette situation, l'émigration sénégalaise qui atteint le Québec peut être considérée comme

---

[617] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 189-190. Voir note n° 493.

[618] Les données présentées de façon rétrospective touchant les appartenances religieuses, les pays de naissance et les groupes ethniques sont fort utiles pour réaliser une telle esquisse. Il reste qu'il faudra procéder à l'élaboration de compilations statistiques spéciales si l'on veut réellement comprendre l'immigration négro-africaine.

[619] Voir Philippe Leymarie et Thierry Perret, *op. cit.*, note n° 616, p. 426-440 (Sénégal), p. 308-311 (Mali).

un exode de cerveaux, tant les gradués universitaires sont nombreux[620]. Depuis 1997, en même temps que plafonnent les admissions d'immigrants en provenance du Mali, le nombre des immigrants du Sénégal et de la Guinée ne cesse d'augmenter pour approcher les 250 individus en 2004 (voir figure 5, page 409)[621].

Plusieurs colonies africaines en bonne partie musulmanes comptent en leurs rangs un grand nombre d'étudiants venus fréquenter les universités québécoises (Québec, Montréal, Sherbrooke), ce qui explique la part très élevée (16,8 %) de résidents non permanents parmi les Sénégalais[622].

En 1991, le nombre de musulmans provenant de l'Afrique occidentale francophone peut être estimé à un demi-millier environ. En 2001, les immigrants sont plus de 2 000, ce qui doit nous amener à 3 000 en ajoutant les résidents permanents et les enfants nés au Québec.

---

[620] Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population d'origine ethnique sénégalaise, recensée au Québec en 2001*, Sainte-Foy, 2005, page 7.

[621] Les traits continus de la figure 5 de la page 409 sont associés à des pays à majorité musulmane. Les traits tiretés désignent des pays où les musulmans sont minoritaires.

[622] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique sénégalaise, recensée au Québec en 2001*, page 3. Voir note n° 620. C'est le cas aussi des Guinéens, des Nigérians et des Ivoiriens parmi lesquels les musulmans sont majoritaires.

Tableau 8
Immigrants et résidents non permanents de l'Afrique noire
(1991-2001)

Proportion de musulmans dans les pays d'origine (1)		Immigrants		Mouvances[623] entre 1991 et 2001			RNP* 2001 (4)	Total 2001 (5)
		1991	2001	Arrivées	Départs	Bilan		
Afrique occidentale								
Sénégal* (2)	90 %	380	1 075	830	135	+695	340	1 415
Gambie*	85 %	10	40	40	10	+30	0	40
Mali*	80 %	65	480	340	?	+?	145	625
Niger*	88 %	45	90	90	45	+45	55	145
Tchad	44 %	90	250	190	30	+160	135	385
Guinée*	69 %	100	815	640	?	+?	280	1 095
Guinée-Bissau	38 %	10	10	10	10	0	0	10
Sierra Leone	39 %	50	85	75	40	+35	25	110
Côte-d'Ivoire	24 %	400	955	720	165	+555	340	1 295
Burkina Faso	43 %	20	155	105	?	+?	80	235
Nigeria	45 %	220	510	320	30	+290	290	800
Corne de l'Afrique								
Éthiopie	31 %	695	655	355	300	+140	60	715
Érythrée* (3)			180	85			0	180
Djibouti*	91 %	0	10	10		+10	35	45
Somalie*	99 %	295	610	510	195	+315	75	685
Afrique orientale								
Tanzanie	33 %	325	490	215	50	+165	45	535
Comores	99 %	25	10	10	25	-25	10	20

Sources : Statistique Canada, 1991, tableau 2, catalogue 93-316;
2001, tableau 97F0009XCB01002.
(1) Pays dont la population compte au moins 30 % de musulmans.
(2) Les pays où l'islam est majoritaire sont accompagnés d'un astérisque (*).
(3) Pays indépendant en 1993.
(4) Résidents non permanents vivant au Québec en 2001.
(5) Immigrants et résidents permanents vivant au Québec en 2001.

[623] Les nombres des départs sont obtenus par calculs. Ils sont susceptibles d'être légèrement plus élevés. On remarque que le nombre d'immigrants présents en 2001 est dans certains cas (Mali, Guinée, Burkina Faso, etc.) plus haut que le nombre d'immigrants présents en 1991 auxquels on additionne les arrivées dans l'intervalle. Selon toute vraisemblance, il s'agirait de résidents

1.5.6.2 Corne de l'Afrique[624]

À partir de 1989, des groupes militaires entrent en lutte pour l'indépendance de l'Érythrée, à majorité musulmane, contre l'État éthiopien, à majorité chrétienne, avant de parvenir à la victoire en 1993. Au Québec, entre 1991 et 2001, la progression démographique des communautés originaires de l'Éthiopie et de l'Érythrée est lente en même temps que la population est assez instable car les 355 arrivées enregistrées pendant la période comblent à peine les 300 départs (voir tableau 8, page précédente).

À partir de 1991, la Somalie est ravagée par la guerre de clans, ce qui provoque l'année suivante l'intervention de l'armée américaine à laquelle succèderont les troupes onusiennes en 1993. Au Québec, entre 1991 et 2001, la population somalienne double, tout en étant, elle aussi, assez fluide (voir tableau 8). En 2001, 64,5 % des Somaliens sont des immigrants et 81,8 % de ces derniers ont trouvé refuge au Québec dans les dix ans précédents[625]. Le mince flux migratoire somalien s'essouffle une fois passé 2001 (voir figure 5, page suivante).

1.5.6.3 Afrique subsaharienne : globalement

En 1991, la population musulmane subsaharienne autochtone doit rassembler entre 1 600 et 1 800 personnes. Dix ans plus tard, elle se situe entre 5 500 et 6 000 individus (voir 4.6.1.3). Ce sont encore de petits nombres à comparer aux autres grandes régions du monde musulman, mais la dynamique est sur une lancée.

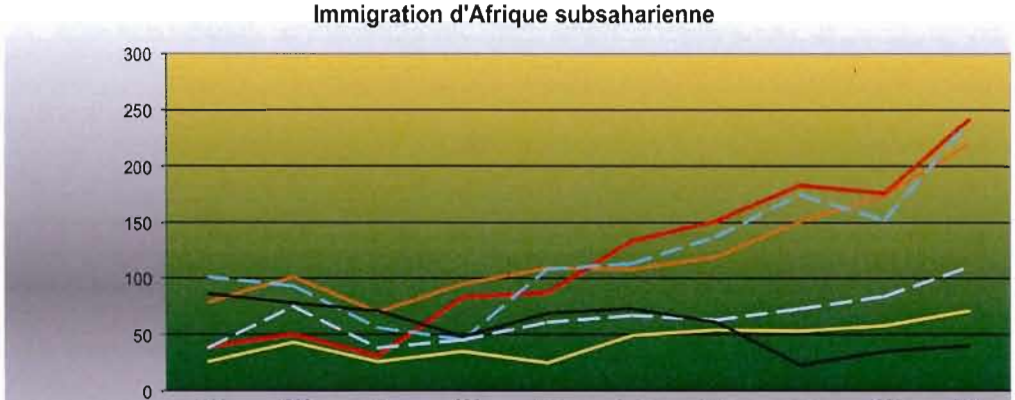
---

permanents présents au Québec en 1991 qui sont devenus immigrants avant le recensement de 2001. Ils n'ont donc pas été comptabilisés parmi les « arrivées » enregistrées entre 1991 et 2001.

[624] Voir Philippe Leymarie et Thierry Perret, *op. cit.*, note n° 616, p. 192-194, 202-205 et 440-443.

[625] Statistique Canada, 2001, [Groupe ethnique] somalien, tableau 97F0010XCB2001040.

Figure 5
Immigration d'Afrique subsaharienne



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Sénégal	79	101	70	95	109	108	119	151	174	220
Mali	26	43	26	35	25	49	54	53	58	71
Guinée	39	50	31	83	87	133	151	183	176	241
Côte-d'Ivoire	101	93	56	45	108	113	137	175	152	239
Nigeria	38	75	38	45	61	67	63	73	84	110
Somalie	86	78	71	48	69	73	61	23	35	40

1.5.7 Europe des Balkans

À partir de 1991, l'ancienne fédération de Yougoslavie se dissout pour donner naissance à plusieurs nouveaux pays sur fond de conflits armés opposant Serbes orthodoxes, Croates catholiques et Bosniaques musulmans.

1.5.7.1 Bosnie-Herzégovine

Après la proclamation de son indépendance en 1992, la Bosnie-Herzégovine est ravagée par une guerre civile qui sévit jusqu'en 1995. Les armées bosniaque, croate et serbe se disputent le territoire de la nouvelle république. L'armée serbe mène quelques opérations d'« épuration ethnique » qui désavantagent considérablement la territorialisation des Bosniaques musulmans. Cette guerre se solde par 100 000 morts et 2,8 millions de personnes déplacées.

Vingt familles bosniaques (musulmanes) trouvent refuge au Québec en 1993, ce qui ouvre un fort mouvement migratoire[626] où l'on atteint les 900 admissions deux ans plus tard (voir figure 6, page suivante). Par la suite, le Québec accueille encore un demi-millier de personnes par année jusqu'en 1999. Ce courant migratoire s'achève après 2001.

Au total, plus de 1 600 Bosniaques, dont certains sont passés par les camps d'internement, ont trouvé refuge au Québec entre 1991 et 2001[627]. En 2001, neuf immigrants « bosniaques »[628] sur dix (93,0 %), pas tous musulmans, sont parvenus au Québec au cours de la période. Dans la communauté bosniaque, la part des immigrés se montre fort élevée en atteignant les 85,5 %.

1.5.7.2 Yougoslavie (ou Serbie-Monténégro)

La nouvelle Yougoslavie, dans sa nouvelle configuration géopolitique, se compose d'une forte majorité de Serbes orthodoxes. Dans les années 1998-1999, des troubles éclatent dans la province du Kosovo, très majoritairement peuplée de Kosovars de culture albanaise et de religion musulmane[629].

Le Québec reçoit autour de 1 000 immigrants de Yougoslavie par année jusqu'en 1997 (voir figure 6, page suivante), mais ces immigrés ne sont probablement pas des Kosovars, qui ont davantage été éprouvés dans les années 1998-2001. L'accueil de réfugiés est attesté en 1999, ceux-ci établissant domicile à Montréal ou à Sherbrooke. Plusieurs vont repartir pour le Kosovo dès la fin des bombardements de l'OTAN[630].

---

[626] Selon l'estimation d'un des membres de la communauté.

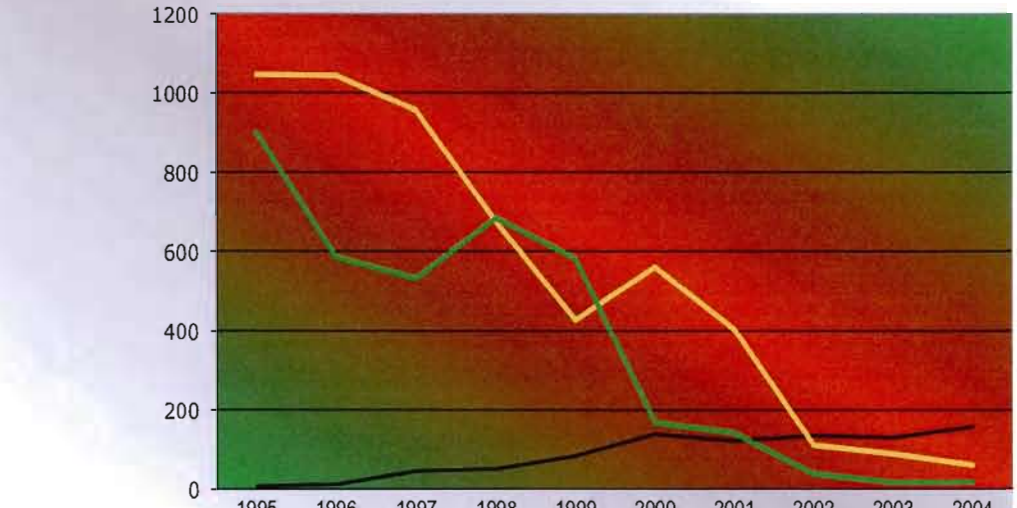
[627] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique bosniaque, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

[628] Encore une fois, il faut distinguer les immigrants nés en Bosnie-Herzégovine et ceux qui s'identifient comme « Bosniaques », les immigrants de ce pays pouvant appartenir à d'autres ethnies.

[629] Les Kosovars sont des membres de l'ethnie albanaise vivant en Serbie.

[630] Michèle Vatz Laaroussi, *op. cit.*, note n° 608, p. 95-112.

Figure 6
Immigration des Balkans (1995-2004)



	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Albanie	7	12	45	51	84	139	122	135	130	157
Yougoslavie	1045	1043	956	674	426	560	403	111	89	61
Bosnie-Herzégovine	900	585	531	684	580	167	141	38	17	18

1.5.7.3 Albanie

À peine les courants migratoires bosniaques et yougoslaves sont-ils, à toutes fins utiles, achevés qu'ils sont relayés par celui, plus modeste, de l'Albanie voisine (voir figure 6)[631]. La barre des 100 admissions par année est franchie avec le nouveau millénaire. Depuis 2002, le courant albanais dépasse les deux autres provenances. L'immigration albanaise est l'une des plus récentes parmi les immigrations musulmanes : en 2001, les trois quarts (75,5 %) des immigrants albanais sont arrivés pendant le seul quinquennat 1996-2001, ce qui est un laps de temps extrêmement serré[632].

---

[631] Après des générations de régime communiste, les athées sont très nombreux en Albanie, mais les deux tiers de la population pratiquent l'islam.

[632] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique albanaise, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

1.5.7.4 Globalement

En somme, le bouleversement géopolitique engendré par la dissolution du Pacte de Varsovie et l'éclatement de la Yougoslavie, au-delà des contentieux ethniques, a posé la question des minorités musulmanes dans les Balkans, de l'ex-Yougoslavie jusqu'en Bulgarie, de même qu'en Roumanie et en Moldavie[633]. Cet état de choses motive des départs plus ou moins nombreux selon les contextes. En revanche, les musulmans finissent par assurer leurs positions en Bosnie et en Albanie où ils sont majoritaires.

1.5.8 Immigration musulmane : les dernières grandes tendances

Dans les années 2000-2004, le Maroc s'est haussé au premier rang des pays de naissance des immigrants masculins. C'est dire que 9,4 % de tous les hommes qui ont immigré au Québec proviennent de ce pays. Le même pays glisse au troisième rang chez les femmes : 7,2 % de toutes les femmes immigrées au Québec durant la période sont nées au Maroc. L'Algérie est le quatrième pays de provenance des femmes (6,8 %) et le troisième pour les hommes (8,5 %). Le tableau 9 (voir page suivante) fait voir que cinq des quinze principaux pays d'immigration pour la période 2000-2004 sont à majorité musulmane. Parmi ces cinq pays, quatre font partie du monde arabe.

Depuis 2004, l'immigration de l'ensemble des pays arabes est en progression. En 2006, l'Algérie se hausse au premier rang des pays de provenance des immigrants avec 4 597 entrées. Elle est suivie de la France (3 236) et du Maroc (3 031)[634].

---

[633] Les Gagaouzes vont même penser un moment à une République détachée de la Moldavie.

[634] Suivent la Chine (2 433) et la Roumanie (2 028). Source : Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, direction de la planification stratégique, *Tableaux sur l'immigration au Québec, 2002-2006*, tableau 10a, « Immigrants admis au Québec selon le pays de naissance, 2002-2006 », p. 21-23.

Tableau 9
Immigrants admis au Québec selon les pays, par rang (pays à majorité musulmane, 2000-2004)

Pays	Total			Femmes			Hommes		
	Rang	N	%	R	N	%	R	N	%
Maroc	2	15 922	8,3	3	6 772	7,2	1	9 150	9,4
Algérie	4	14 662	7,7	4	6 381	6,8	3	8 281	8,5
Liban	8	5 973	3,1	8	2 767	2,9	8	3 206	3,3
Pakistan	10	5 215	2,7	10	2 319	2,5	10	2 896	3,0
Tunisie	15	2 924	1,5				11	2 022	2,1

Source : voir figure 2, page 380.

1.5.9 Conclusion

Après l'implosion de l'Union soviétique qui permet aux républiques d'Asie centrale et du Caucase de s'affranchir, tous les pays du monde musulman sont désormais mis à contribution dans l'immigration musulmane, certes à des degrés très inégaux.

Les initiatives du ministère de l'Immigration québécois favorisent l'immigration instruite, qualifiée et à l'aise en français, ce qui fait indirectement augmenter l'immigration musulmane. Le Québec renforce ses liens avec les pays du bassin méditerranéen arabe en même temps qu'il étend son réseau migratoire à l'Afrique noire. Ainsi, l'élargissement du nombre de pays à la source de l'immigration musulmane et l'intensification de cette dernière, en réponse à la politique québécoise en cette matière, stimulent fortement la progression démographique de la population musulmane depuis les années 1990 (voir figure 1b). On le devine, ces nouveaux tracés du réseau migratoire ne contribuent pas peu à modifier la structure ethnoculturelle de la communauté musulmane québécoise elle-même.

Chapitre 2
2001 : LA SÉDIMENTATION DES VAGUES MIGRATOIRES ET LA MONTÉE DES NATIFS DU CANADA

Introduction

La croissance démographique accélérée que connaît la population musulmane québécoise sous-tend la continuation et le renforcement des flux migratoires plus ou moins anciens ainsi que l'élargissement graduel des pays de provenance. Les données rétrospectives de 2001 (voir figure 1) montrent autant la progression générale de l'immigration musulmane d'Asie et d'Afrique que la variabilité de ces apports.

Figure 1
Immigrants musulmans d'Afrique, d'Asie occidentale et d'Asie méridionale
(Données rétrospectives, 2001)

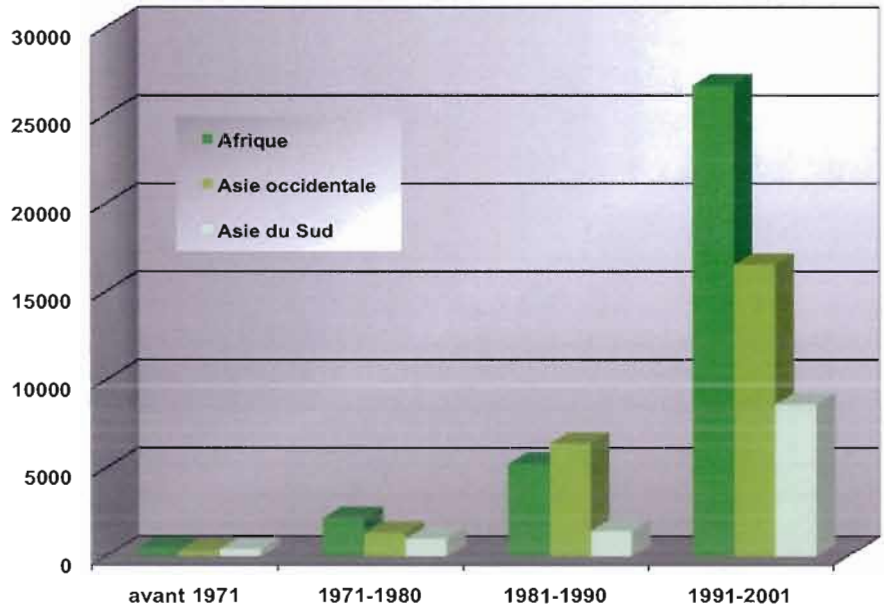
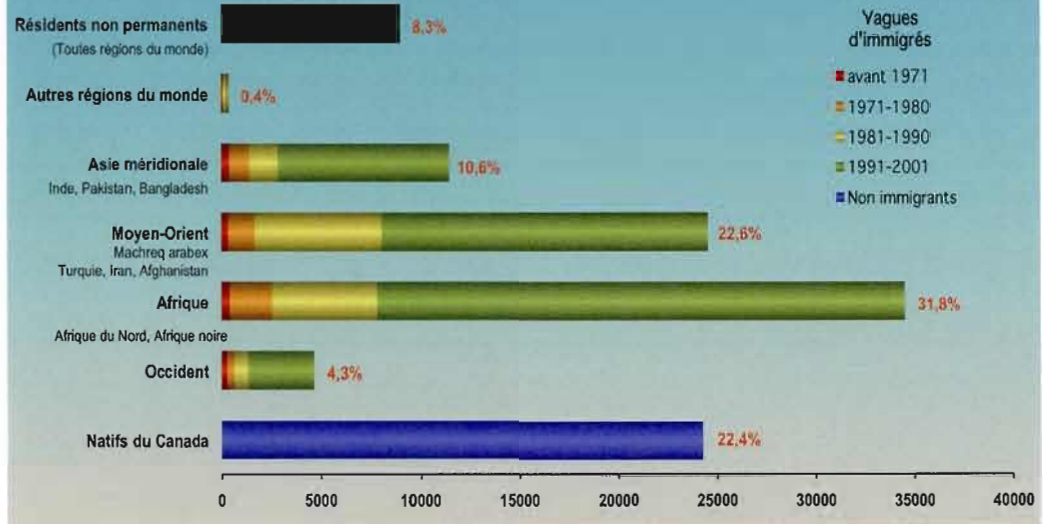


Figure 2

Les cohortes d'immigrants musulmans et les natifs du Canada (2001)



	Natifs du Canada	Occident	Afrique	Moyen-Orient	Asie méridionale	Autres régions du monde	Résidents non permanents
avant 1971		295	430	345	420	65	
1971-1980		360	2 165	1 355	995	65	
1981-1990		690	5 240	6 380	1 450	75	
1991-2001		3 330	26 715	16 515	8 610	200	
Non immigrants	24 320						9 020

Frédéric Castel 2003, Source: Statistique Canada, tableau 97F0009XCB01040

L'entremêlement des circuits et la succession des vagues migratoires engendrent des mutations périodiques de la communauté musulmane étant donné que les apports migratoires des divers pays varient d'une décennie à l'autre. Du coup, la composition ethnoculturelle de la communauté musulmane se modifie, certains groupes ethnoconfessionnels en supplantant ou en relayant d'autres. Au terme d'un demi-siècle d'une évolution démographique qui s'est construite en cascades, il est possible de voir comment se sont déployées les dynamiques historiques et comment se sont sédimentées les couches migratoires, le tout pour l'année 2001.

L'analyse du présent chapitre s'appuie presque entièrement sur les données rétrospectives synthétisées dans la figure 2 (page précédente)[635].

2.1 Les immigrants d'Asie méridionale

À peine un dixième (10,6 %) de la population musulmane du Québec est constituée d'immigrés issus du sous-continent indien. Dans la période 1981-1991, l'Asie méridionale contribue assez peu à l'immigration musulmane générale surtout si l'on compare avec l'Afrique et le Moyen-Orient qui sont alors en pleine lancée — impulsée il est vrai par d'importantes perturbations géopolitiques.

Les années 1991-2001 coïncident avec un changement de rythme migratoire spectaculaire : le Bangladesh et le Pakistan fournissent de notables contingents en même temps que s'ajoute la contribution maintenant plus substantielle de l'Inde. Les trois quarts des immigrants musulmans de l'Asie du Sud sont arrivés au Québec pendant ces mêmes années.

2.2 Les immigrants du Moyen-Orient et d'Asie occidentale

Un musulman québécois sur cinq (22,6 %) est originaire de l'Asie occidentale et du Moyen-Orient, ce qui correspond à 16 515 personnes. Dans la période 1981-1990,

---

[635] Cette figure présente des données rétrospectives en ce sens qu'elle donne une idée de la sédimentation démographique telle qu'elle se présente en 2001. La sédimentation démographique évoque cette succession de périodes migratoires qui s'accumulent, les couches démographiques récentes se superposant aux plus anciennes. La figure rend compte du nombre d'immigrés arrivés pendant une période donnée, mais dans la mesure où ils vivent toujours au Québec en l'an 2001. Depuis l'écoulement de ladite période, disons 1971-1981, certains immigrés ont pu repartir pour une autre destination ou décéder. Ainsi, plus on remonte dans le temps, plus il y a un léger décalage avec les réalités démographiques de l'époque. Cela n'enlève rien à la valeur de ces données qui illustrent fort bien les tendances lourdes. Le découpage géographique du monde de la figure n'est pas le nôtre. Statistique Canada devrait penser à raffiner sa vision en séparant, par exemple, les États du Machreq arabe du reste du Moyen-Orient tout en dissociant l'Afrique du Nord de l'Afrique subsaharienne.

à cause des grands mouvements de réfugiés libanais et iraniens, la cohorte proche et moyen-orientale domine l'immigration musulmane de la période à la hauteur de 46,1 %.

Il reste que les deux tiers des immigrants de cette partie du monde, installés au Québec en 2001, sont arrivés dans les années 1990, ce qui indique toute une accélération du rythme. En plus des courants migratoires libanais et iranien, qui restent forts, la Turquie est maintenant davantage mise à contribution ainsi que l'Afghanistan, à son tour secoué par la guerre.

2.3 Les immigrants d'Afrique

En 2001, 43,8 % des immigrants musulmans qui se sont installés au Québec pendant la période 1971-1980 sont originaires du continent noir. À l'époque l'Afrique devance largement les autres provenances, mais encore s'agit-il d'une nette majorité d'Indo-Africains. Dans la période subséquente, cette dernière immigration est relayée par celle des Arabo-Berbères.

La période 1991-2001 a fourni 26 725 immigrants provenant du continent africain (vivant toujours au Québec en 2001). Cette partie du monde a fourni davantage d'immigrants (24 595) pendant cette seule période que l'immigration du Proche et du Moyen-Orient, toutes périodes confondues. Cette croissance fait en sorte que, selon nos estimés, près de la moitié (48,2 %) de l'immigration musulmane de la période provient d'Afrique du Nord.

En 2001, les 34 550 immigrés du continent africain dominent au sein de la structure démographique de l'islam québécois : ceux-ci représentent 31,8 % de tous les musulmans québécois, immigrés ou non. C'est dire à quel point les Nord-Africains donnent maintenant leur marque à l'islam québécois. Les seuls immigrants de

l'Afrique du Nord doivent réunir près de 27 000 personnes, les autres étant des ressortissants de l'Afrique noire ou subsaharienne.

2.4 Les immigrants de l'Occident européen et américain

Les immigrants musulmans ne proviennent pas tous du monde musulman. Bon nombre sont nés dans des pays occidentaux, en particulier l'Europe. Le phénomène est plutôt récent puisque huit Européens musulmans sur dix ont immigré dans les années 1990. Parmi les 3 375 natifs de l'Europe, plus de 1 700 sont des autochtones des Balkans et islamisés de longue date. Le reste de l'immigration musulmane est représenté par les enfants des émigrés africains et asiatiques qui se sont établis dans les pays de l'Europe occidentale ou centrale. Les 715 musulmans nés en France[636] forment le plus fort contingent, essentiellement composé de Maghrébins. Seulement 220 musulmans sont nés au Royaume-Uni[637].

À l'autre bout de l'Occident, la majorité des 895 immigrants musulmans nés dans les Amériques sont des Indiens des Caraïbes. Les recoupements donnent à penser que les convertis sont majoritaires au sein des musulmans nés aux États-Unis.

En ajoutant aux jeunes natifs de l'Europe les frères et sœurs nés dans le pays des parents, les parents puis les étudiants et les travailleurs qui ont séjourné dans ces pays, on comprend que les musulmans qui ont quitté l'Europe occidentale pour le Québec sont beaucoup plus nombreux que ne le laisse montrer le chiffre sur les seuls natifs de l'Europe.

---

[636] *Portrait statistique de la population immigrée, née en France, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

[637] *Portrait statistique de la population immigrée, née en Grande-Bretagne, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

Tableau 1
Représentation ethnique des musulmans nés dans les pays de la migraspora
(2001)

Régions du monde	**Musulmans** (1)	**Origines ethniques** (2)				
		Arabes	Turcs	Iraniens	Afghans	Sud-Asia.
Etats-Unis	300	60		40		40
Amérique latine	275	25	50			200
Caraïbes	315	40				270
Grande-Bretagne	220	15	10	60		110
France	715	550		50		75
Europe occ. autre	300	?	100	110	30	60
Europe méridionale	1 790	25	60	20	10	0
Europe orientale	350	75	35		35	20
Afrique	34 545	—	300	60		1 300
Asie occidentale *	24 590	—	—	—	—	175
Asie du Sud	11 465	40	10	100	170	—
Asie orientale	135		20	10	10	30
Océanie	70	30	10			10
Total	**108 620**	**<1 000**	**±600**	**+400**	**±250**	**±1 300**

* et Moyen-Orient.
(1) Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0009XCB01040.
(2) Estimés *provisoires* de l'auteur basés sur des recoupements de divers tableaux (97F0010XCB01040, 97F0009XCB01040) et microdonnées de Statistique Canada.

2.5 Les résidents non permanents

En 2001, 9 000 résidents non permanents séjournent au Québec. Bien qu'ils forment une cohorte imposante le groupe n'en est pas moins extrêmement hétérogène. Dans le nombre, on compte plusieurs étrangers qui font leurs études dans les diverses universités. Certains sont des travailleurs dotés d'un permis de travail temporaire. Fuyant diverses situations de crise sociale ou les conflits politiques qui s'éternisent, bon nombre de réfugiés attendent de voir régulariser ou officialiser leur statut.

Plus de 4 000 sont originaires des pays arabes, dont plus de la moitié proviennent de l'Algérie et du Maroc. Le millier de personnes est franchi chez les natifs de l'Afrique de l'Ouest, de l'Asie du Sud et du Moyen-Orient.

2.6 Les natifs du Canada

La poussée continue et spectaculaire de l'immigration musulmane fait oublier le fait qu'un musulman québécois sur cinq est né au Canada. Le tiers des natifs du Canada sont des convertis ou des enfants nés de couples biculturels dont l'un des parents, plus souvent le père, est un immigrant musulman (voir chapitre 6).

2.7 Conclusion

La figure 2 de la page 415 illustre de façon assez saisissante l'évolution de l'immigration musulmane, surtout récente : on voit clairement, d'une part, l'impact de l'immigration qui s'est déployée pendant la décennie 1990 et, d'autre part, la montée en flèche de l'immigration arabe en général, et maghrébine en particulier, qui déclasse dorénavant les autres provenances. Cela n'empêche pas l'immigration de ces autres régions du monde de s'accroître.

Cela dit, la place considérable qu'occupent les natifs du Canada à l'intérieur de la structure démographique est probablement ce qui cause la plus grande surprise dans la mesure où le phénomène ne correspond pas à l'image que l'on peut se faire de l'islam au Québec.

Ainsi, la démographie musulmane québécoise présente-t-elle un caractère fort contrasté où se côtoient des résidents temporaires, pour une bonne part des étudiants universitaires (9 000), des immigrants de la première heure quoique peu nombreux (6 500)[638] et submergés par la cohorte des immigrants récents (55 300), en majorité maghrébins, et enfin, l'apport notable des natifs du Canada (24 300). Chacun de ces contingents démographiques n'en est pas moins hétérogène sur les plans ethnoculturel et confessionnel.

---

[638] Tous les immigrés arrivés avant 1981.

Ces dynamiques démographiques, qui s'accompagnent de diversification ethnique et confessionnelle, ne manquent pas de mettre au jour une hétérogénéité des intérêts, des sensibilités et des approches selon les divers sous-groupes comme cela peut se faire sentir au sein des nombreuses institutions communautaires confessionnelles, culturelles et sociales.

Chapitre 3
L'ÉVOLUTION RÉCENTE DU PLURALISME CONFESSIONNEL AU SEIN DES GROUPES ETHNIQUES ORIGINAIRES DU MONDE MUSULMAN

Introduction

Qu'un aussi grand nombre de pays soient mis à contribution dans l'immigration musulmane fait anticiper une variété ethnoculturelle encore plus grande au sein de la majorité des contingents nationaux. La simple addition mathématique du nombre de membres des groupes ethniques ou nationaux originaires du monde musulman ne peut correctement donner une idée de ce que peut être la composition ethnique de la population musulmane québécoise étant donné que chacun de ces groupes ne peut être composé d'une totalité de musulmans[639].

Comme la plupart des groupes ethniques et nationaux sont partagés entre la foi musulmane et d'autres appartenances religieuses, il importe maintenant de mesurer cette diversité confessionnelle afin de cerner les réalités ethnoreligieuses. Ce pluralisme confessionnel apparaît plus fortement chez les Arabes, les Indiens et les Africains du sud du Sahara de sorte que nous examinerons la situation des divers groupes apparentés, à l'exception des Africains, pour des raisons méthodologiques[640].

---

[639] L'énoncé paraît tenir du truisme, mais on ne saurait trop le répéter. Il n'est même pas rare de rencontrer ce type d'erreur au sein même des associations ethnoreligieuses. Avant de disposer des données sur les affiliations religieuses du recensement de 2001, plusieurs responsables religieux, en toute bonne foi — ce ne sont ni des démographes ni des religiologues —, se sont contentés d'additionner les effectifs des groupes ethniques compris comme musulmans tels les Arabes, les Iraniens, les Pakistanais et les autres. De la sorte, on ne pouvait qu'atteindre des chiffres littéralement insensés, ce qui n'a pas empêché les medias, eux aussi en toute bonne foi, de véhiculer ces estimés d'autant plus crédibles qu'ils provenaient des « milieux concernés ».

[640] La structure des données croisant les variables sur la religion et l'origine ethnique se montre à la fois trop problématique et trop lacunaire, surtout si l'on veut comparer différentes périodes.

Nous nous pencherons sur l'évolution de la diversification professionnelle qui s'est produite entre les recensements de 1981 et 2001.

Tableau I
Part de musulmans par groupe ethnique (2001)

Origines ethniques	Total		Origines Uniques		Origines multiples	
	N	%	N	%	N	%
Marocains	11 190	63,8	9 495	82,7	1 690	27,8
Algériens	11 385	84,1	9 210	90,6	2 170	64,2
Berbères*	3 565	78,8	—	—	—	—
Tunisiens*	3 585	83,0	—	—	—	—
Égyptiens	2 185	14,5	1 560	18,0	625	9,8
Palestiniens	2 005	64,0	1 640	78,8	365	34,6
Libanais	11 100	22,7	9 685	27,1	1 410	10,7
Syriens	1 655	15,8	1 265	21,3	390	8,7
Irakiens	1 420	62,4	1 200	80,8	220	28,0
Arabes n. i. a. (1)	10 050	75,0	7 590	77,7	2 460	67,7
Turcs	3 290	58,0	2 675	77,4	610	27,5
Iraniens	6 850	71,8	6 015	79,7	830	41,8
Afghans	3 205	96,7	3 055	98,4	150	73,2
Pakistanais	6 980	87,4	5 655	92,6	1 330	70,6
Pendjabis*	350	16,1	—	—	—	—
Indiens	5 755	19,9	4 575	17,1	1 185	15,9
Bangladais	3 045	82,7	2 850	85,1	200	60,6
Sénégalais*	950	70,9	—	—	—	—
Somaliens	995	93,9	965	99,0	25	31,3
Albanais*	470	37,6	—	—	—	—
Bosniaques*	1 095	62,2	1 065	68,7	25	11,6

(1) « Arabes non inclus ailleurs »: autres origines que celles précédemment listées. Note : les groupes précédents sont tous originaires du monde arabe.
Sources : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040; divers *Portraits statistiques* spécifiques (*), 2005, (voir note infra. n° 60); pourcentages de l'auteur.

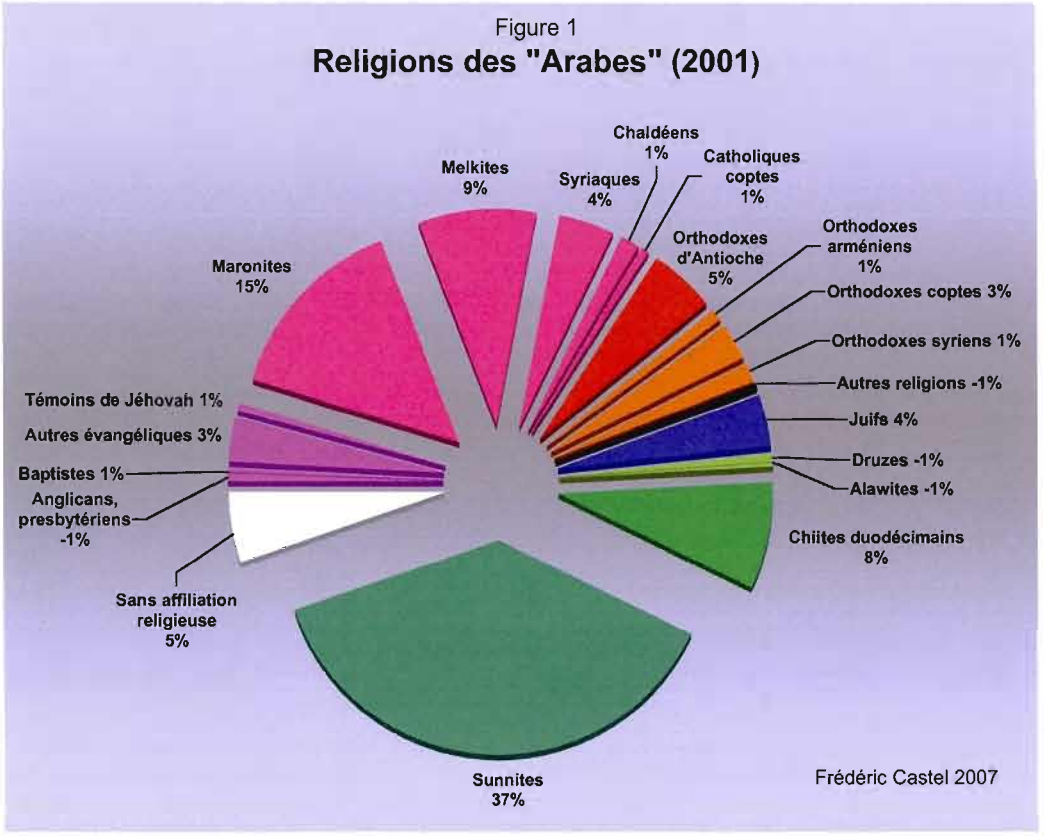
Le tableau 1 donne déjà un premier aperçu de cette diversité confessionnelle qui colore différemment les groupes ethniques ou nationaux en 2001 dans la mesure où la part des musulmans peut énormément varier d'un groupe ethnonational à l'autre. Déjà sommes-nous en mesure de dire que cette diversité ne correspond pas

nécessairement au modèle qui prévaut dans les pays d'origine. L'islam est la religion de la majorité des membres des groupes ethnonationaux listés à l'exception de certains groupes arabophones (Égyptiens, Syriens, Libanais), sud-asiatiques (Pendjabis, Indiens) ou européen (Albanais). Il reste maintenant à dégager les tendances sous-tendant l'évolution de la répartition confessionnelle de certains groupes ethnonationaux qui se sont produites entre 1981 et 2001.

3.1 Arabes = musulmans?

L'amalgame entre Arabes et musulmans est coutumier. D'aucuns, souvent par le biais de l'expérience personnelle, sont au courant que certains groupes arabes, notamment les Libanais, sont en partie chrétiens, mais sans plus. Les innombrables problèmes qu'il y a à traiter les diverses identités arabes auxquels s'ajoute le problème du dénombrement des effectifs de la kyrielle d'Églises chrétiennes orientales font en sorte qu'il est extrêmement difficile de mesurer avec une relative assurance la diversité confessionnelle qui traverse les groupes arabes. Hormis les multiples recoupements, retranchements, ajouts et déductions que nous avons dû faire à partir des chiffres de Statistique Canada, nous avons aussi cherché à recueillir des chiffres auprès des institutions confessionnelles non répertoriées par Statistique Canada afin de restituer l'image la plus juste et la plus détaillée de la réalité arabe québécoise prise dans son ensemble, image qui est rendue par la figure 1 à la page suivante[641].

[641] L'auteur s'est d'abord basé sur les données du tableau 97F0010XCB01040 de Statistique Canada ainsi que sur celles du *Portrait statistique de la population d'origine ethnique arabe, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 4. Ces données ont permis d'établir la part des chrétiens catholiques, orthodoxes et protestants et la part globale des musulmans. En l'absence de données sur les effectifs de telle ou telle confession chrétienne ou musulmane, on a complété/précisé le tableau par les chiffres avancés par les porte-parole des groupes en question (nombre de fidèles, de familles, et estimés dans quelques cas). Le départage sunnisme/chiisme est notre estimation basée sur les évaluations assez vraisemblables de membres de communautés nationales pluriconfessionnelles (voir les points 4.1.4.3 (page 472) et 4.1.4.5 (pages 475), le tableau 6, p. 438. La marge d'erreur globale est basse puisque presque tous les autres groupes nationaux sont sunnites à plus de 99 % dans les pays d'origine.



Sources : estimés provisoires de l'auteur. Voir note de bas de page.

À partir des résultats exposés par cette figure, force est de prendre acte de la singulière diversité qui traverse cette population et que l'épithète d'« Arabes » ne laisserait certainement pas deviner a priori[642].

[642]Sont incluses toutes les personnes qui s'identifient comme « Arabes », « Berbères » ou à l'une ou l'autre de la vingtaine d'identités nationales du monde arabe. Exceptionnellement, nous n'avons pas retranché de l'ensemble les membres des groupes ethniques allogènes (dans le contexte), en l'occurrence juif et arménien (qui se sont identifiés, au moins partiellement, comme « Marocains », « Libanais » et autres), pour faire état du maximum de diversité confessionnelle qui peut se cacher derrière l'ensemble des vocables dits arabes. Défalquer de la population soit disant arabe les Arméniens et les Juifs aurait été justifié par le fait que les effectifs en cause ne correpondent pas au nombre d'individus nés dans le monde arabe car plusieurs autres se sont justement identifiés comme « Arménien » ou « Juif ». Sur les 5 620 Juifs concernés par la figure, 4 485 sont Maghrébins.

3.2 Les Arabes du Machreq

3.2.1 Les Machrequins en général

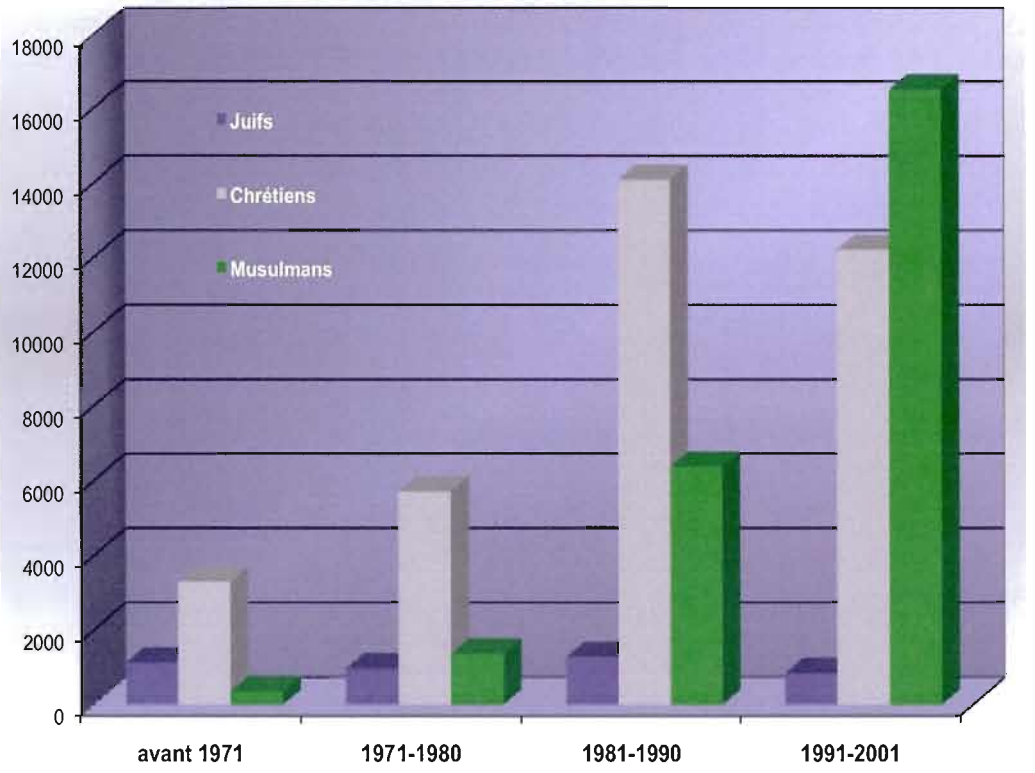
Contrairement à l'idée que l'on pourrait s'en faire, l'immigration des pays du Machreq, ou plus précisément du Levant, est depuis longtemps marquée, pour ne pas dire dominée, par l'apport chrétien. Même si le Liban (depuis quelques décennies), la Syrie, l'Irak et l'Égypte sont des pays où l'islam est la religion de la majorité de la population, les contingents d'immigrants de foi musulmane sont tous minoritaires au sein des mouvements migratoires qui partent de ces pays pour aboutir au Québec.

Il est possible que cette hyperminorisation des musulmans au sein des diverses cohortes nationales soit exagérée par le fait que les chrétiens paraissent plus enclins à s'identifier uniquement comme « Syriens », « Libanais » ou « Égyptiens » alors que les musulmans seraient davantage enclins à s'identifier comme des « Arabes » en plus ou à la place des identités proprement nationales. Par conséquent, les recensés qui s'identifient exclusivement comme des « Arabes » s'excluent — sans le savoir — du nombre des « Syriens », des « Libanais » ou des « Égyptiens », ce qui ne peut que créer une distorsion dans la répartition des confessions.

Il reste assuré que l'immigration d'Asie occidentale et du Moyen-Orient — pour utiliser un découpage géographique discutable de Statistique Canada — a toujours été très majoritairement chrétienne jusqu'à la décennie 1990. L'immigration musulmane explose par la suite en même temps que l'immigration chrétienne diminue quelque peu (voir figure 2 à la page suivante)[643].

[643] La figure 2 comprend des pays qui ne font pas partie du monde arabe (Turquie, Afghanistan, Iran) en même temps qu'elle exclut l'Égypte (comprise dans les données de la figure 3 de la page 436). Si l'on retranchait la Turquie, l'Afghanistan et l'Iran de ladite figure, le nombre de chrétiens et de musulmans tendrait à s'égaliser.

Figure 2
Immigrants juifs, chrétiens et musulmans d'Asie occidentale et du Moyen-Orient
(Données rétrospectives, 2001)



Source: *Statistique Canada,tableau* 97F0009XCB01040

Ces changements dans les rythmes migratoires font en sorte que, d'une décennie à l'autre, la part des musulmans s'accroît au sein des groupes arabes du Machreq. Contrairement au modèle bouddhiste, où la « christianisation » des gens d'origine extrême-orientale (immigrants ou non) tient aux conversions, l'apparente « islamisation » des populations originaires du Machreq (voir tableau 2, page suivante) ne s'explique que par l'émergence et le développement de nouveaux courants migratoires qui mettent maintenant à contribution des régions proprement musulmanes des pays du Proche-Orient. Voyons maintenant au cas par cas.

Tableau 2
Part des musulmans parmi les Arabes du Machreq (1981-2001)

Groupes	1981		1991			2001			
	Origines ethniques (1)		Origines ethniques (2)			Origines ethniques			
			Uniques		Multiples	Uniques		Multiples	
	N	%	N	%	N*	N	%	N	%
Libanais			6 715	21,3	[1 300]	9 685	27,1	1 410	10,7
Syriens	<530	7,3	795	17,5	[1 100]	1 265	21,3	390	8,6
Palestiniens	<2 620	36,9	585	64,3	[900]	1 640	78,8	365	34,6
Égyptiens	<1 155	20,5	1 160	12,6	[1 600]	1 560	18,0	625	9,8

(1) Source : Norma Salem, « La communauté arabophone du Québec », *Forces*, n° 73, 1986, p.71. Les chiffres de cette colonne sont précisément ceux des religions « autres » que chrétiennes et juive.
(2) N*= Estimés de l'auteur entre les crochets.

3.2.2 Les Libanais

Le Liban ne dispose pas de statistiques officielles sur les communautés confessionnelles dont 17 ont un statut officiel. Dans ce contexte, qui s'est compliqué par des années de conflits armés interconfessionnels, de problèmes sociopolitiques, d'occupation étrangère (syrienne et israélienne) et d'émigration, les estimés confessionnels varient inévitablement d'une source à l'autre, d'une année à l'autre. Cependant, la plupart des chercheurs s'accordent pour dire que dans les années 1980-1990, les musulmans représentent 58 % de la population du pays. Les musulmans se subdivisent entre 20 et 22 % de sunnites, 31 et 32 % de chiites duodécimains et entre 5 et 6 % de druzes (chiites septimains). La Guerre du Liban a fait s'accroître l'émigration, de sorte qu'elle a passablement troublé la distribution géographique des communautés confessionnelles autant en milieu rural qu'à Beyrouth[644].

[644] Cette émigration fait en sorte que les musulmans chiites ruraux, en majorité établis à l'intérieur du pays, voient leur poids numérique se renforcer au Liban même s'ils n'échappent pas à l'émigration. Les chiites duodécimains du Liban sont maintenant majoritaires au sein de la population musulmane du pays. Voir Michel Clévenot, 1987, *L'État des religions dans le monde*, Montréal, La Découverte/Le Cerf/Boréal, p. 243; Antoine Sfeir, *Atlas des religions*, Paris, Librairie académique Perrin, 1999, p. 158.

Comme les immigrants qui se sont implantés au Québec pendant la guerre proviennent en majeure partie de la zone côtière du Liban, ceux-ci sont majoritairement chrétiens. Ces chrétiens appartiennent à plusieurs Églises présentes au Liban et installées au Québec. Les catholiques sont d'abord maronites, puis melchites et chaldéens. Les orthodoxes appartiennent généralement à l'Église orthodoxe d'Antioche qui fait partie des Églises orthodoxes des sept conciles.

Il faut aussi mentionner le cas des Arméniens de la diaspora qui s'identifient exclusivement comme « Libanais » car même s'ils ne sont pas des Arabes ils sont classés comme tels dans les statistiques. Ceux-ci adhèrent massivement à l'Église arménienne apostolique, Église qui appartient à la branche orthodoxe des sept conciles.

Bien entendu, avec les décennies, plusieurs Libanais ont pu adhérer à des Églises protestantes ou à d'autres mouvements religieux.

De la côte aussi, s'ajoutent au nombre des musulmans sunnites ainsi que des chiites de Beyrouth. Dans l'histoire de l'immigration libanaise, l'immigration musulmane est plus tardive et vient surtout du monde rural (voir 3.2.2, page 428). Les chiites duodécimains et les druzes dominent la colonie musulmane libanaise.

Même si les données croisant l'origine ethnique et l'appartenance religieuse de 1991 et de 2001 ne sont pas tout à fait comparables, on peut raisonnablement dire que l'immigration libanaise des années 1990 a surtout fait gonfler les rangs des catholiques et, dans une moindre mesure, ceux des musulmans (voir tableau 3, page suivante).

Au recensement de 1991, même si un cinquième des Libanais du Québec (selon l'origine unique) étaient musulmans[645], ils constituaient malgré tout le plus important

[645] *Profils des communautés culturelles du Québec, op. cit.*, p. 381. Voir note n° 493. En 1991, parmi les recensés qui se disent d'origine libanaise uniquement, 21 % sont musulmans. Cette part devrait

contingent national arabe musulman en nombre absolu, soit autour de 8 000 individus. En 2001, la part des musulmans s'est haussée à 22,7 %[646] au moment où les effectifs *musulmans* libanais se comparent aux effectifs marocains et algériens. Ces trois contingents musulmans dépassent chacun la barre des 11 000 individus (voir tableau 2, page 428). Aux 11 100 musulmans qui s'identifient exclusivement ou partiellement comme « Libanais », il faudrait ajouter les quelques autres qui s'identifient exclusivement comme « Arabes », ce qui ferait grimper quelque peu le nombre total des musulmans d'origine libanaise (comme les autres groupes nationaux d'ailleurs).

Tableau 3
Répartition des immigrants du Liban et des gens d'origine ethnique libanaise selon la religion (Canada et Québec, 1991-2001)

Confessions	**Canada** Seuls immigrants	**Québec** Origine ethnique unique seulement	unique et multiple
	1991	**1991**	**2001**
Islam	29 %	21 %	22,7 %
Églises catholiques	33 %	42 %	49,9 %
Églises protestantes	10 %	8 %	2,0 %
Autres chrétiens	1 %		5,3 %
Églises orthodoxes	24 %	26 %	16,0 %
Autres religions	1 %		1,0 %
Sans affiliation	2 %		3,1 %

Sources : Canada, *Recherche en immigration, Liban*, 1991;
Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

Si la part des musulmans a à peine progressé depuis 1991, on mesure mieux le changement quand on compare avec l'année 1981 où 7,3 % des Libanais et des Syriens (mis ensemble) étaient musulmans, les musulmans libanais étant alors sans

être assurément révisée à la baisse si l'on ajoutait les Libanais qui ont des origines ethniques multiples.

doute moins d'un demi-millier (voir tableau 2, page 428). C'est dire que l'accroissement de la communauté musulmane libanaise trouve en grande partie sa cause dans la Guerre du Liban et ses suites. En 1991, à l'échelle canadienne, 29 % des seuls *immigrants* sont musulmans[647], ce qui rend compte du mouvement. Cela va dans le sens des témoignages recueillis au Québec : la masse des chiites duodécimains nous parvient en effet après 1985[648]. Par ailleurs, bien que la présence de chiites druzes soit signalée dès le début du 20e siècle, l'actuelle communauté s'est, elle aussi, constituée durant la Guerre du Liban[649]. Certains indices et évaluations nous permettent d'avancer que la communauté musulmane libanaise du Québec, à l'image de l'islam libanais d'aujourd'hui, est majoritairement chiite.

3.2.3 Les Syriens

À peine 17 % des gens qui se disent d'origine syrienne sont musulmans, les autres étant essentiellement chrétiens. C'est pratiquement la situation inverse de celle qui se présente en Syrie. Il faut envisager le fait que des Syriens doivent s'identifier exclusivement comme « Arabes » et que ceux-ci sont plus volontiers musulmans, ce qui ne peut pas faire autrement que de biaiser les données. Il reste que la majorité chrétienne est sans équivoque. Plus souvent qu'autrement, les chrétiens syriens du Québec appartiennent à des Église différentes de celles des Libanais et des Palestiniens. La majorité sont des fidèles de l'Église syrienne, une Église orthodoxe des trois conciles. Quelques Arméniens, fidèles de l'Église arménienne apostolique, font partie des « Syriens ».

---

[646] Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[647] *Profils : Liban*, *op. cit.*, voir note n° 503, p. 5. Un tel chiffre n'est pas disponible pour le Québec. Ledit pourcentage pourrait se révéler inférieur ou supérieur à l'échelle du Québec. L'augmentation du pourcentage est quand même assurée. En 1981, parmi les 8 935 *immigrants* du Liban et de Syrie, on dénombrait 1 625 musulmans, soit 18,9 %. Source : Norma Salem, *loc. cit.*, voir note n° 510, p. 70-71.

[648] D'après l'évaluation de Sayed Nabil Abbas, imam du *Centre islamique libanais*.

[649] De l'avis de Bassam Salman, président de l'*Association des Druzes du Québec*.

Le cas syrien montre à quel point la configuration confessionnelle des groupes nationaux qui se reconstituent au Québec peut différer, parfois radicalement, du paysage religieux des pays d'origine.

3.2.4 Les Palestiniens

En 1981, seulement quatre Palestiniens sur dix (36,9 %) sont musulmans, ce qui peut surprendre surtout quand on considère que la communauté est devenue musulmane à 64 % en 2001, une proportion, par ailleurs, pratiquement inchangée par rapport à 1991 (voir tableau 2, page 428). Le groupe a été fortement renfloué par les immigrants de la migraspora du monde arabe (voir 1.5.1.4, page 385). Cette évolution secrète, décelée par les nombres, permet de voir à quel point la première colonie palestinienne, présente en 1981, était différente de celle qui l'a littéralement remplacée. Non seulement la première communauté était-elle originaire des territoires occupés, mais était majoritairement chrétienne, alors que la seconde est surtout musulmane et diasporique. C'est ce qui explique sans doute pourquoi il n'y a guère de continuité entre les deux cohortes. Les chrétiens sont catholiques (19,6 %) et orthodoxes antiochiens (7,3 %). Cela étant, chrétiens et musulmans font cause commune en ce qui concerne la question palestinienne.

3.2.5 Les Égyptiens

Bien que l'immigration des juifs d'Égypte remonte au milieu des années 1950 et celle des chrétiens aux années 1960, l'immigration musulmane ne se fait sentir qu'à la fin des années 1970. En 1980, sur les 13 140 *natifs* d'Égypte, à peine 1 575 sont de religion musulmane, soit à peine 12 %. Le reste des immigrants sont des chrétiens à l'exception des 980 juifs (voir tableau 4, page 434). La part des musulmans s'élève toutefois à 20,5 % parmi les gens qui s'identifient comme « Égyptiens » sans égard

au pays de naissance[650]. Le cas égyptien montre jusqu'à quel point les effectifs religieux peuvent varier selon que l'on se base sur la variable « pays de naissance » ou « origine ethnique ». En même temps, cela en dit long sur la question identitaire en rapport avec la religion. Ici, à l'évidence, l'identité ethnonationale est beaucoup liée aux appartenances religieuses. C'est le genre de situation qui peut apparaître dans les cas de groupes issus de pays où la dimension confessionnelle joue un rôle important dans les rapports entre les communautés ethnoreligieuses en présence qui tiennnent souvent du rapport de force comme c'est le cas en Égypte ou en Inde.

Il est toutefois normal que l'on retrouve un aussi grand nombre de natifs de l'Égypte catholiques et orthodoxes qui ne se disent pas « Égyptiens ». Les catholiques sont, pour l'essentiel, des gens d'origine italienne (catholiques romains) ou libanaise (catholiques melkites). Parmi les orthodoxes, on retrouve aussi des Libanais (orthodoxes antiochiens) ainsi que des Grecs (grecs orthodoxes). Le gros de ces immigrants vivaient dans la colonie cosmopolite d'Alexandrie. Plusieurs se sont retrouvés au Québec par le fait que beaucoup de ces « étrangers » avaient le français comme langue seconde.

Les 420 musulmans nés en Égypte qui ne se disent pas « Égyptiens » sont probablement des gens qui se disent « Arabes » — il est vrai que ce sont des natifs de la République arabe unie — ou encore des Palestiniens de la diaspora. Au reste, il faudrait vérifier dans les bases de données si certains Égyptiens ne s'identifient pas plutôt comme « Coptes », une façon de mettre l'accent sur leur identité ethnoreligieuse séculaire.

---

[650] Source : Norma Salem, *loc. cit.*, voir note n° 510, p. 71. Selon la même source, le nombre de musulmans à se dire « Égyptiens ». ne dépasse pas les 1 155 individus. Qui sont ces autres musulmans nés en Égypte? Des Égyptiens qui s'identifient comme « Arabes » ou des Arabes certes nés en Égypte, mais qui sont d'une autre origine nationale tels les Palestiniens de la diaspora?

Tableau 4
Répartition confessionnelle des « Égyptiens »
selon l'origine ethnonationale et le pays de naissance
(1981)

	Catholiques	Orthodoxes*	Protestants	Musulmans	Juifs
Natifs d'Égypte	6 265	4 050	265	1 575	980
Égyptiens	2 690	1 395	90	1 155	310

* Statistique Canada met ensemble dans cette catégorie les coptes et les orthodoxes antiochiens.
Source : Norma Salem, *loc cit.*, (voir tableau 2, p. 397).

En 2001, 2 185 « Égyptiens » musulmans vivent au Québec, mais l'on est sans soute loin du compte car tout indique qu'il faille ajouter des recensés qui s'identifient exclusivement comme « Arabes ». Quoi qu'il en soit, contrairement à leurs compatriotes chrétiens, il est clair que le nombre des « Égyptiens » musulmans plafonne depuis au moins dix ans (voir tableau 2, page 428) en même temps que leur proportion se réduit, celle-ci se limitant à 14,5 % en 2001[651]. Ainsi, la proportion musulmans-chrétiens que l'on retrouve chez les Égyptiens du Québec présente pratiquement le schéma inverse de celui qui prévaut en Égypte[652].

3.3 Les Arabo-Berbères du Maghreb

Dans les années 1950, 1960 et 1970, l'immigration maghrébine a surtout été le fait des juifs sépharades et des Pieds-Noirs, le plus souvent catholiques[653]. Les musulmans sont alors peu nombreux. Dans les années 1980, l'immigration maghrébine musulmane connaît une poussée fulgurante qui s'accentue la décennie suivante.

[651] On ne parle ici que de ceux qui s'identifient comme « Égyptiens ». Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[652] Les statistiques officielles de l'État égyptien établissent à moins de 6 % la part des chrétiens du pays. Ce chiffre est cependant contesté par les autorités coptes qui estiment que cette part dépasse les 16 %. Source : Michel Clévenot, *op. cit.*, p. 227. Voir note n° 644.

[653] Les Pieds-Noirs sont des descendants de colons d'origines ibérique et française, établis depuis des générations en Afrique du Nord.

Ce boom engendre un rebrassage des cartes confessionnelles qui fait passer la part des musulmans au sein de la population *immigrante* maghrébine de 17,0 % à 38,8 % comme en fait foi le tableau 5 ci-contre.

Tableau 5
Évolution de la part des musulmans parmi les Maghrébins (1981-2001)

	1981			**1991**			**2001**		
	***Immigrants* (1)**			***Immigrants* (1)**			**Origines ethniques** (uniques et multiples)		
	Musulmans		**Autres**	**Musulmans**		**Autres**	**Musulmans**		**Autres**
	N	%		N	%		N	%	N
Marocains				4 655	32,1	9 830	11 190	63,8	6 355
Algériens				1 870	48,3	2 000	11 385	84,1	2 160
Berbères				—	—	—	3 565	78,8	960
Tunisiens				1 505	64,7	820	3 585	83,0	735
Total	**1 985**	**17,0**	**9 725**	**8 030**	**38,8**	**12 650**	***29 505**	**74.3**	**10 180**

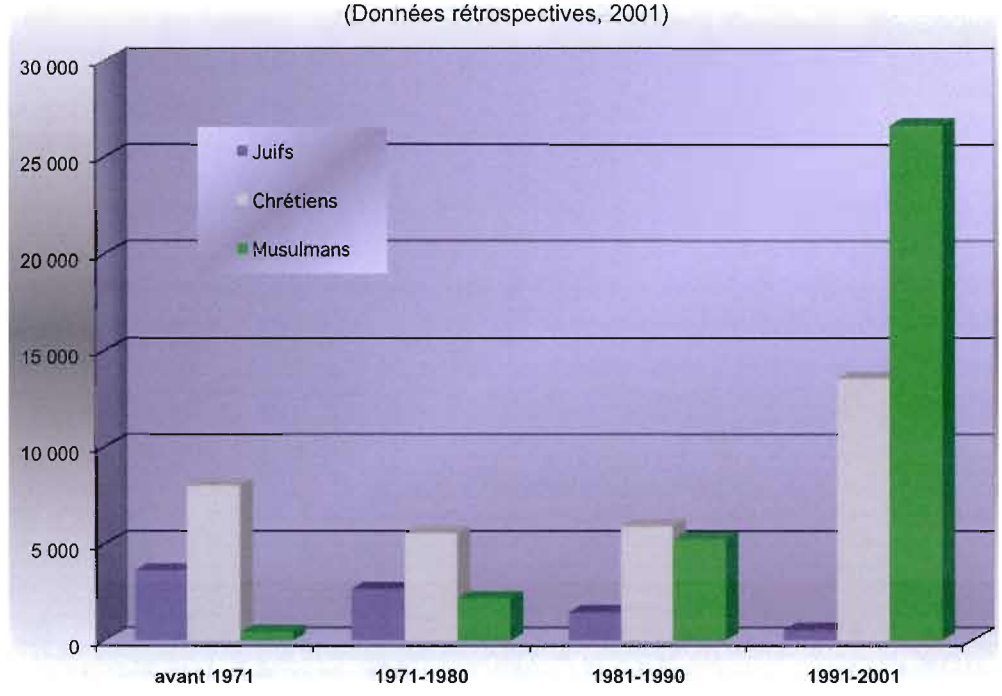
(1) Aux recensements de 1981 et de 1991, la plupart des origines maghrébines sont rangées dans la catégorie « Arabe, autres».
Sources : 1981 : Norma Salem, *loc. cit.*, (voir tableau 2, p. 397).
1991 : *Profils des communautés culturelles du Québec*, Voir note infrapaginale n° 433.
2001 : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040 (Marocains, Algériens); *Portrait statistique de la population d'origine ethnique tunisienne*, 2005; *Portrait statistique de la population d'origine ethnique berbère* (Voir note infrapaginale n° 553.).
(*) Le total, pour 2001, provient du *Portrait statistique de la population d'origine ethnique maghrébine*, 2005.

Ce changement n'est pourtant rien à comparer avec celui qui se produit dans les années 1990 qui fait en sorte qu'en 2001, les trois quarts (74,3 %) de tous ceux qui se réclament de l'une oui l'autre des identités maghrébines sont des musulmans. Il faudrait apporter un bémol à l'importance du phénomène étant donné que dans les chiffres sur l'ethnicité, les natifs du Maroc et de l'Algérie qui se disent exclusivement « Juifs » ou « Français » voient leur nombre automatiquement défalqué de ceux que l'on a rangé sous le vocable générique de « Maghrébins », ce qui n'était pas le cas dans nos chiffres de 1981 et de 1991 qui se basaient sur le pays de naissance des immigrants, toutes origines ethniques confondues. En revanche, il est vrai que les

recensés qui se disent exclusivement « Arabes » sont eux aussi exclus du nombre des « Maghrébins », chose dont on devrait constamment avertir les lecteurs de documents gouvernementaux[654].

Ces remarques étant faites, il reste quand même que le changement de la dynamique ethnoreligieuse est impressionnant. Même si elle comprend l'immigration des pays d'Afrique noire — alors relativement minime[655] —, la figure 3 rend positivement compte de l'élan qu'a pris l'immigration musulmane d'Afrique du Nord dans les années 1990[656].

Figure 3
Immigrants juifs, chrétiens et musulmans d'Afrique
(Données rétrospectives, 2001)



Source: Statistique Canada, tableau 97F0009XCB01040

[654] C'est le cas du document suivant, comme pour de nombreux autres : *Portrait statistique de la population d'origine ethnique maghrébine, recensée au Québec en 2001*. Voir note n° 576.
[655] Sur les 26 000 immigrants musulmans d'Afrique, il n'y en a pas 5 000 à venir d'Afrique noire.
[656] Remarquons que la présente figure inclut l'immigration d'Égypte.

En tant que juifs, les sépharades du Maroc forment un sous-groupe ethnique qui n'est pas vraiment touché par la diversité religieuse. Par contre, une très timide diversité s'est introduite chez les Algériens en général et les Berbères Kabyles en particulier[657].

En Kabylie, une petite minorité de gens sont catholiques (moins de 5 % selon les approximations entendues). De l'avis de certains membres de la communauté installée au Québec, on ne rencontrerait pratiquement pas de catholiques au Québec, comme quoi les Berbères ne seraient pas, de leur avis, inquiétés au plan de la religion en Algérie. Cependant, les chiffres permettent de découvrir que 695 Algériens sont de foi catholique. S'agit-il de Pieds-Noirs ; d'Arabes convertis au Québec ou de Berbères catholiques qui ne fréquenteraient pas les Kabyles musulmans? Si la présence au Québec de Pieds-Noirs ne laisse pas de doute, les données nous permettent d'établir l'existence d'une centaine de Berbères catholiques, réalité attestée par le terrain.

3.4 Synthèse : les communautés ethnoconfessionnelles arabes

Les données statistiques et les données recueillies sur le terrain nous ont permis de rendre compte de l'étonnante diversité confessionnelle qui traverse l'ensemble de la communauté arabe québécoise, ce qui nous amène à conclure qu'il n'y a pas de communauté arabe, mais des communautés ethnoconfessionnelles d'origines arabes. Elles apparaissent clairement dès lors que l'on mesure le poids relatif des grandes religions ou que l'on s'attarde au fin détail des embranchements confessionnels (voir tableau 6, page suivante).

---

[657] Linda Caille et Marie Caleb, « France : qui sont les musulmans convertis au christianisme? », *Religioscope*, 28 juin 2005, (http://religioscope.info/article_41.shtml); Tahar Houchi, « Sur fond d'islamisme, le protestantisme prend essor en Algérie », *Infosud*, 22 février 2002. Peu connu, le phénomène des conversions de musulmans dans les pays musulmans, mais surtout en Europe, commence à être documenté, même s'il n'est pas spectaculaire.

Tableau 6
Religions et confessions
des gens dits d'origine « arabe »*
(estimés provisoires)

	1991	2001
Églises catholiques		
Maronite	14 500	20 000
Catholique melkite	8 500	12 000
Catholique syriaque	3 500	5 500
Chaldéenne catholique	800	2 000
Catholiques coptes	300	700
Total	**28 000**	**40 000**
Églises orthodoxes des sept conciles		
Orthodoxe d'Antioche	8 000	7 400
Total	**8 000**	**7 400**
Églises orthodoxes des trois conciles		
Orthodoxe arménienne*	1 000	1 200
Orthodoxe copte	3 500	3 600
Orthodoxe syrienne	1 500	2 000
Total	**6 000**	**6 800**
Églises protestantes		
Anglicane	200	300
Unie	100	100
Presbytérienne	200	200
Baptiste	500	700
Témoins de Jéhovah	500	400
Autres	300	400
Total	**1 500**	**2 100**
Églises chrétiennes autres		
(Évangéliques ou autres)	**4 000**	**4 500**
Musulmans		
Sunnites	21 000	50 500
Chiites duodécimains	5 000	11 000
Druzes	500	500
Alawites	500	600
Total	**27 000**	**62 500**
Juifs	**5 000**	**5 600**
Autres religions	**100**	**200**
Sans affiliation religieuse	**2 000**	**7 200**

* Ces Arméniens ne sont certes pas des Arabes, mais ont pu s'identifier comme « Libanais ».

3.5 Les Iraniens

La population de l'Iran est à 97 % musulmane, mais ce pays se démarque vraiment des autres pays du monde musulman par le fait que la très grande majorité de ses habitants sont des chiites.

Au Québec, seulement 71,8 % des Iraniens sont musulmans. Ceci s'explique entre autres par le fait que les catholiques (5 %) et les juifs (1,4 %) sont relativement nombreux parmi ceux qui s'identifient comme « Iraniens ». De plus, 5 % de la communauté iranienne est composé d'adeptes de la foi baha'ie[658], ainsi que d'un petit nombre de zoroastriens, adeptes de la religion qui dominait jadis la Perse avant l'arrivée de l'islam[659]. Alors que les premiers sont réprimés en Iran, les seconds sont tolérés en tant que « gens du Livre » à l'instar des chrétiens et des juifs. Les baha'is sont environ 400 et les zoroastriens, près d'une centaine.

L'élément le plus singulier du monde religieux iranien est cependant ailleurs : il se trouve dans le fait qu'une proportion étonnante d'Iraniens, soit 14,3 %, se disent sans appartenance religieuse, ce qui implique 1 360 personnes[660]. Aucun taux semblable ne se rencontre au sein des autres groupes ethniques issus du monde musulman. On peut croire que les excès du régime de Khomeiny ont poussé un certain nombre d'Iraniens, dont plusieurs sont des réfugiés politiques, à se distancier face à la religion, voire à la délaisser[661]. Selon nos observations, le malaise causé par les questions d'ordre religieux chez d'aucuns, le désintérêt, voire le rejet de la religion par d'autres, sont des expressions palpables dans maints secteurs de la communauté.

---

[658] En 1991, on dénombrait 1 845 baha'is, environ 300 étaient d'origine iranienne, soit 16 % du groupe. Statistique Canada, Recensement de 1991, Catalogue n° 93-319, tableau 7.

[659] Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040 et données prises sur le terrain.

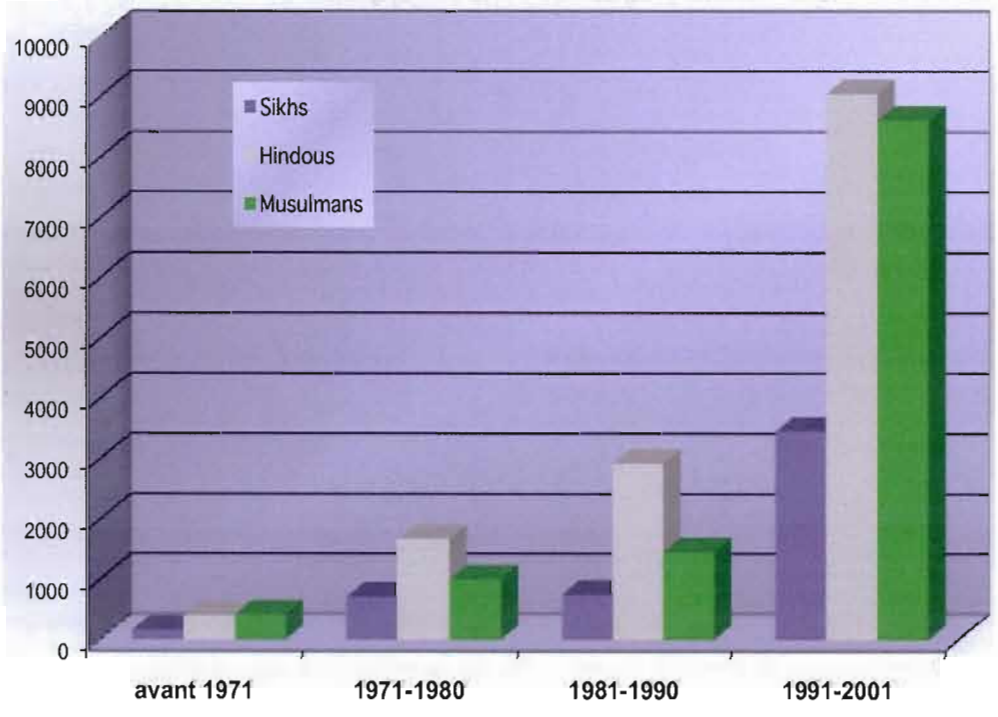
[660] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 295. Voir note n° 493.

[661] André G. Jacob, « Les rapports sociaux d'insertion des réfugiés salvadoriens et iraniens au Québec », thèse de doctorat en Sciences sociales (Sociologie), Paris, Université de Paris I, 1991, p. 212-215, 353-355.

3.6 Les groupes ethniques sud-asiatiques

Dans le sous-continent indien, le pluralisme religieux se pose autrement que dans les pays arabes étant donné que ces derniers, au-delà de l'islam, sont presque uniquement touchés par le christianisme. En Asie du Sud, l'islam est depuis des siècles en contact avec plusieurs religions indigènes tels l'hindouisme et le sikhisme. C'est sans compter l'implantation, en général plus récente[662], d'une kyrielle d'Églises chrétiennes.

Figure 4
Immigrants musulmans, hindous et sikhs d'Asie méridionale
(Données rétrospectives, 2001)



Source: Statistique Canada, tableau 97F0009XCB01040

[662] Quelques Églises sont présentes sur la côte des Malabars depuis les débuts du christianisme.

Bien qu'ancienne au Québec, l'immigration musulmane d'Asie du Sud connaît vraiment un boum dans les années 1990. Elle est toujours derrière l'immigration hindoue, mais tend à la rattraper (voir figure 4).

Compte tenu de la diversité confessionnelle qui traverse le sous-continent indien, on peut supposer que cette diversité varie fortement d'un groupe national à l'autre (Pakistanais, Indiens, Bangladais) et d'un groupe ethnique à l'autre.

3.6.1 Les groupes ethniques pakistanais

Contrairement à l'Inde, en majorité hindoue, qui s'est voulue laïque et pluraliste, le fondement de l'identité nationale du Pakistan, créé en 1947, repose sur son appartenance à l'islam « non pas en soi, puisqu'il est bien d'autres États qui se définissent comme islamiques, mais en opposition — et donc en relation — avec l'Inde voisine »[663]. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la proportion de musulmans y soit parmi les plus élevées du monde en atteignant les 95 à 97 %. Le 2 % de catholiques, surtout concentrés au Pendjab, sont parfois victimes de vexations sociales et judiciaires. Les hindous ne représentent plus aujourd'hui que 1 % de la population du Pakistan et les sikhs sont à toutes fins utiles disparus.

Chez les Pakistanais du Québec, la part des musulmans s'abaisse à 87,4 %. C'est dire que les membres des minorités religieuses (sikhs, hindous et surtout chrétiens) ont été proportionnellement plus nombreux à quitter le Pakistan[664].

Depuis l'indépendance, tout n'est pas simple non plus entre les divers sous-groupes musulmans. Les relations entre la majorité sunnite (75 à 80 %)[665] et la minorité chiite

---

[663] Jean-Luc Racine, « Pakistan » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 434. Voir note n° 526.

[664] Si ces derniers représentent à peine 0,5 % de la population du Pakistan, ils constituent 5,1 % de la communauté pakistanaise du Québec. Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

(15 à 20 %), concentrée à Lahore n'ont jamais été aisées. Les conflits interconfessionnels, plus ou moins ouverts et attisés par les partis fondamentalistes, surviennent périodiquement de sorte que les chiites sont peut-être plus enclins, en proportion, à quitter le pays que les sunnites.

Les minorités religieuses étant vraisemblablement davantage portées à émigrer, la proportion sunnites/chiites dans la colonie québécoise pourrait ne pas refléter la situation du pays d'origine. Selon les hypothèses qui prennent en compte les tendances migratoires, la part des chiites duodécimains s'étire entre 15 et 25 %[666] au sein de la population d'origine pakistanaise. Si l'on considère le fait que les immigrants sont très majoritairement d'origine urbaine, ce qui implique une large participation des *Muhadjirs* et de leurs descendants (sunnites à plus de 90 %), cet état de choses devrait laisser peu de place aux chiites. En revanche, il est tout aussi certain que les difficultés auxquelles font face périodiquement les chiites pakistanais (voir 1.3.3, p. 338) poussent bon nombre de ces derniers à émigrer. Les chiites seraient alors surreprésentés parmi les immigrants pakistanais vivant au Québec. Ces deux causes de migration étant invoquées au Québec, les chiites doivent rassembler environ 1 500 personnes, soit un cinquième de la communauté pakistanaise, ce qui correspond de surcroît aux estimés communautaires les plus crédibles[667].

Les partisans du *Mouvement ahmadiyya en islam* forment un groupe religieux difficile à classer. Alors que les premiers intéressés se disent musulmans, les musulmans à l'extérieur du mouvement considèrent les ahmadis comme sortis de

---

[665] Jean-Luc Racine, « Pakistan » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 436. Voir note n° 526; Michel Clévenot, *op. cit.*, p. 257. Voir note n° 644.

[666] Selon l'hypothèse voulant que la minorité chiite du Pakistan serait, toutes proportions gardées, davantage portée à émigrer. En 2001, parmi les 6 980 musulmans dits « pakistanais », le nombre des chiites duodécimains pourrait atteindre le millier. Ce nombre est celui des chiites duodécimains « sud-asiatiques » (selon les institutions chiites), mais on sait que ces derniers sont essentiellement pakistanais. Comme le nombre de chiites duodécimains ne peut excéder le millier, c'est dire que leur part se limite à 14 % au Québec.

[667] Au premier chef Haque Rehman, membre fondateur de l'*Association pakistanaise*, fondateur aussi de la première mosquée et en bonne intelligence avec les Pakistanais chiites qui ont fréquenté ladite mosquée avant de fonder leur propre centre cultuel.

l'islam pour certaines raisons doctrinales. Au Pakistan, l'amendement constitutionnel de 1984 classe les ahmadis comme « non musulmans » au même titre que les chrétiens, les hindous et les sikhs[668]. Les persécutions qui s'ensuivent l'année suivante ont poussé plusieurs ahmadis à quitter le pays. Ces événements sont à l'origine d'une seconde vague migratoire, cette fois plus substantielle, qui rejoint le Québec. Les réfugiés ahmadis sont essentiellement des natifs du Pakistan[669]. La part des ahmadis doit dépasser les 10 % de la colonie musulmane pakistanaise, ce qui signifie peut-être 8 % de tous les Pakistanais.

En Inde, les ahmadis se concentrent au Pendjab et dans les régions voisines. Vivant dans un contexte majoritairement hindou pas toujours bien disposé, les ahmadis rencontrent des difficultés avec certains voisins sunnites extrémistes. Cela dit, de l'avis même des premiers touchés maintenant établis au Québec, ces mouvements d'intolérance dirigés contre les ahmadis ne sont pas le fait des « véritables musulmans », mais d'excités qui deviennent d'autant plus remarqués que leurs exactions sont spectaculaires.

3.6.2 Les groupes ethniques « indiens »

3.6.2.1 Identités ethniques et identités religieuses

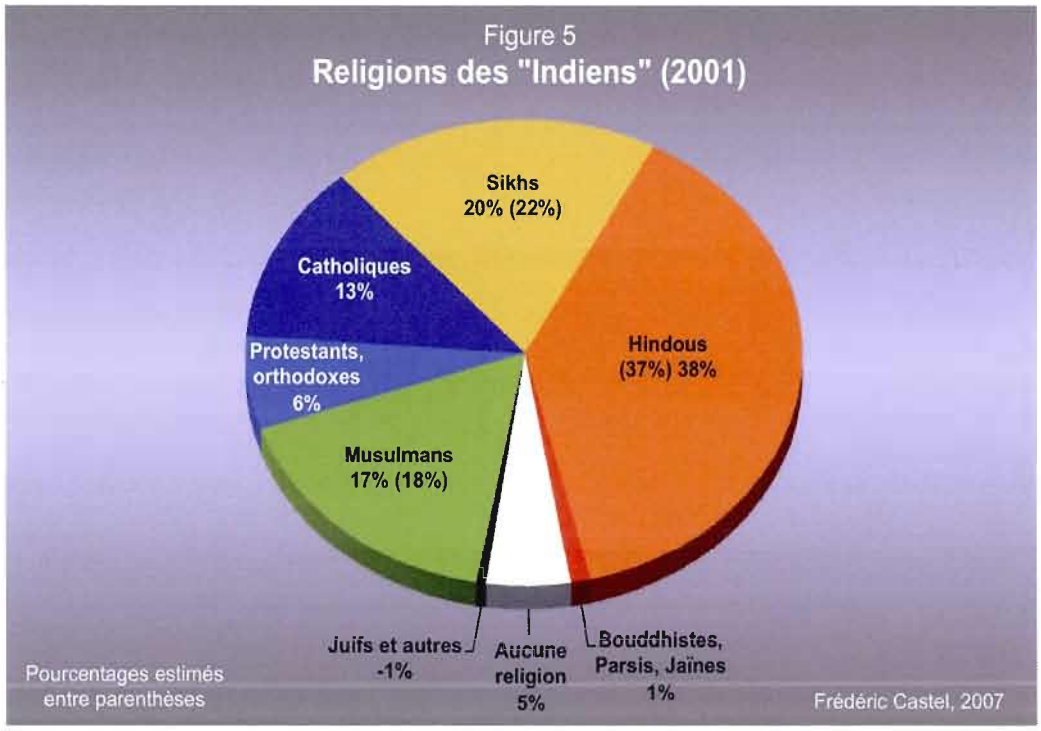
La figure 5 de la page suivante donne une idée de la diversité religieuse qui règne parmi les gens qui se disent d'origine « indienne » (exclusivement ou non). Contrairement à l'usage et à la lecture commune des ministères, il ne suffit pas de dire que 16,9 % des « Indiens » sont musulmans puisqu'un certain nombre de ces derniers peuvent se dire « Bengalais » en même temps que des sikhs s'identifient

---

[668] Ceux-ci ont presque tous quitté le pays.

[669] Selon l'évaluation de Nasir Mahmoodi Butt, membre du *Mouvement ahmadiyya en Islam* et de l'imam Abdul Rashid Anwar. Voir aussi Jean-Luc Racine, « Pakistan » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 436. Voir note n° 526.

comme « Pendjabis », pour n'évoquer que ces deux seuls exemples. Il est entendu que le recours plus fréquent aux identités ethniques (Bengalais, Pendjabi, Goudjerati, etc.) plutôt qu'à l'origine nationale (Indiens) a plus de chances de se produire lorsqu'une certaine masse critique est rencontrée. C'est sans compter la force ou la prégnance relatives de certaines identités ethniques. Cela étant, certains indices donnent à penser que le taux plus élevé de recours à l'origine ethnique n'est pas sans lien avec le taux élevé de minorités religieuses au sein des groupes ethniques en cause. Cette corrélation, si elle était démontrée positivement, pourrait être une façon de marquer sa différence face à la majorité hindoue indienne d'autant plus que l'amalgame Indien-hindou est sans doute aussi courant que l'amalgame Arabe-musulman.



Source: Statistique Canada, Recensement de 2001, 97F0010XCB01040. Les pourcentages entre parenthèses sont la part *hypothétique*, estimée par l'auteur, que pourraient prendre les effectifs religieux en tenant compte des Indiens appartenant à des « groupes ethniques » autres que « Indien » comme « Pendjabi » ou « Bangalais ». Par exemple, certains sikhs se disent, en effet, « Pendjabis » plutôt que « Indiens ».

3.6.2.2 Évolution récente des cohortes musulmanes de l'Inde

Même si les chiffres officiels donnent 17 % de musulmans parmi les « Indiens », nos recherches nous ont permis de découvrir que les musulmans indiens sont en très grande majorité nés dans les pays de la migraspora ou au Canada (voir 1.4.4.3, p. 354). En vérité, l'apport des cohortes de natifs de l'Inde a toujours été minime jusqu'aux années 1991-2001 où environ 400 musulmans ont immigré au Québec[670]. Comme exactement 10 545 natifs de l'Inde se sont implantés au Québec pendant cette même période, on peut estimer la part des musulmans dans la cohorte à plus ou moins 5 %. Cet apport récent constitue en soi un indice à l'effet que le circuit migratoire indo-musulman est dorénavant en activité.

Étant donné que l'émigration de l'Inde en direction du Canada est marquée par l'apport des gens instruits, qualifiés et d'origine urbaine, ceci pourrait jouer en défaveur de l'immigration musulmane puisque dans les villes de l'Inde, 71,1 % des hindous et 74,2 % % des sikhs sont alphabétisés contre seulement 58,7 % des musulmans[671].

Le recensement de 2001 dénombre 120 jaïnes, tous indiens. On compte aussi 185 zoroastriens dont 70 indiens (communément appelés parsis), les autres zoroastriens étant iraniens. Une centaine d'autres Indiens adhèrent à d'autres religions dites orientales.

3.6.2.3 Une répartition confessionnelle à l'image de l'Inde ?

Que l'on se base sur la variable ethnique (« Indiens ») ou sur celle du pays de naissance, en l'occurrence l'Inde, force est de constater que la communauté indienne

---

[670] On peut estimer le nombre d'immigrés sri-lankais musulmans à au moins une centaine.

[671] Ces chiffres ne montrent toutefois pas que les femmes musulmanes des villes sont plus alphabétisées que les hindoues (70,7 % contre 64,6 %). Source : Recensement de l'Inde, 2001.

québécoise présente une répartition confessionnelle qui est très loin de correspondre au schéma qui prévaut en Inde (voir tableau 7, page suivante). La présence au Québec d'immigrants provenant d'États dont le pourcentage d'hindous est inférieur à la moyenne nationale (Pendjab, Bengale)[672] ainsi que de forts contingents d'immigrants de la migraspora, où la répartition confessionnelle est souvent fort éloignée de celle de l'Inde, ne manquent pas de donner une physionomie confessionnelle insolite à la communauté indienne québécoise.

Ironiquement, en dépit du fait que les musulmans de l'Inde pèsent peu lourd au Québec, l'importance numérique des musulmans de la migraspora fait en sorte que le pourcentage de musulmans dans la population indienne québécoise n'est pas très loin de ce que l'on retrouve en Inde. Parmi les Indiens nés en Afrique orientale, les musulmans sont presque deux fois plus nombreux que les hindous.

En ce qui concerne les chrétiens, on note que leur part est plutôt élevée au Québec (voir tableau 7, page suivante). Reste à savoir dans quelle mesure il s'agit de gens qui se sont convertis au Canada ou bien de gens qui étaient déjà chrétiens en Inde ou dans la migraspora. La christianisation des Indiens installés depuis des générations dans les colonies européennes est un phénomène bien connu.

Au moins 20 % des « Indiens » sont sikhs, ce qui n'a vraiment rien à voir avec ce qui prévaut en Inde. Presque exclusivement issue de l'Inde, l'immigration sikh, en bonne partie constituée de réfugiés politiques et de leurs familles, ne cesse de se développer au fil des décennies. Selon nos estimés, 22 % des immigrants de l'Inde arrivés entre 1971 et 1980 sont sikhs. Cette part se hausse à 30 % pour la période 1981-1990 et atteint les 45 % dans la période 1991-2001. Au plan identitaire, on remarque que quatre sikhs sur cinq s'identifient, exclusivement ou non, comme « Indiens » (soit 6 495 sur 8 220). En même temps, les trois quarts (74,3 %) de ceux qui se disent

[672] La part des hindous s'abaisse à 34,4 % au Pendjab et à 74,7 % au Bengale occidental alors que l'on dépasse, parfois allègrement, les 80 % dans la plupart des autres États (Recensement de l'Inde de 2001).

« Pendjabis » sont sikhs, soit 1 620 personnes[673]. Comme ceux qui s'identifient exclusivement comme « Pendjabis » sont *de facto* exclus de la « communauté » indienne, il est certain que la part des sikhs est sous-estimée au sein de cette dernière. Cette part devrait être portée à 22 %, ce qui laisserait 36 ou 37 % aux hindous. Dans tous les cas, on peut dire que la communauté indienne du Québec présente une physionomie ethnoconfessionnelle qui n'a pas grand chose à voir avec le modèle de l'Inde.

Tableau 7
Répartition confessionnelle des Indiens (Québec et Inde comparés)
(2001)

	Québec %	**Inde %**
Hindous	38,7	78,1
Musulmans	17,3	13,0
Chrétiens	16,8	2,3
Sikhs	20,4	1,8
Bouddhistes	0,4	0.8
Jaïnes, Parsis	1,0	0,3

Sources : Recensement de l'Inde, 2001;
Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

3.6.3 De Bengalais à Bangladais

L'islam est la religion de 82,7 % des « Bangladais » du Québec, les autres étant catholiques, bouddhistes et surtout hindous : un Bangladais sur dix est un hindou (10,6 %)[674]. Notons que les Bengalais de l'Inde, qui appartiennent à la même ethnie que les Bengalais du Bangladesh, sont quant à eux majoritairement hindous. Le recensement de 2001 fait découvrir qu'il y a plus de gens qui parlent le bengalais qu'il y en a à s'identifier comme « Bengalais » ou « Bangladais ». On peut penser que

[673] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique pendjabi, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

certains recensés s'identifient comme « Indiens ». Certes s'agit-il d'une identité qui est en lien avec le pays de naissance, mais peut-être aussi parce que celle-ci pourrait davantage s'imposer à l'esprit des Bengalais hindous. Au contraire des Bengalais musulmans de l'Inde, qui semblent s'identifier davantage à l'ethnie, les Bengalais hindous de l'Inde fausseraient quelque peu les données en s'identifiant plus facilement à la nation indienne.

3.6.4 Les Indiens de la migraspora

Dans l'histoire récente de l'immigration au Canada, la place particulière qu'occupent les Indiens nés dans la migraspora a fait l'objet d'un certain nombre d'études, notamment celles dont ont fait l'objet les ismaïlis de l'Afrique des Grands lacs[675] ou encore les Indo-Fidjéens. Si l'on peut déjà deviner que la dimension ethnoculturelle n'est certainement pas aussi monolithique que le vocable « Indien » pourrait le laisser entendre, on peut avancer sans se tromper que la diversité religieuse qui traverse les communautés indiennes diasporiques n'a guère été mise au clair par la recherche.

À l'échelle du Québec, esquissons ici un portrait ethnoconfessionnel des Indiens de la migraspora[676]. Il s'agit pour l'heure de démontrer que les groupes indiens diasporiques établis au Québec connaissent à leur propre échelle une diversité confessionnelle insoupçonnée comme le fait voir le tableau 8 (page suivante).

On remarque d'abord que les Indiens nés en Asie du Sud-Est sont majoritairement des sikhs, ce qui tient du cas d'espèce. De leur côté, les Indo-Africains constituent le plus important sous-groupe culturel. Sa frange musulmane est si importante qu'elle constitue à elle seule la majorité de tous les Indo-musulmans de toute la migraspora.

---

[674] Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[675] Souvent confondus avec l'immigration musulmane générale.

[676] L'immigration des Indo-musulmans a été traitée au chapitre 1, alors que celle des hindous sera traitée à un autre moment.

Le fait que les Indo-Africains soient très largement musulmans — ce qui n'est pas banal en soi, tant cette proportion s'éloigne du modèle de l'Inde —, fait oublier la présence d'hindous dont peu de gens a entendu parler à Montréal. Quant aux Caraïbes, dont l'espace géographique comprend les Antilles et la côte guyanaise, c'est le seul endroit de la migraspora indienne où les hindous l'emportent en nombre sur les musulmans, ce qui n'a pas empêché une forte christianisation.

Tableau 8
Immigrés « indiens » de la migraspora selon la religion*
(2001)

Régions du monde	Hindous	Sikhs	Musulmans
Océanie	10	0	10
Asie orientale	10	0	10
Asie du Sud-Est	65	100	75
Asie occidentale	0	30	125
Afrique	325	35	1 000
Madagascar	50?	0	<300
Mascareignes	350	0	<75
Grande-Bretagne	60	65	125
Reste de l'Europe	30	0	75
Guyana et Amérique latine	850	0	250
Antilles	610	10	300
Etats-Unis	30	0	40
Migraspora hors Canada	**2 300**	**225**	**2 300**

* Les appartenances chrétiennes ne sont pas incorporées.
Source : estimés de l'auteur.

3.7 Conclusion

Le christianisme étant implanté depuis ses premières heures en Égypte et au Levant, on comprend que la présence de forts contingents chrétiens au sein des groupes ethniques originaires du monde arabe ne relève pas d'une quelconque forme de christianisation des groupes en question.

De la même façon, les groupes ethniques qui proviennent des régions de l'Asie du Sud musulmane, comme le Bangladesh et le Pakistan, comptent nécessairement en leurs rangs des membres de minorités religieuses comme les hindous et les sikhs. En même temps que les sikhs du Pakistan se fondent naturellement à la communauté des sikhs indiens, les hindous du Bangladesh rejoignent spontanément, du moins dans le cadre des activités du culte, les hindous de l'Inde.

Au sein des groupes ethniques implantés au Québec, la proportion de musulmans peut varier au fil du temps, au gré des courants migratoires qui continuent de renflouer ces groupes.

Étant donné que l'immigration des pays de l'Asie du Sud provient le plus souvent des villes, on peut formuler l'hypothèse que les communautés nationales implantées au Québec présentent une diversité confessionnelle qui se rapproche davantage de celle qui prévaut dans les centres urbains des pays d'origine. Voilà ce qui explique en partie pourquoi les proportions des confessions pratiquées au sein des groupes nationaux s'éloignent souvent du paysage des religions des pays d'origine.

Les groupes ethniques issus de l'Asie du Sud et de l'Iran exceptés, la dynamique interconfessionnelle qui marque chacun des groupes ethniques tient à peu près exclusivement au rapport chrétiens-musulmans. Cette dernière *dynamique*, qui caractérise surtout les groupes arabes et africains, ne peut d'aucune façon se comparer avec la dynamique qui prévaut entre les bouddhistes et les membres des diverses Églises chrétiennes au sein des groupes ethniques originaires de l'Extrême-Orient. Dans ce dernier cas, l'importance de la place des chrétiens est le fruit du succès que les mouvements d'évangélisation rencontrent en Asie et ici. L'accroissement récent du nombre de musulmans dans les cohortes migrantes du monde arabe et de l'Afrique noire tient uniquement aux déplacements géographiques des points de départ des °migrants.

Chapitre 4

LA COMPOSITION ETHNIQUE DE L'ISLAM QUÉBÉCOIS EN 2001

Introduction : La reconstitution au Québec des groupes nationaux

Comme le chapitre précédent le préfigurait, la composition ethnique et nationale de l'Islam québécois doit sa configuration à un long et complexe processus migratoire où Montréal se pose comme l'un des terminus du vaste réseau des migrations internationales musulmanes qui unit le Canada à plus d'une soixantaine de pays à majorité ou à forte composante musulmane. Nécessairement, le processus à l'œuvre implique un nombre grandissant d'ethnies.

Par ailleurs, comme on a pu le mesurer dans les chapitres précédents, plusieurs des *groupes nationaux* se révèlent beaucoup plus hétérogènes qu'on ne l'aurait imaginé étant donné que bon nombre d'immigrés proviennent de diverses migrasporas ou diasporas, ce qui implique une kyrielle de pays, comme c'est le cas chez les Indiens et les Palestiniens.

Il s'agit maintenant de découvrir comment cette multiplicité d'apports nationaux détermine la variété des groupes proprement *ethniques* actuellement présents au Québec. L'analyse des divers flux migratoires fait nécessairement référence aux *pays* de naissance des immigrants — statistiques obligent —, ce qui contribue grandement à approcher l'ethnicité par le biais d'une terminologie qui est, à vrai dire, de type national. Quand Statistique Canada, en cela suivie par la recherche, parle de groupes ethniques, la plupart de ces derniers sont le plus souvent des groupes nationaux. Ainsi est-ce derrière ces derniers groupes, en quelque sorte construits statistiquement (non moins d'après les réponses des recensés), qu'il faut débusquer les diverses ethnies

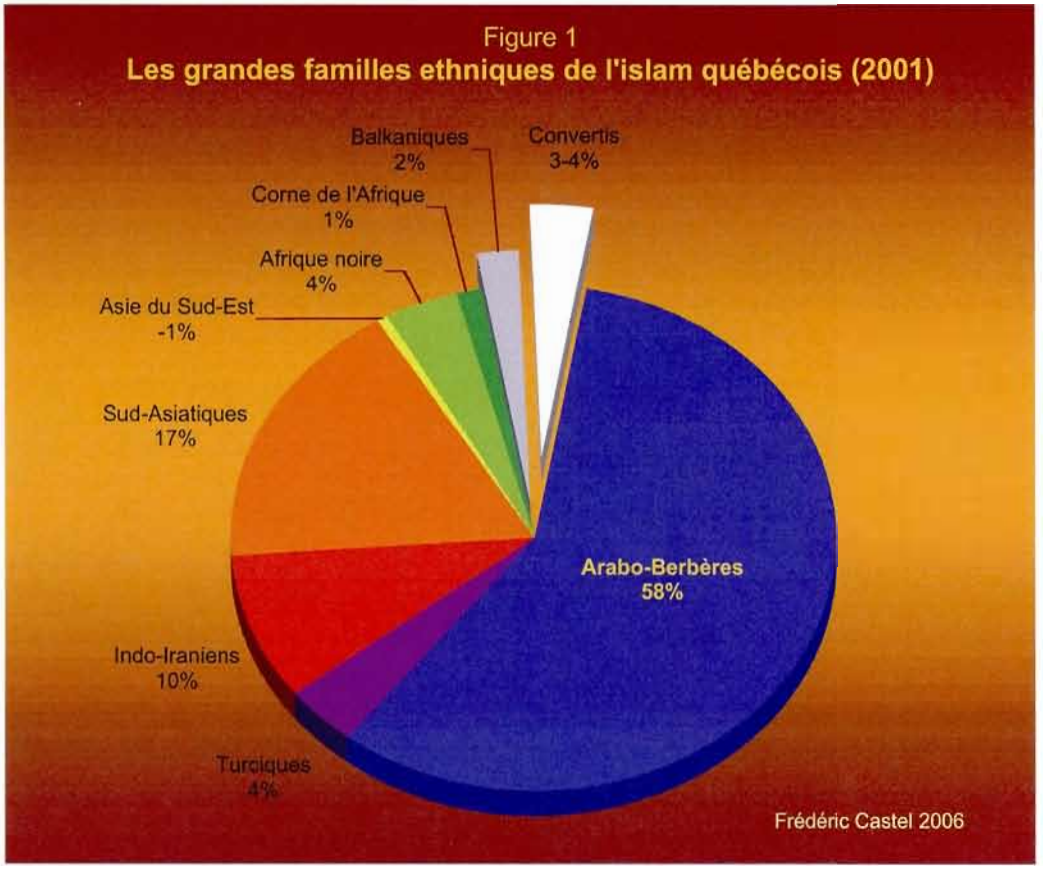
impliquées dans les migrations. Si diverses ethnies peuvent composer un pays, pour toutes sortes de considérations, elles n'émigrent pas nécessairement dans les mêmes proportions. Voilà pourquoi le poids relatif des groupes ethniques présents au Québec peut différer sensiblement, et parfois radicalement, de ce que l'on trouve dans les pays d'origine.

Et comme les appartenances religieuses varient d'une ethnie à l'autre, on comprend que les groupes nationaux qui se reconstituent au Québec peuvent voir leur répartition confessionnelle s'éloigner, là aussi, de la situation qui prévaut dans le pays d'origine. C'est d'autant plus vrai que, trop souvent, ce sont les minorités, victimes de divers types de vexations religieuses, qui peuvent être portées à émigrer en plus grand nombre.

En même temps, étant donné que les groupes nationaux, ethniques et confessionnels du monde musulman émigrent à des époques, à des rythmes et dans des proportions fort variées, la communauté musulmane qui prend tranquillement forme au Québec risque fort de ne pas ressembler, culturellement ou autrement, à l'Islam mondial, connu comme la « *oumma* ». Il s'agit maintenant de voir de quoi est faite la diversité ethnique de l'« Islam québécois » — car c'est bien ainsi qu'il faut le nommer —, avant de voir s'il est représentatif de l'Islam mondial, ce que nous verrons dans la conclusion de notre thèse.

Au second chapitre, ce sont donc les origines géographiques (continentales ou subcontinentales) des immigrants musulmans qui ont été examinées. À partir de nos estimés, dont nous donnerons le détail dans ce chapitre, la figure 1 (page suivante) expose véritablement la variété ethnique qui caractérise l'Islam québécois sans égard

aux pays d'origine[677]. Notons que les différentes couleurs[678] de la figure désignent des *familles* ethnolinguistiques, chacune rassemblant une variété, plus ou moins étendue, de groupes ethniques (voir tableau 9, pages 534-536).



[677] Le profil de la diversité ethnique de l'islam québécois a fait l'objet de notre mémoire de maîtrise. « La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec. Un portrait de la communauté musulmane », mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQÀM, 2002, 178 pages. Comme celui-ci était basé sur les données du recensement de 1991 — à une époque où la population musulmane ne comptait que 45 000 membres — on peut considérer ledit profil comme obsolète.

[678] Au contraire de la figure sur la variété ethnique du bouddhisme québécois où chaque couleur correspond généralement à un seul groupe ethnique.

4.1 Les Arabes et les Berbères

4.1.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas de l'identité arabe

À partir des réponses données au recensement de 2001, Statistique Canada présente des chiffres de quatorze « origines ethniques » qualifiées d'« arabes », en l'occurrence : Marocain, Algérien, Berbère, Tunisien, Libyen, Égyptien, Palestinien, Jordanien, Libanais, Syrien, Irakien, Koweïtien, Saoudien et enfin Yéménite (voir tableau 1).

Tableau 1
Groupes ethniques dits « arabes » (toutes religions confondues) (2001)

	Origine(s)		
	unique	multiples	Total
Marocains	11 475	6 075	17 545
Algériens	10 165	3 380	13 545
Berbères	2 770	1 760	4 525
Tunisiens	3 035	1 285	4 320
Maghrébins autres	n. d.	n. d.	1 285
Libyens	n. d.	n. d.	90
Égyptiens	8 650	6 405	15 055
Palestiniens	2 080	1 055	3 135
Libanais	35 750	13 240	48 990
Syriens	5 940	4 505	10 450
Irakiens	1 485	790	2 275
Jordaniens	n. d.	n. d.	500
Koweïtiens	n. d.	n. d.	135
Saoudiens	n. d.	n. d.	195
Yéménites	n. d.	n. d.	60
Arabes non inclus ailleurs	17 330	6 375	23 710
Total de tous les « Arabes »	**100 180**	**35 565**	**135 750**

Sources : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB01040; *Portrait statistique de la population d'origine ethnique maghrébine, recensée au Québec en 2001* ainsi que les *Portraits* des populations d'origine berbère, tunisienne et arabe (voir note infra. n° 685).
N. d. : chiffres non disponibles.

À côté de cela, l'organisme fédéral offre davantage de données (à partir d'autres variables) pour neuf de ces groupes. Pour les autres, tout ce que l'on saura, c'est le nombre *total* de recensés à avoir décliné les dites origines.

Aux groupes évoqués, deux catégories génériques s'ajoutent, celle de « Maghrébins autres » et d'« Arabes non inclus ailleurs ». On ne dit rien de ce que peuvent inclure ces deux catégories, mais on devine que la première comprend « Kabyle » et que dans la seconde se trouvent Émirati, Bahreïni, Qatari et Omani — les seules origines nationales qui restent. Devant cette liste, tout semble simple.

4.1.1.1 Deux registres identitaires

Or, le tableau 1 (page 454) laisse voir un problème dont on semble faire peu de cas : si on calcule bien, Libyens, Émiratis, Bahreïnis, Qataris et Omanis rassemblent tout au plus 980 personnes alors que parmi les 23 710 « Arabes non inclus ailleurs », 17 330 recensés font référence à une seule origine arabe sans qu'aucun autre type d'origine n'ait été déclarée. Après avoir retranché de ce dernier chiffre, ces mêmes 980 individus, il reste encore 16 350 personnes dont on ne sait rien de leur identité nationale. Une question se pose dès lors : comment se sont identifiées ces personnes? Les identités nationales étant toutes épuisées, il n'en reste plus d'autre qu'« Arabes ».

On doit comprendre qu'à la question de recensement sur l'origine ethnique, les immigrants des pays arabes et leurs descendants sont susceptibles de recourir à deux registres identitaires :

a) le registre politique qui s'appuie sur le concept de nation ou de pays ; C'est le cas lorsque les recensés répondent « Marocains », « Algériens » ou « Irakiens » ;

b) le registre proprement *ethnique*, évidemment fondé sur le concept d'ethnie ; Cela concerne ceux qui se définissent comme « Arabes » ou « Berbères ».

4.1.1.2 Des identités alternatives

Le tableau 2 (voir page 457) qui suit présente de singuliers décalages statistiques que révèlent les comparaisons : on constate qu'il y a beaucoup plus d'immigrés et de résidents non permanents qui sont nés en Algérie (18 125) que de gens qui s'identifient comme « Algériens » parmi ceux qui sont nés à l'étranger (10 740). Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres.

Quelques-uns de ces écarts s'expliquent d'emblée comme celui qui existe entre les natifs du Maroc et les Marocains ou encore entre les natifs du Koweït et les Koweïtiens. Dans le premier cas, certains Juifs nés au Maroc peuvent s'identifier exclusivement comme « Juifs », ce qui les exclut du nombre des « Marocains »[679] (ceux qui se disent « Juifs Marocains » sont inclus dans les deux groupes). Dans le second cas, il est clair que la majorité des Palestiniens nés au Koweït ne s'identifient pas comme Koweïtiens. En dehors de ce type de cas précis, les écarts signalés s'expliquent par des considérations d'ordre identitaire.

Tout indique qu'un large nombre de natifs des pays arabes s'identifient comme « Arabes » plutôt que comme « Égyptiens », « Syriens » ou autres. Le problème, c'est que tous ceux qui s'identifient exclusivement de cette façon sont *de facto* retranchés de tous les groupes nationaux, ce qui crée nécessairement de sérieuses distorsions statistiques.

On peut émettre l'hypothèse que la réponse « Arabe » est plus souvent donnée chez les natifs du Machreq étant donné que certains pays font explicitement référence à l'arabité de leur nation tels la République arabe d'Égypte, la République arabe syrienne, le Royaume d'Arabie saoudite, les Émirats arabes unis. L'identité arabe se

[679] Soit dit en passant, comme l'identité de « Marocain » est classée parmi les « origines arabes », il serait un peu paradoxal qu'un Juif s'identifie comme tel même si dans la vie courante les premiers intéressés s'identifient communément comme « Juifs marocains ».

distille dans les populations d'autant plus facilement qu'elles ont été pétries par l'idéologie du nationalisme arabe[680].

Tableau 2
Natifs du monde arabe et « Arabes » nés à l'étranger : pays de naissance et identités ethniques comparés
(2001)

Immigrés et résidents non permanents par pays de naissance (sans égard aux origines ethniques)		**Immigrés et résidents non permanents selon les groupes ethniques** (1)	
Maroc	21 390	11 875	Marocains
Algérie	18 125	10 740	Algériens
		3 565	Berbères
		1 285	Maghrébins autres
Tunisie	4 145	2 875	Tunisiens
Égypte	15 200	8 835	Égyptiens
Libye	660	90	Libyens
Palestine et Gaza	1 230	2 410	Palestiniens
Liban	29 385	30 075	Libanais
Syrie	8 510	6 590	Syriens
Irak	2 500	1 655	Irakiens
Jordanie	1 000	500	Jordaniens
Koweït	1 660	135	Koweïtiens
Arabie saoudite	1 065	195	Saoudiens
Yémen	—	60	Yéménites
Émirats arabes unis	785	—	Émiratis
Bahreïn, Qatar et Oman (total)	435	—	Bahreïnis, Qataris, Omanis
—		17 755	« Arabes non inclus ailleurs »
Natifs des pays arabes	**106 090**	**91 760**	**Natifs de l'étranger (1)**

(1) Pays non déterminés mais, bien entendu, en majorité arabes et liés aux groupes listés.
Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0009XCB01002 et 97F0010XCB01040.

[680] Tel que noté par Yvonne Yazbeck Haddad (*loc. cit.*, note n° 480, p. 170). L'utilisation du vocable « nationalisme » arabe est une lecture aux inflexions occidentales qui relève du domaine de l'idéologie politique, ce qui est un autre débat.

Le cas de l'identité Berbère ou Kabyle (sous-groupe berbère) est un cas analogue, en ce qu'il s'agit d'une identité appartenant au registre ethnoculturel et qui transcende les identités nationales. La situation n'est toutefois pas identique car les Berbères forment une *minorité* ethnoculturelle au sein même des nations marocaine et algérienne. Il n'est donc pas dit que les premiers intéressés s'identifient nécessairement, ni même en majorité, de cette façon tant il est courant de retrouver chez les immigrants une posture où l'on estime moins compliqué de simplifier les réalités ethnoculturelles en fonction de l'étranger (ou du recenseur) non initié, en se contentant de s'identifier au pays de naissance

4.1.1.3 Le problème des identités multiples

Depuis le recensement de 1986, il est possible de déclarer plus d'une origine ethnique, ce qui complique le dénombrement des groupes ethniques car la variable sur l'origine ethnique est dorénavant segmentée en deux pour donner « origine ethnique unique » et « origines ethniques multiples », comme on a pu le constater au tableau 1 (page 454). Or, cette possibilité de déclarer plus d'une origine, certes intéressante en soi, vient troubler encore davantage le dénombrement des groupes arabes.

Le tableau 3 (page suivante) montre en effet que les *immigrants* membres des différents groupes dits arabes sont nettement plus susceptibles de déclarer plus d'une origine ethnique que les immigrants appartenant à des groupes non arabes[681]. Entre 20 % et 30 % des immigrés tenus pour « Arabes » déclinent plus d'une identité ethnique de sorte que la déclaration simultanée d'une identité proprement nationale (Syrien, Algérien) et d'une identité proprement ethnique (Arabe, Berbère) demeure

[681] Le groupe des « Turcs » (identité à connotation ethnique et nationale) comprend ceux qui se disent « Arméniens Turcs » ou « Kurdes Turcs ». Les Pakistanais peuvent aussi faire référence à une identité proprement ethnique comme « Pendjabi ».

l'hypothèse la plus vraisemblable dans la majorité des situations concernant les seuls *immigrants*.

Tableau 3
Pourcentage de recensés déclinant des origines multiples, par groupe ethnique
(2001)

Groupes ethniques	Ensemble du groupe	Seuls immigrants	Natifs du Canada
Groupes arabes			
Syriens	43,2	31,2	63,3
Égyptiens	42,5	26,3	65,9
Berbères	38,9	—	—
Marocains	34,6	21,8	62,6
Irakiens	34,6	27,8	55.6
Palestiniens	33,7	27,3	54,8
Tunisiens	29,7	—	—
Arabes n. i. a.*	27,1	26,0	33,2
Libanais	27,0	16,0	44,4
Algériens	25,0	21,4	40,3
Groupes non arabes			
Turcs	39,1	31,1	60,3
Pakistanais	23,6	18,2	44,3
Iraniens	20,8	12,5	52,4
Bosniaques	12,2	10,6	30,0
Bangladais	8,8	9,7	8,1
Somaliens	7,6	2,9	20,0
Afghans	6,3	3,2	26,5

(*) Arabes non inclus ailleurs.
Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040 et calculs de l'auteur.

On remarque que les identités mixtes se rencontrent en plus grand nombre chez les natifs du Canada. Nombreux sont ceux qui ne font qu'ajouter l'identité « canadienne » à leur origine ethnique. Le tableau 3 montre sans équivoque que le pourcentage des identités multiples se hausse fortement parmi les natifs du Canada,

peu importe le groupe. Au reste, le fait que l'identité canadienne soit souvent évoquée chez les enfants d'immigrés fait soupçonner qu'un mouvement de recomposition identitaire est à l'œuvre chez eux[682].

En somme, aussi bien le dire ainsi, le dénombrement de chacun des groupes « ethniques » dits arabes par Statistique Canada est tellement brouillé que les chiffres rendus publics prêtent sérieusement à caution car ils sont *tous* en dessous de la réalité.

Le plus grave, c'est que ce brouillage démographique risque de compromettre la lecture du profil sociologique des communautés culturelles dès lors que les chiffres ne se basent que sur le seul segment « origine unique », ce qui ne peut faire autrement que de biaiser quelque peu les données. Dans le cas des diverses communautés arabes, un bon nombre de personnes manquent à l'appel : la frange — parfois considérable — de tous ceux qui s'identifient *en même temps* comme « Arabes » et « Algériens »[683]. C'était pourtant le choix méthodologique (sans aucun doute conditionné par celui de Statistique Canada) sur lequel s'est basé le *Profils des communautés culturelles du Québec* publié par Québec en 1994.

Voilà pourquoi on peut dire que le ministère québécois de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) a pris la bonne décision en incluant le segment « origines multiples » dans tous ses *Portraits statistiques* publiés en 2005.

En même temps, le ministère a eu une bonne idée en réunissant, par l'entremise d'une compilation statistique spéciale, tous ceux qui déclarent les diverses formes de déclinaisons identitaires arabes, tout en prenant soin de ne pas calculer deux fois les cas d'identités multiples[684]. C'est de cette façon que le *Portrait statistique de la*

---

[682] S'ajoutent au nombre des « Arabes » aux origines multiples, les enfants nés dans des familles biculturelles ainsi que les Juifs qui se disent « Juifs » en même temps que Marocains, Égyptiens ou Irakiens.

[683] Le document *Profils des principaux groupes religieux du Québec*, publié en 1995, a procédé de la même façon. Voir note n° 480.

[684] Par exemple, ceux qui se disent à la fois « Arabes » et « Syriens » sont comptabilisés dans les deux catégories, « Arabes » et « Syriens ». Voir la même problématique dans le cas des Chinois.

population d'origine ethnique arabe recensée au Québec en 2001 (voir note n° 654) permet enfin d'établir que 62 385 musulmans se réclament, exclusivement ou non, de quelque forme que ce soit d'identité « arabe ».

Cette chose mérite d'être soulignée tant les problèmes liés au dénombrement des seuls *musulmans* pour chacun des groupes arabes sont nombreux et protéiformes. Et comme le brouillage démographique survient dans maintes situations, chez les Arabes comme ailleurs, nous tenterons de pallier les distorsions en cause en procédant à des estimés à partir de recoupements de données ou d'autres formes d'opérations impliquant diverses variables (origine ethnique, pays de naissance, langue maternelle, minorité visible, religion, etc.). Ces opérations sont à la base de notre dénombrement des groupes ethnoreligieux musulmans énumérés dans le tableau 9 (voir page 534).

4.1.2 Les Arabes forment-ils une minorité visible ?

4.1.2.1 La perception des Arabes

Ces considérations méthodologiques étant faites, il devrait être intéressant de comparer ce nombre de 62 385 Arabes musulmans avec le nombre de musulmans déclarant appartenir à la « minorité visible arabe ». Or, ce dernier nombre chute à 46 850. C'est dire que 15 535 musulmans déclinant n'importe quelle forme d'identité arabe considèrent ne pas appartenir à ladite minorité. L'écart est considérable car c'est le tiers des Arabes musulmans qui estiment faire partie d'une minorité pour ainsi dire « invisible ». Est-ce que cela signifie que ceux-ci estiment ne pas spécialement avoir l'air d'« Arabes » ?

Compte tenu de l'écart en cause, toutes les données de Statistique Canada croisant la variable « minorité visible » avec une autre variable sont, pour la plupart, invalidées. Le plus grave, c'est que, nulle part, on ne signale ce vice caché qui biaise les

Portraits statistiques reposant sur la notion de minorité visible, comme c'est manifestement le cas des Arabes. On peut le présumer, le biais doit certainement se manifester dans les données qui touchent les dimensions sociales car ceux qui se sentent appartenir à une minorité visible n'ont probablement pas la même vision de leur insertion dans la société (en particulier si ce biais implique un plus grand nombre d'immigrants), et, par contrecoup, le même profil sociologique que ceux qui n'ont pas ce sentiment.

Cet écart soulève la fort intéressante question de la perception de soi : au-delà des traits somatiques, indéniables dans certains cas, pourquoi certains Arabo-musulmans estiment-ils faire partie d'une minorité visible, et pas d'autres ? En même temps, comment expliquer les écarts d'un groupe à l'autre : pourquoi les deux tiers des Algériens et seulement quatre Syriens sur dix estiment-ils appartenir à ladite minorité visible (voir tableau 4, page suivante)?

À première vue, tel que le donne à penser le tableau 4, le phénomène semble avoir quelque chose à voir avec le pourcentage de musulmans au sein de chaque groupe. En effet, plus la proportion de musulmans est élevée, plus on retrouve un grand nombre de gens à se considérer comme membres d'une minorité visible (comparer les colonnes « Minorité visible, Total » et « % de musulmans »). On remarque en effet qu'entre 63 % et 70 % des Palestiniens, des Irakiens, des Algériens et des Tunisiens estiment faire partie d'une minorité visible. Or, pour tous ces groupes, la part des appartenances musulmanes se situe entre 62 % et 84 %.

On note en même temps que les pourcentages de membres de minorités visibles s'abaissent fortement chez les Égyptiens, les Libanais et les Syriens, en effet, des groupes à majorité chrétienne.

Tableau 4
Pourcentage de recensés par groupe « ethnique » arabe estimant appartenir à une minorité visible (arabe) comparé au pourcentage de natifs de l'étranger et de musulmans (2001)

	Minorité visible			% de musulmans	% nés à l'étranger (1)
	Origines multiples	Origine Unique	Total	Total	Total
Arabes n. i. a. (2)	59,3	81,8	75,7	75,0	
Palestiniens	49,8	80,0	69,7	64,0	76,9
Algériens	40,7	73,7	65,5	84,1	79,3
Irakiens	40,1	75,1	63,2	62,4	72,7
Tunisiens			63,1	83.0	88,8
Marocains	22,5	76,0	57,5	63,8	67,7
Égyptiens	24,2	68,6	49,7	14,5	58,7
Libanais	21,4	56,6	47,1	22,7	61,4
Berbères			29,3	78,8	88,4

(1) Incluant immigrants et résidents non permanents.
(2) « Arabes non inclus ailleurs » (compte plusieurs Arabes de la Péninsule arabique).
Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040; divers *Portraits*[685].

Il faut toutefois se garder de ne voir que cette seule corrélation. C'est que l'on constate également que la part des membres de minorités visibles s'élève aussi en rapport avec la proportion de gens nés à l'étranger. On ne peut nier que Libanais, Syriens et Égyptiens chrétiens ou Juifs marocains ont commencé à immigrer au Québec bien avant les musulmans du monde arabe, ce qui a laissé du temps pour l'adaptation. Le taux de minorité visible s'abaisse considérablement parmi ceux qui déclarent des origines ethniques multiples, en particulier chez les Libanais, les Marocains, les Syriens et les Égyptiens. Or, comme le montre le tableau 3 (page 459),

[685] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique berbère, recensée au Québec en 2001*. 2005, page 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

le pourcentage d'origines ethniques multiples est plus élevé chez les natifs du Canada.

On est sans doute plus susceptible de se considérer membre d'une minorité visible si on est né à l'étranger. Même si certains Arabes et Berbères se rendent compte, par l'expérience, qu'ils passent pour des Européens (les Maghrébins ont souvent un accent perçu comme français de France alors que les noms de famille sonnent parfois italiens), il est évident que le concept de minorité visible demeure assez subjectif.

En définitive, on peut postuler que le métissage ethnique, le partage de la culture québécoise acquise dès l'école, pour ne pas parler de l'enracinement de la jeune génération, jouent certainement leur rôle dans la perception qu'ont d'eux-mêmes les Québécois d'origine ethnique arabo-berbère.

4.1.2.2 La perception des Berbères

Chose étonnante, si les deux tiers des Algériens estiment appartenir à une minorité visible — en l'occurrence « arabe » —, seulement trois Berbères sur dix (29,3 %) ont le même sentiment[686]. En fait, devant la question sur l'appartenance à une « minorité visible », plusieurs immigrants arabes se trouvent en face d'un dilemme car pour eux le concept de « minorité visible » s'applique aux personnes non blanches alors que pour eux les Arabes sont des Blancs. L'existence d'une catégorie « minorité visible arabe » dans les questionnaires semble inviter un certain nombre de répondants à s'identifier de la sorte.

Or, par définition, ceux qui revendiquent l'identité Berbère ne se considèrent pas comme Arabes. Si l'on ne peut nier que le teint et les yeux clairs se rencontrent fréquemment chez les Kabyles, il faut savoir que deux thèses sont discutées en Algérie à propos de l'origine des Berbères. Selon Abdelaziz Djaout[687], certains sont

---

[686] *Id.*, p. 3.
[687] Doctorant en sociologie à l'UQAM d'origine algérienne. Communication personnelle.

d'avis que ce sont des autochtones cousins des Sémites (donc des Arabes) alors que d'autres, surtout dans les cercles kabyles, défendent l'idée que les Berbères ont des origines européennes. Double raison qui inclinerait les Berbères à ne pas se considérer comme membres d'une minorité visible.

4.1.3 Les Arabes et les Berbères du Maghreb

À partir des données statistiques sur l'origine ethnique ainsi que sur l'immigration des pays du Maghreb[688], on peut avoir une certaine idée du poids relatif de chacun des groupes nationaux musulmans. Compte tenu de l'imbroglio identitaire, il est impossible de départager les Arabes des Berbères, bien que nous tenterons plus loin de cerner autant que faire se peut les réalités berbères.

4.1.3.1 Les Marocains

Nous estimons à 10 400 le nombre d'immigrants musulmans du Maroc[689]. Il faudrait ajouter leur descendance née au Canada ainsi que les résidents non permanents. On sait par ailleurs que 11 190 musulmans s'identifient comme « Marocains », nombre auquel il faudrait ajouter les Arabes et les Berbères exclusifs. Ces deux façons de calculer pourraient nous mener à un chiffre oscillant entre 12 000 et 15 000 individus.

Au contraire de l'immigration marocaine — et maghrébine — implantée depuis des décennies en Europe, les immigrés qui se sont dirigés vers le Québec sont pour la plupart d'origine urbaine[690]. Un immigrant sur cinq vient de Casablanca (Dar El-Beïda). Les autres sont issus, par ordre d'importance, de la capitale Rabat, de

---

[688] Sources principales : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0009XCB01002, 97F0009XCB01003 97F0010XCB2001040; ainsi que les divers *Portraits statistiques*, 2005 (voir note n° 576).

[689] Comparer le tableau 2 du chapitre 1 et le tableau 5 du chapitre 3 : 6 715 immigrants se sont définitivement ajoutés dans les années 1990.

[690] Source : Abdel Rahani Dades de la *Fédération des Marocains*.

Tanger-Tétouan (région du Rif), de l'axe Fès-Meknès et enfin d'Oujda (à la frontière algérienne).

4.1.3.2 L'ensemble des Algériens

Les 11 385 « Algériens » musulmans officiellement recensés sont assurément plus nombreux si l'on ajoute, encore une fois, les « Arabes », les « Berbères » et les « Kabyles ». Le nombre de 16 000 Algériens de foi musulmane est un estimé qui pourrait encore se montrer en dessous de la réalité[691]. En même temps, il est troublant de constater que seulement 25,0 % des « Algériens » (voir tableau 3, page 459) déclarent plus d'une identité ethnique, soit le plus bas taux rencontré parmi les gens originaires du monde arabe, un peu comme si les « Algériens » et les « Berbères » n'évoquaient pas aussi souvent qu'on aurait pu le supposer une double référence identitaire.

Les régions et les villes mises à contribution dans l'immigration sont extrêmement variées au point où l'on ne peut que brosser un tableau approximatif. Toutes les régions, rurales ou non, ont fourni des contingents, mais l'immigration des centres urbains prédomine. En premier lieu, *grosso modo*, 20 % à 25 % des immigrants proviennent de la région de l'Algérois (les 100 kilomètres entourant Alger). En deuxième lieu, vient la région de l'Oranais à l'ouest du pays, non loin du Maroc. Suit l'Aurès, à l'est du pays près de la frontière tunisienne, les villes d'Annaba, de Constantine et de Tbessa étant celles qui ressortent le plus. Si la zone montagneuse de l'Atlas saharien a fourni quelques immigrants, il est plus étonnant d'en trouver plusieurs à provenir de la ville de Laghouat, à la porte du désert[692].

---

[691] Déjà, 16 615 natifs de l'Algérie vivent au Québec en 2001 En retranchant les Pieds-Noirs du nombre et en ajoutant les enfants nés au Canada, on voit bien la difficulté à cerner le nombre réel d'Algériens, et encore plus d'Algériens arabes ou berbères.

[692] Selon l'évaluation de Mohamed-Salah Kheidri du *Centre culturel algérien à Montréal*.

4.1.3.3 Les Tunisiens

Estimer la population musulmane d'origine tunisienne est beaucoup moins risqué étant donné que la problématique berbère n'existe pas et que le nombre de « Tunisiens » est proche du nombre d'immigrants de Tunisie. Les Tunisiens musulmans ne sont pas moins de 3 600, car on pourrait bien devoir monter à 4 000 en ajoutant les Arabes exclusifs.

Les immigrants tunisiens sont presque uniquement d'origine urbaine. Ils sont d'abord issus de la capitale, Tunis, puis des villes universitaires de Sfax et de Sous. Une poignée sont nés dans l'île de Djerba[693].

4.1.3.4 Les autres petits groupes nationaux : Libyens et Mauritaniens

À peine 90 « Libyens » sont recensés (sans égard à la religion) alors que 660 personnes sont nées dans ce pays[694]. Impossible de dire si l'écart relève de la problématique « Arabe » ou de la présence hypothétique de Palestiniens nés en Libye.

Les Maures de Mauritanie sont des arabophones enfoncés dans le Sahara, mais côtoyant l'océan Atlantique. Une centaine d'entre eux se sont récemment établis au Québec. Ils sont à peu près tous issus de la capitale Nouakchott[695].

4.1.3.5 Les Berbères de l'ensemble du Maghreb

Au cours de l'histoire, les Berbères ou *Imazighen*, éclatés en divers groupes régionaux, ont préservé leur identité culturelle face à l'arabisation du Maghreb.

---

[693] Selon Salah Ben Rejeb, président du *Centre islamique Badr*.
[694] Ces immigrants pourraient tout aussi bien être des Palestiniens de la diaspora.
[695] Selon des membres de l'*Association mauritanienne du Québec*.

Depuis le milieu des années 1980, les Berbères d'Algérie se sont vus menacés par l'arabisation qui, pour les extrémistes islamistes, devrait aller de pair avec l'islamisation. De 20 à 25 % de la population d'Algérie est berbérophone. Au Maroc, les Berbères représentent 40 à 45 % de la population[696].

Il est impossible de connaître le poids démographique exact des Berbères parmi les Maghrébins du Québec. *A priori,* il est tentant de penser que la proportion de Berbères et d'Arabes est comparable à celle qui se rencontre en France, mais les histoires migratoires ne sont guère comparables. On doit donc se contenter ici de proposer un ordre de grandeur.

En 1991, en l'absence de la catégorie « Berbère », on pouvait, à partir de quelques hypothèses spéculatives, estimer le nombre global de Berbères à près d'un millier, les deux tiers étant Algériens[697]. Le recensement de 2001, plus détaillé, permet d'établir que 4 525 « Berbères » vivent au Québec. C'est sans compter la présence de ces 1 285 « Maghrébins autres » qui ne peuvent être guère autre chose que des Kabyles, sous-groupe berbère. L'estimation de 5 000 ou 6 000 Berbères n'est qu'un minimum puisque plusieurs doivent s'identifier comme Algériens ou Marocains. Il est cependant établi que l'immigration de Kabylie s'est fortement accélérée dans les années 1990.

Il est intéressant de confronter les indications statistiques avec les opinions berbères[698] qui situent la part des Berbères parmi les ressortissants d'Algérie entre le quart[699] (comme en France) et le tiers[700]. Les trois quarts au moins des Berbères proviennent de Kabylie. Les départements qui ont fourni le plus grand nombre d'immigrants sont

---

[696] Voir Salem Chaker, *Imazighen Ass-A (Berbères dans le Maghreb contemporain)*, Alger, Bouchene, s. d., 111 p.

[697] *Ibid.,* Sur le million et demi de Maghrébins vivant en France, les berbérophones constituent le tiers du nombre. La moitié des Algériens seraient Kabyles et le tiers des Marocains seraient Berbères.

[698] D'après Arezki et Nacer du *Centre Amazigh de Montréal.*

[699] Opinion donnée « sous toute réserve » par Salim Chouieb du *Centre maghrébin de recherche et d'information,* en même temps partagée par Mohamed-Salah Kheidri du *Centre culturel algérien.*

Tizi Ouzou, Bejaia, Alger, Bouira, Boumèrdes, Sétif et Bordj-Bouarridj. Aux Kabyles s'ajoutent des membres d'autres petits groupes tels les Chaouias de l'Aurès, les Mzabites du Mzab et les Chénouas de la région d'Alger. Ils représenteraient ensemble 20 à 25 % de tous les Berbères d'Algérie.

Au sein de la communauté marocaine, la présence de Berbères est mal connue et sûrement plus faible. En 1991, on pouvait croire qu'ils étaient au moins deux centaines[701]. Il est assuré que le poids des Berbères parmi les immigrés musulmans du Maroc n'a rien à voir avec ce que l'on trouve en France. Les principales villes mises à contribution dans l'immigration marocaine générale (données en 4.1.3.1, p. 445) tendent en effet à démontrer que celle-ci est essentiellement arabe. Selon ce modèle, les Berbères devraient être des Rifains de la côte méditerranéenne. À l'évidence, les critères de sélection de l'immigration canadienne favorisent les arabophones des centres urbains plutôt que les Berbères qui, contrairement à leurs congénères d'Algérie, vivent surtout dans les montagnes.

À l'instar des Arabes du Maghreb, les Berbères sont essentiellement sunnites. C'est le cas au Québec bien que quelques-uns soient des ibâdites, groupe issu du plus vieux groupe dissident de l'histoire musulmane, celui des kharidjites[702] (voir chapitre 5, figure 1, page 540).

Cela dit, l'adhésion à l'islam chez les Berbères se montre un peu moins forte que parmi les Maghrébins arabes : alors que 84,1 % des Algériens sont musulmans, cette part glisse à 78,8 % chez les Berbères, ces derniers étant à 80 % ou à 90 % d'origine algérienne.

---

[700] Approximations tentées par Jamila Addar de *l'Association tirugza (Fierté de Berbère)* et Arezki du *Centre amazigh de Montréal*.

[701] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 9 (4.5). Voir note n° 493. Le document faisait déjà état de 110 personnes parlant une langue sémitique autre que l'arabe en 1991.

[702] Au Maghreb les ibâdites se trouvent sur l'île tunisienne de Djerba ainsi qu'en Algérie, autour de la capitale et autour de Ghardaïa dans le Mzab (Berbères m'zabites).

4.1.3.6 Dénombrer l'ensemble des Maghrébins

Le document du MICC intitulé *Portrait statistique de la population d'origine ethnique maghrébine, recensée au Québec en 2001* nous apprend qu'un total de 29 505 musulmans ont déclaré l'une ou l'autre des identités maghrébines[703]. Voilà qui nous offre un chiffre global intéressant, qui nous affranchit certes de plusieurs distorsions, mais comme les Maghrébins qui se disent « Arabes » sont *de facto* exclus de cette catégorie générique[704], le compte ne peut y être.

4.1.4 Les Arabes du Machreq

4.1.4.1 Les Égyptiens et les Soudanais

Le Québec compte au moins 2 200 Égyptiens musulmans. Il est certain toutefois que l'on est encore bien loin du compte car tout indique que les « Arabes » exclusifs ne sont pas rares (voir 3.2.5, page 432).

La plupart des immigrants proviennent du Caire, les quelques autres d'Alexandrie. Une poignée d'Égyptiens sont des Nubiens de Haute-Égypte, ces derniers constituant une autre minorité d'autochtones non arabes.

Une centaine d'immigrants du Soudan se sont établis au Québec. Compte tenu de la situation dramatique qui prévaut dans le Darfour depuis plusieurs années, il est possible que ceux-ci ne soient pas des Arabes musulmans (la majorité de la population du pays), mais des réfugiés issus des ethnies nilotiques qui pratiquent des

---

[703] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique maghrébine, recensée au Québec en 2001*, 2005. Voir note n° 576 pour la référence complète. En l'occurrence, Marocains, Algériens, Tunisiens, Berbères et « Maghrébins autres ». Notons que sans égard aux appartenances religieuses, le même document fait état de 26 630 immigrants parmi ceux qui ont déclaré les mêmes identités. Pourtant, le recensement de 2001 dénombre 43 345 immigrants venant du Maghreb. Il manque les immigrants qui se sont dits exclusivement « Juifs « ou « Arabes ».

[704] Ils tombent dans la catégorie « Arabes autres ».

cultes traditionnels (de type animiste) ou le christianisme. Seule la recherche de terrain pourra mettre les choses au clair.

4.1.4.2 Les Palestiniens

Comme on a déjà pu le voir, la communauté palestinienne actuelle, à majorité musulmane[705], en a littéralement remplacé une première, à majorité chrétienne, dont la majorité des membres a quitté le Québec (voir 1.5.1.4, et 3.2.4, page 385 et 432).

En 2001, toutes religions confondues, seulement la moitié des 2 245 *immigrés* qui s'identifient comme « Palestiniens » sont nés dans les territoires occupés de Cisjordanie et de Gaza et 85 autres en Israël même[706]. Tous les autres sont donc nés dans la diaspora : une cinquantaine proviennent de la diaspora occidentale (Amérique du Sud, Europe), deux cents d'Afrique du Nord et les 800 restants dans divers pays arabes du Machreq (Jordanie, Koweït, Émirats arabes unis, Arabie saoudite).

Selon des évaluations communautaires[707], les Palestiniens des territoires occupés proviennent d'une variété de villages dont Ramallah, Naplouse, Beit Jala de même que Gaza. Selon d'autres témoignages, les natifs d'Israël qui ont dû quitter Jérusalem ou d'autres villes n'ont pu y revenir.

---

[705] Au recensement de 2001, 53,7 % de ses membres étaient parvenus au Québec pendant la décennie précédente. Cette part s'élève à 87,5 % si l'on élargit la période aux années 1981-2001. *Portrait de la population palestinienne*, 2005. Voir note n° 576 pour la référence complète.

[706] Le *Portrait de la population immigrée née en Israël*, 2005, p. 3 (voir note n° 576), nous informe que 85 immigrés de ce pays sont musulmans, ce qui est suffisant pour avoir une idée du nombre de Palestiniens nés en Israël.

[707] Évaluation de Susana Khalil de *Solidarité pour les Droits Humains des Palestiniens*. Communication personnelle.

La population dite « palestinienne » totalise 3 200[708] personnes dont 2 005 sont des musulmans sunnites. À cause du brouillage identitaire éventuellement provoqué par les origines diasporiques multinationales d'un grand nombre d'immigrés, tenter d'estimer le nombre maximal de Palestiniens musulmans relève grandement de la spéculation[709]. Si la question diasporique peut faire augmenter le recours à l'identité arabe, on peut en même temps se demander si l'identité palestinienne ne serait pas plus forte que bien d'autres identités nationales arabes puisque modelée dans des contextes d'adversité et d'altérité.

4.1.4.3 Les Libanais

Le nombre des immigrants du Liban (28 765) n'est pas éloigné du nombre d'immigrants qui se sont dits « Libanais » (29 465), certains d'entre ces derniers pouvant venir de la migraspora. Cela laisse donc assez peu de place à ceux qui se seraient identifiés autrement que comme « Libanais ». Cette constatation invite à croire que l'identité libanaise est une des identités *nationales* les plus fortes du monde arabe, en ce sens qu'elle serait, apparemment, une de celles qui subit le moins l'interférence de l'identité arabe puisque 84,0 % des *immigrants* ne déclarent aucune

---

[708] En 1997, M. A. Shuraydi rapporte que des « Palestiniens Canadiens » estiment leur nombre à 30 000 au Canada, dont 10 000 vivent au Québec. Voir « Palestinians », Magocsi P. R. (éd.), *Encyclopedia of Canada's Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, 1037-1043. Les chiffres du recensement de 2001 sont très loin des 10 000 avancés. Par ailleurs, l'examen attentif des données issues du croisement de diverses variables rend impossible le chiffre proposé. On peut certes penser que certains Palestiniens se cachent parmi ceux qui se disent exclusivement « Arabes » à la suite d'un flottement identitaire qui serait lié à l'errance dans des pays arabes, mais il est impossible que tous ces « Arabes » soient d'origine palestinienne. Notons au surplus qu'en 2001, le tiers des Palestiniens déclinent une identité ethnique qui s'ajoute à celle de « palestinienne ». Or ce n'est pas un taux spécialement élevé (voir tableau 3, p. 434) par rapport aux autres groupes de langue arabe.

[709] Même si on ajoutait aux immigrants des territoires occupés (1 150) le nombre d'immigrants de tous les pays de la péninsule arabique et de la Jordanie (4 220) — dont certains sont certainement de réels Saoudiens ou Koweïtiens — on parviendrait difficilement à obtenir 5 000 immigrés d'origine palestinienne. Par ailleurs, pour établir le nombre de Palestiniens musulmans, il faudrait retrancher la frange chrétienne.

autre identité que « libanaise » — ce qui est le plus bas taux parmi les groupes arabes (voir tableau 3, page 459). Pour 2001, compte tenu de toutes ces considérations, on pourrait trouver difficile que le nombre de musulmans d'origine libanaise atteigne les 12 000.

En 2001, selon l'impression des chefs religieux libanais[710], entre 55 % et 60 % des musulmans libanais établis au Québec appartiendraient à la branche chiite de l'islam, soit à peine moins qu'au Liban. Cette part a certainement dû s'élever depuis lors à la suite de l'intensification toute récente de l'immigration du Liban-Sud, tant la vie quotidienne dans cette partie du pays est constamment éprouvante, les attaques de l'armée israélienne de l'été 2006 ayant constitué le point d'orgue.

Les deux fiefs chiites fournissent un nombre très inégal d'immigrants. Près de 90 % des chiites viennent du Sud, de Nabatiyeh et surtout du Djebel Amil, principalement d'Aitaroun. À peine 10 % sont originaires de la plaine de la Beqaa, au nord-est du pays, en particulier de Baalbek. Par ailleurs, quelques familles viennent des quartiers chiites de Beyrouth (Haret-Hreik, Ghbairi, Bourj Al Barajina, Chiah)[711].

Pour leur part, les sunnites[712] sont nombreux à provenir de Tripoli, au nord du pays. Saïda, au sud, et les quartiers sunnites de Beyrouth (Ras-Beyrouth, Raouché, Mazraa, Tarik Al Jadida, Ras Al Nabeel, Bachoura, Msaitbé) ont aussi été mis à contribution. Aussi, quelques familles sont originaires du district rural d'Iqlim Al Kharoub (vallée du Litani non loin de Zahlé), des villages de Chehim, Mazboud Barja, Ketermaya, Baasir, Daria. Tripoli, Saïda. Les quartiers de Beyrouth mentionnés plus haut sont dominés par les populations sunnites au contraire de l'Iqlim Al Kharoub plus mixte.

---

[710] Couramment entendue en milieu chiite, cette évaluation n'est pas contredite par les sunnites. Au reste, elle reflète la réalité libanaise actuelle.

[711] En ajoutant ces derniers à l'ensemble massif de ceux qui se disent « Libanais » le nombre de Libanais ne devrait pas augmenter exagérément.

[711] D'après l'imam Sayed Nabil Abbas du *Centre islamique libanais* avec la contribution de membres du *Centre musulman de Montréal*.

[712] Source : Nabiha El-Wafai, directrice de l'école *Les jeunes musulmans canadiens*.

C'est de Beyrouth et de la région du Chouf que proviennent les chiites druzes. Selon des estimés communautaires, leur nombre tourne autour de 500[713]. Celui-ci n'a guère grossi depuis la fin de la Guerre du Liban car l'immigration et l'accroissement naturel équivalent à peu près les retours au pays. Environ 85 % des familles druzes sont libanaises, 15 % sont syriennes alors qu'une est palestinienne[714].

Il est encore trop tôt pour l'affirmer, mais pour l'heure, l'observation donne à croire que chiites duodécimains, sunnites et druzes ont de bons rapports, souhaitant sans doute laisser derrière eux les conflits qui ont marqué le Liban[715].

4.1.4.4 Les Syriens

En 2001, on compte 1 655 musulmans qui se disent « Syriens ». Le nombre est sûrement très éloigné de la réalité car certains indices donnent à penser que le nombre de Syriens qui s'identifient exclusivement comme « Arabes » soit plus élevé qu'à l'ordinaire. On remarque, en effet, que 31,2 % des seuls immigrants — le record parmi les groupes arabes — ajoutent une autre identité à celle de « Syriens » (voir tableau 3, page 459). Ainsi devrait-on pouvoir facilement en ajouter 1 000, voire 2 000, musulmans de plus[716].

Les Syriens musulmans sont très majoritairement sunnites. Côté chiite septimain, selon des estimations communautaires approximatives, un dixième des Syriens vivant au Québec sont alawites alors qu'une poignée d'autres sont des chiites agakhanites.

---

[713] Source : Bassam Salman, président de l'*Association des Druzes du Québec*.

[714] À travers l'histoire des mouvements de populations druzes, toutes ont une origine libanaise. Cependant, selon Bassam Salman, les familles syriennes et palestiniennes ont des liens plus étroits entre elles.

[715] En 2006, l'imam Fawaz, de tradition sunnite, et l'imam Abbas, de tradition chiite, se sont associés dans une manifestation pour la paix au Liban. À un autre moment, ces deux derniers ont uni leurs efforts avec un porte-parole druze et avec Mgr Khoury de l'Église maronite pour cosigner une lettre protestant contre la légalisation du mariage de conjoints de même sexe.

[716] Au point 1.5.1.2, le tableau 4, (page 384) qui compare le nombre d'immigrés syriens et celui des immigrés de Syrie est particulièrement révélateur à cet effet.

C'est sans compter la soixantaine de druzes ralliés à la communauté libanaise druze[717]. Sans doute devrait-on pouvoir trouver quelques chiites duodécimains. Les immigrants sont issus des principaux centres urbains tels Damas, Alep et Lattaquié[718].

4.1.4.5 Les Irakiens

Aux 1 420 « Irakiens » musulmans, il faudrait, bien entendu, ajouter quelques centaines d'autres musulmans qui s'identifient exclusivement comme « Arabes ». À comparer au reste du monde arabe, cette désignation ethnique a peut-être une autre connotation puisqu'elle permet de distinguer la majorité arabe de la minorité kurde sise au nord du pays[719].

D'après des opinions du milieu sunnite, ce dernier ne réunirait qu'une centaine de personnes. Cela voudrait dire qu'au moins 90 % des Irakiens établis au Québec sont chiites[720]. À l'exception de la capitale Bagdad, les Irakiens viennent des villes du sud du pays telles Bassorah, Nasiriya et Amâra ainsi que de la ville sainte chiite Kerbala[721]. À l'exception de Bagdad, ces villes sont toutes situées, en effet, dans des régions à prédominance chiite. Pour leur part, les sunnites proviennent pour la plupart de la région de Bagdad et quelques-uns de Mossoul, au nord du pays[722]. Si l'État irakien a durement traité les chiites, certains Irakiens affirment qu'il n'y a pas si longtemps les différences confessionnelles ne jouaient pas un grand rôle dans la population. Les choses se sont détériorées à la suite de ce que l'on appelle, dans

---

[717] Selon Bassam Salam, président de l'*Association des Druzes du Québec*.

[718] Yvonne Yazbeck Haddad, *loc cit.*, note n° 480, p. 168. Malgré l'ancienneté de la source, les mêmes villes sont évoquées par les actuels immigrants musulmans, à l'exception de Homs dont sont originaires surtout des chrétiens.

[719] Désignation qui a pu avoir son importance chez les réfugiés puisque les deux groupes existent au Québec.

[720] Entre autres, le nombre élevé de mosquées irakiennes chiites.

[721] *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 288. Voir note n° 493.

[722] Selon l'évaluation de Qutayba Hamid du *Réseau des professionnels de la santé musulmans du Québec*.

la communauté, l'« invasion ». Cette dernière question divise les esprits dans la communauté irakienne, y compris le milieu sunnite.

4.1.4.6 Les Arabes de la Péninsule arabique

Les ravages méthodologiques que suscite dans les statistiques l'existence de l'origine ethnique « Arabe » sont particulièrement criants dans le cas des gens qui sont nés dans la Péninsule arabique car le nombre des « Saoudiens » et des « Koweïtiens » recensés est pratiquement impossible. Si 1 065 personnes sont nées en Arabie saoudite, le nombre des « Saoudiens » s'effondre à 195. Dans le même sens, alors que l'on recense 1 660 natifs du Koweït, on relève à peine 135 personnes pour se dire « Koweïtiens ». Même en tenant compte du nombre de Palestiniens nés au Koweït et en Arabie saoudite, on ne pourrait difficilement obtenir un chiffre aussi bas de Saoudiens et de Koweïtiens. Ainsi peut-on avancer qu'aucune des désignations nationales péninsulaires n'a quelque valeur. Du moins soulèvent-elles des doutes majeurs. Il est certain que la grande majorité des ressortissants des pays de la Péninsule arabique sont noyés dans la masse de ceux qui se sont identifiés comme « Arabes ». Aussi, faut-il se rabattre sur le nombre d'immigrants par pays pour avoir une meilleure idée des réalités péninsulaires.

4.1.4.7 Conclusion

La superposition conflictuelle des diverses identités ethniques et nationales au sein des groupes du Maghreb nous oblige à proposer des chiffres à l'intérieur d'une fourchette où le minimum et le maximum peuvent être relativement éloignés l'un de l'autre. En même temps, la problématique de l'identité arabe à laquelle s'ajoutent des incertitudes sur l'identité palestinienne nous interdit de tenter quelque estimé pour

certains groupes arabes, en particulier ceux de la Péninsule arabique. On pourra s'en rendre compte dans notre annexe à la fin du chapitre.

En revanche, le total de 62 385 musulmans arabes dont fait état le *Portrait statistique de la population d'origine ethnique arabe recensée au Québec en 2001* est le seul chiffre fiable[723]. Il est certainement très proche de la réalité, à quelques bémols près, car toutes les identités dites arabes ont été réunies. Comme d'aucuns peuvent se dire Canadiens, Français ou autrement, on doit, en définitive, escompter un bassin de 62 700 individus[724].

4.2 Les groupes turciques du Moyen-Orient et de l'Asie centrale

Contrairement à une idée répandue, il faut établir que les ethnies musulmanes du Moyen-Orient et de l'Asie centrale ne sont pas des Arabes ni ne leur sont même apparentés. Les groupes de cette section appartiennent à la famille linguistique turco-tartare. Le monde turcique comprend la Turquie, une partie du Caucase, la majeure partie de l'Asie centrale (dont le nord de l'Afghanistan) ainsi que quelques poches en divers endroits du plateau persan. Les régions turciques sont presque totalement islamisées.

Jusqu'en 1991, à l'exception des Turcs de Turquie, la plupart des peuples turciques vivaient en Union soviétique, de laquelle il leur était très difficile d'émigrer[725]. Au contraire, les Turcs de Turquie (ou Turcs osmanlis[726]) émigrent en Occident depuis quelques décennies ou y séjournent temporairement pour travailler. Dans ces

---

[723] Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population d'origine ethnique arabe recensée au Québec en 2001*, Sainte-Foy, 2005.

[724] Il ne manquerait au nombre que les quelques individus qui auront pu se dire, à l'exclusive, « Français » ou « Canadiens », bien qu'un petit nombre de non-Arabes passent pour tels, comme ces Arméniens de la diaspora qui se sont identifiés comme « Libanais ». Les deux possibilités pourraient même s'égaliser dans leur potentiel d'interférence statistique.

[725] L'Union soviétique commence à se démembrer à partir de septembre 1991.

circonstances, on comprend pourquoi ces derniers sont pratiquement les seuls parmi les ethnies turciques à être représentés en nombre au Québec.

4.2.1 Les Turcs anatoliens

Curieusement, les Turcs osmanlis musulmans représentent la portion congrue de l'immigration provenant de Turquie, celle-ci étant fortement marquée par le contingent des Arméniens chrétiens. Le contingent musulman compte 3 300 individus. Les lieux de naissance des Osmanlis sont singulièrement éclatés. Certains viennent des villes d'Ankara et d'Istanbul, mais la plupart proviennent d'un grand nombre — près de 80 — de villages des régions rurales, dont les plus importants sont Maras, Antakya, et Denizli dans le sud, et Trabzon (Trébizonde) et Samsun sur la mer Noire, pour ne nommer que ceux-là. Dans la communauté, les avis s'accordent pour dire que c'est toutefois de Denizli, à l'ouest du pays, que provient la majorité des immigrants[727].

Victime de nombreuses vexations sociales, politiques et religieuses, la minorité chiite alevie, d'origine surtout rurale, devrait représenter 20 % de la communauté turque musulmane qui s'est constituée au Québec.

4.2.2 Les Azéris et les autres turcophones du Moyen-Orient

Les Azéris forment le second groupe ethnique turcique en importance. Les Azéris d'Iran[728], présents au Québec depuis plusieurs décennies, seraient moins de 300. Ils

---

[726] Du nom du peuple turcique établi en Anatolie au XIIIe siècle dont les actuels turcophones de Turquie sont les descendants.

[727] D'après des fidèles de la *Mosquée turque Yünüs*, des membres de l'association d'origine turque *Dialog Foundation* et des enseignants de l'école turque Sogut.

[728] En 1991, on savait qu'il n'y avait pas au Québec de turcophones d'Afghanistan, ce qui réduit les possibilités de provenances des turcophones. Voir *Profils des principaux groupes religieux du Québec*, *op. cit.*, p. 3. Voir note n° 480.

pourraient cependant être cinq fois plus nombreux que ce que semblent suggérer les seuls recoupements statistiques[729], étant donné que ces Azéris pourraient se présenter en tant qu'« Iraniens » auprès des recenseurs. Cette évaluation est celle des immigrants d'Iran les plus anciens. Chez les plus récents, plusieurs croient que la part des Azéris est beaucoup plus imortante[730].

Pour leur part, les Azéris d'Azerbaïdjan, arrivés plus récemment à la suite de la dissolution de l'Empire soviétique et de l'indépendance du pays en 1991, sont plus d'une centaine. Au contraire de tous les autres groupes turciques, les Azéris sont des chiites duodécimains. Au total, les musulmans nés dans l'ex-Union soviétique sont environ deux cents, mais n'appartiennent pas tous à la famille turcique[731], comme par exemple les Tchétchènes.

Le recoupement de données fait découvrir qu'une cinquantaine de « turcophones » viennent d'Irak[732]. Nous présumons qu'il s'agit de Turkmènes établis dans le Kurdistan irakien.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, les Tatars de Crimée ont eu à subir les foudres de Staline qui les a envoyés en Sibérie. Les parcours migratoires des Tatars de Crimée sont complexes tout dépendant d'où les membres de la diaspora d'Union soviétique proviennent. Une centaine de ces Tatars sont parvenus à Montréal, la

---

[729] La plupart n'ont appris que le farsi à l'école, ce qui les empêcherait de se dire « turcophones » dans les recensements — du moins azériphones exclusifs. Il faut dire aussi qu'en Iran, les Azéris sont souvent appelés « Turcs », une identité qui invite à la confusion avec les ressortissants de la Turquie voisine. Dans la question sur les origines ethniques, les Azéris peuvent se dire « Iraniens » afin d'éviter cette association sinon parce qu'ils font tout simplement référence à leur nationalité.

[730] Comme les membres de beaucoup d'ethnies minoritaires de l'Iran, les Azéris sont nombreux à Téhéran que ce soit pour y poursuivre des études universitaires ou pour y trouver du travail. Or, Téhéran est au centre du réseau migratoire en partance pour l'Occident.

[731] Les microdonnées font état de 185 musulmans natifs de la Chine populaire.

[732] Phénomène attesté au recensement de 1991. Voir *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 289 (section 4.5). Voir note n° 493. Le document nous apprend que 25 personnes de langue unique.

masse de la communauté s'établissant le plus souvent à Toronto. Ils ne viennent pas de la Crimée, aujourd'hui comprise en Ukraine, mais de Roumanie[733].

4.2.3 Les turcophones d'Asie centrale

Si la présence de membres de groupes ethniques turciques de l'Asie centrale est attestée, leur dénombrement est des plus hasardeux. On peut convenir que 1 400 immigrants proviennent du Kazakhstan, de Kirghizie et de l'Ouzbékistan, mais on peut être certain qu'il s'agit d'une majorité de descendants de « colons » d'origines russe et ukrainienne qui ont préféré quitter ces pays une fois leur indépendance acquise de l'ex-Union soviétique. On est certain de la présence au Québec de Kazakhs, dont certains étudient à l'Université Laval. Pour l'heure, la présence d'Ouzbeks et de Kirghizes est attestée alors que la recherche de Turkmènes est en cours. Par ailleurs, on trouve à Montréal plus de 150 Ouïghours du Xinjiang chinois alias Turkestan oriental [734]. Un nombre équivalent de Ouighours seraient originaires du Kazakhstan et de l'Ouzbékistan voisins. Ces derniers sont les enfants de réfugiés turkestanais[735]. Presque tous les musulmans issus de l'Asie centrale sont sunnites. Plusieurs sont membres de confréries soufies.

Depuis deux décennies, les Ouïghours sont à couteaux tirés avec l'État chinois. Marginalisés politiquement et économiquement, ils se défendent contre la politique ethnocidaire de Pékin mêlée à une forte colonisation de Chinois (Hans), ce qui ne manque pas d'engendrer révoltes populaires et répression policière.

---

[733] Cesar Aurel Banu prépare *Les Tatars du Canada. Identité et intégration*, ouvrage qui sera publié avec l'appui de la *Canadian Cultural Tatar Association* sise en Ontario.

[734] Les microdonnées font découvrir 148 musulmans, non sinophones, nés en Chine. Ils ne peuvent être que des Ouïghours dont la présence a pu être attestée.

[735] Selon un porte-parole de l'*Association des Ouïghours du Canada*.

4.3 Les Indo-Iraniens du Moyen-Orient

À l'instar des peuples turciques, les ethnies du Moyen-Orient mentionnées ici ne sont pas davantage apparentées aux Arabes, même si l'usage de l'alphabet arabe contribue, entre autres, à ancrer cette confusion dans les esprits. Elles font partie de la famille ethnolinguistique indo-européenne, plus précisément de la sous-famille indo-iranienne qui s'étend du Caucase arménien à l'Indus au Pakistan en passant par l'Iran et l'Afghanistan. Elles partagent de nombreux traits hérités de la civilisation persane. À l'exception des Arméniens, la plupart de ces peuples sont profondément islamisés.

Il faudra distinguer ici les appellations qui peuvent confondre ethnies et nations : « Kurde » est une désignation ethnique, « Afghan » est une désignation nationale alors qu'« Iranien » a la double consonance (i.e. ceux qui sont nés en Iran et ceux qui parlent le farsi).

4.3.1 Les groupes ethniques du Kurdistan

4.3.1.1 Les Kurdes

La grande majorité des 750 Kurdes maintenant établis au Québec sont nés en Turquie orientale[736]. Les Kurdes de l'Iran sont rares. Quelques familles sont originaires de la Syrie et de l'Irak. Curieusement, les Kurdes de Turquie se sont établis à Montréal alors que les Kurdes de l'Irak ont choisi Québec. Les Kurdes de Turquie ont quitté une vingtaine de villages du Kurdistan tels Elazig, Mardin, Urfa et Van, mais d'autres proviennent des isolats kurdes d'Anatolie comme Kars et surtout Konya. On comprend que ces derniers centres sont peut-être plus difficiles à tenir sous la pression turque environnante. Un dixième des Kurdes provient de Sirnak[737].

---

[736] Un minimum, compte tenu de l'identité nationale (Turc, Irakien, Iranien) qui a dû être aussi donnée.
[737] Toutes les informations proviennent des membres de l'*Association Kurde du Québec*.

4.3.1.2 La dynamique religieuse

Selon la propre évaluation faite par ses membres, la communauté kurde de Turquie est *grosso modo* composée d'un tiers de sunnites et de deux tiers d'alevis, des chiites proches des alawites syriens (voir chapitre 5, figure 1, page 540, et page 549). C'est presque le modèle inverse de celui que l'on retrouve en Turquie. C'est que les Kurdes alevis font depuis longtemps l'objet d'une double discrimination de la part des autorités turques : parce qu'ils sont Kurdes et parce qu'ils sont chiites. Secoués par la répression militaire, les membres de la communauté kurde ont resserré leurs rangs au Québec, fussent-ils chiites ou sunnites, même si les deux groupes ne partagent pas les mêmes activités religieuses.

4.3.2 Les groupes iraniens

La communauté iranienne musulmane rassemble officiellement 6 850 personnes. Toutefois, le groupe national est beaucoup plus composite qu'on ne se l'imagine car tous ne sont pas « Perses » (« Fars » en farsi) au sens strict, l'ethnie prédominante de langue farsi. Le terme d'« Iranien » est apparu en 1935 au moment où la Perse est devenue l'Iran. Nous avons donc deux termes pour distiguer une réalité ethnoculturelle et une autre réalité de type politique ou nationale. Au moins 5 500 appartiennent à des groupes ethniques de la même famille linguistique indo-iranienne : mis à part les Perses, on rencontre des Guilanis, des Mazandaranis issus du nord du pays, ainsi qu'une poignée de Bakhtiars venus de l'ouest. Il est vraisemblable que les premiers intéressés qui s'adressent à des non-initiés vont plutôt user de l'identité nationale « iranienne » pour s'identifier, ce qui fait que le nombre exact de « Perses » est impossible à établir.

Les Iraniens originaires de la province de l'Azerbaïdjan (à ne pas confondre avec le pays voisin du même nom), nombreux à provenir des villes de Zandjan et de Tabriz,

seraient plus d'un millier selon certains estimés communautaires[738]. Incidemment, les Azéris sont des turcophones comme les Turcs mais des chiites comme les autres Iraniens[739], ce qui peut les rapprocher de ces derniers au plan cultuel. Il reste à vérifier s'il s'agit bien d'Azéris et non de Perses car les quelques indices statistiques d'ordre linguistique dont nous disposons font paraître excessive l'estimation de 20 % d'Azéris au sein de la communauté dite iranienne à moins qu'il s'agisse d'Azéris persanisés. Plusieurs Azéris militent à Montréal pour les droits culturels des leurs en Iran, mais s'écartent du reste des Iraniens.

Les Iraniens locuteurs du farsi proviennent d'une grande variété de régions : surtout des centres urbains de province, beaucoup moins de la capitale et rarement du milieu rural[740]. La capitale Tehrân et la ville d'Esfahân sont fortement représentées. C'est le cas aussi des provinces de Mazandarân et de Ghuilan au nord du pays, près de la mer Caspienne. La contribution des provinces méridionales est plus modeste et se limite à quelques villes, telles Chiraz en Fârs, Ahwaz et Abadan au Khouzistân. Quelques autres immigrants sont originaires de Mechhed au Khorâsân, province au nord-est du pays[741].

4.3.3 Les groupes afghans et apparentés

En Afghanistan, près de la moitié (47 %) de la population est constituée de Pachtounes, l'ethnie fondatrice du pays qui a prédominé plus souvent qu'autrement au sein de l'appareil politique et ce, jusqu'au régime des Talibans inclusivement.

---

[738] Malek Mohammadi du *Centre islamique iranien* estime que 20 à 22 % des immigrants iraniens proviennent de l'Azerbaïdjan. Cela dit, les statistiques ne rendent pas compte de la réalité azérie : ou bien les Azéris déclarent parler farsi, la seule langue qu'ils apprennent à l'école, ou bien ils déclarent parler le « turc ».

[739] Pour appréhender la mosaïque ethnique de l'Iran, on pourra consulter Jean et André Sellier, *Atlas des peuples de l'Orient*, Paris, Syros, 1999, 200 p.

[740] Selon un échantillon de réfugiés arrivés dans les années 1987-1988. Voir André G. Jacob, *op. cit.*, note n° 661, p. 237-260.

Parmi les minorités, les Hazâras, les parias du pays, constituent un dixième de la population afghane[742]. Leur fief est le centre montagneux du Hazâradjât, bien que certains se retrouvent aussi à Kaboul. Contrairement aux autres groupes ethniques de l'Afghanistan, le chiisme duodécimain prédomine chez eux[743]. Ils parlent le dari, un dialecte proche du farsi. Ces deux caractéristiques les rapprochent des Iraniens.

Au Québec, les Afghans forment le groupe national le plus islamisé à la hauteur de 96,7 %[744]. C'est un des rares groupes, ethniques ou nationaux, à majorité musulmane qui franchissent allègrement la barre des 90 %. Au sein de la population afghane du Québec, la répartition ethnique ne restitue pas celle qui prévaut en Afghanistan. Voyons en quoi.

4.3.3.1 Les Hazâras afghans

Se posant comme les garants de l'orthodoxie islamique, les Talibans s'en sont pris aux milices des ethnies minoritaires d'Afghanistan et en particulier aux Hazâras qui ont le malheur de constituer à la fois une minorité ethnique visible — leurs traits rappellent ceux des Mongols honnis par l'histoire — et confessionnelle[745]. Ainsi réprimés, on comprend pourquoi les 2 500 à 2 600 Hazâras forment l'écrasante majorité des immigrants afghans au Québec, à la hauteur de 80 % sinon plus[746].

---

[741] Portrait général esquissé d'après Malek Mohammadi du *Centre islamique iranien* et d'un membre du *Centre culturel communautaire des Iraniens*.

[742] Jean et André Sellier, *op. cit.*, note n° 739, p. 130.

[743] Voir la planche X dans Joseph E. Schwartzberg (dir.), *Historical Atlas of South Asia*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 94.

[744] Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[745] Jean et André Sellier, *op. cit.*, note n° 739, p. 130.

[746] Statistique Canada n'offre pas de données sur les locuteurs du dari, le dialecte persan parlé par les Hazaras, non plus que du tadjik. La présence majoritaire, voire dominante, ne pourrait qu'être présumée par la rencontre de membres de la communaut dire « afghane » sur le terrain. Cependant, les données détaillées recueillies par le ministère de l'Éducation québécois sur les langues maternelles des élèves issus de l'immigration permettent de mesurer l'importance relative des groupes linguistiques chez les « Afghans ». Source : Ministère de l'Éducation, *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1994-1995 à 2003-2004*, Québec, 2006, p. 54-55

Autant la population de l'Afghanistan est hétérogène, autant la population afghane du Québec semble relativement homogène : 96, 8 % des immigrés font état d'une seule origine ethnique : « Afghane » (voir tableau 3, page 459).

Au Québec, hormis les Hazaras et les Pachtounes (voir plus bas), on rencontre aussi des Tadjiks qui peuvent rassembler deux centaines de personnes environ. Les Hazâras et les Tadjiks doivent être, pour un tiers, des chiites duodécimains et pour les deux tiers des chiites aga-khanites (voir 4.4.8, page 506).

4.3.3.2 Les Pachtounes afghans et pakistanais

Les Pachtounes, locuteurs du pachto (ou pouchtou), ont pour domaine la moitié sud de l'Afghanistan ainsi que la majeure partie de la Province de la Frontière du Nord-Ouest au Pakistan. Ce dernier territoire est littéralement abandonné aux divers clans locaux, mal contrôlés par l'État central, et dont la tradition comprend des traits guerriers. Les Pachtounes afghans et les Pachtounes pakistanais (ou Pathans) environ 500. La ville de Peshawar, sise sur la route qui unit Islamabad à Kaboul, est le principal lieu de provenance des Pathans qui ont immigré au Québec[747].

4.4 Les groupes ethniques du sous-continent indien et de la migraspora

Le recours au vocable géographique « Sud-Asiatiques » ou à la formule ethnoculturelle d'« Indo-Pakistanais » escamote la variété des origines ethniques et nationales des premiers intéressés. Masquant une certaine inconnaissance de l'altérité asiatique, l'utilisation coutumière et consacrée de ce genre de découpage du réel ethnique incline insensiblement à voir les gens visés comme faisant partie d'un bloc uniforme.

---

[747] Selon Abdul A. Khan de l'*Association pakistanaise du Québec*.

Nous aurons l'occasion de prendre acte des multiples distorsions démographiques qu'engendre l'actuelle nomenclature de Statistique Canada. L'organisme semble faire peu de cas du brouillage identitaire, pourtant manifeste, que produit directement ou indirectement la question de recensement sur l'origine ethnique chez nombre de Pakistanais et d'Indiens. Devant une formulation portant à interprétations[748], les recensés ont recours tantôt à la taxonomie nationale (Pakistanais, Indien, Bangladais), tantôt à la taxonomie ethnique (Pendjabis, Goudjeratis, Bengalais). Ce faisant, les effectifs des différents groupes dits ethniques donnés par Statistique Canada sont distordus chez les uns et sans valeur pour les autres.

Les distorsions en cause ne devront toutefois pas nous empêcher d'essayer d'enrayer notre myopie de la diversité ethnoculturelle du monde sud-asiatique québécois en cernant les contours des éléments les plus saillants.

4.4.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des Goudjeratis

Quelques données du recensement de 1991 laissaient voir qu'un certain nombre de Goudjeratis s'identifiaient comme « Pakistanais »[749]. Même s'il est vrai qu'une petite minorité de Goudjeratis vit du côté pakistanais de la frontière qui sépare le Pakistan du Goudjerat indien, on doit soupçonner un problème d'ordre identitaire car la recherche sur le terrain nous permet d'avancer que ces « Pakistanais », locuteurs du goudjerati, sont à dire vrai des Indo-musulmans nés en Afrique orientale et dont les origines ancestrales remontent au Goudjerat indien — et non au Pakistan[750]. L'identification des premiers intéressés avec le Pakistan vient du fait que plusieurs

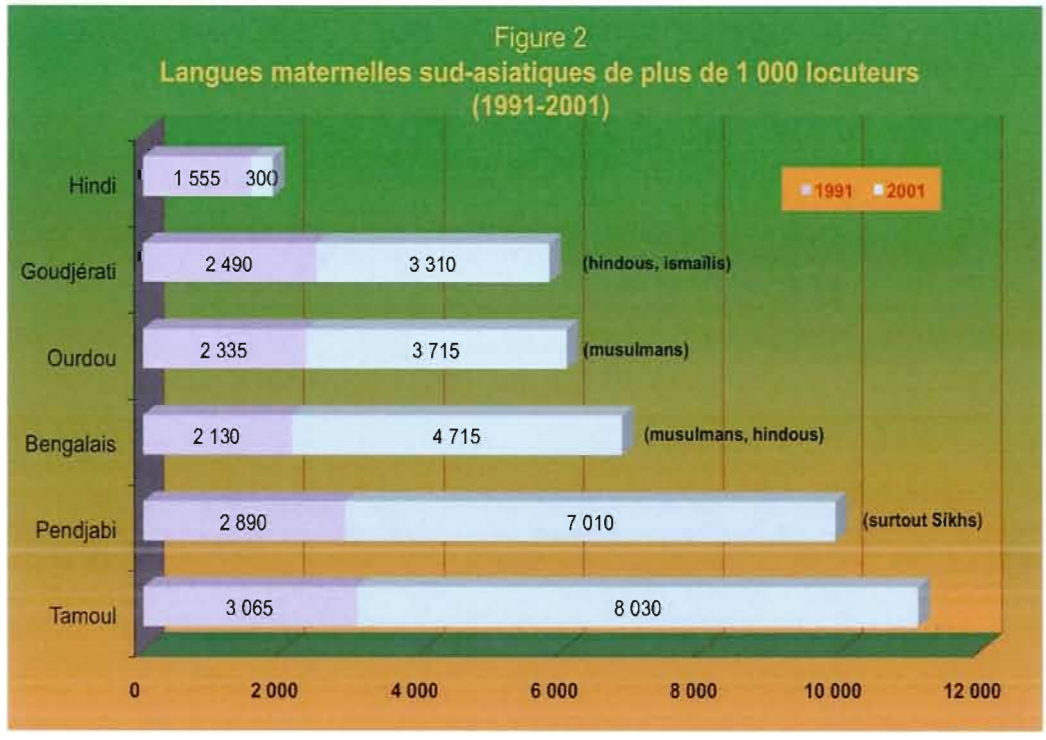
[748] Rappelons que la question du recensement porte sur l'origine ethnique et que les exemples de réponses offertes sont de nature nationale.

[749] En 1991, sur 4 155 « Pakistanais », 165 personnes avaient le goudjerati comme langue maternelle unique. Nous ne disposons pas d'une telle donnée croisée pour 2001, mais notons que la population dite pakistanaise a presque doublé. Ce chiffre rend néanmoins compte du phénomène sans doute encore vrai aujourd'hui.

[750] Cette confusion populaire est reconnue comme telle par les plus instruits des Goudjeratis d'Afrique qui connaissent davantage leur histoire collective, en particulier les Ismaïlis aga-khanites.

Sud-Asiatiques musulmans de la migraspora africaine s'imaginent que parce que leurs ancêtres étaient musulmans, ils devaient nécessairement provenir de l'actuel Pakistan, assimilé à la portion musulmane de l'ancien Empire des Indes. L'amalgame est d'autant plus naturel que le Goudjerat indien jouxte le Pakistan. Ce qui va cependant dans le sens de notre hypothèse, c'est que le dialecte que parlent ces Goudjeratis est le kuchchi (prononcé kotchi), bel et bien parlé au sud du Goudjerat indien.

L'identité goudjeratie présente une difficulté supplémentaire. Si l'on se réfère aux données de 2001 de Statistique Canada sur l'origine ethnique, on apprend que 355 personnes se sont déclarées « Goudjeraties ». Si, d'entrée de jeu, le petit nombre peut étonner, les données sur la langue maternelle révèlent que 5 800 personnes parlent le goudjerati, comme quoi la donnée sur l'origine ethnique n'a aucune valeur (voir figure 2).



On l'aura deviné : la plupart des Goudjeratis s'identifient comme « Indiens ». Sans doute s'identifie-t-on de la sorte en fonction des recenseurs canadiens que l'on présume peu au fait des subtilités des identités ethniques indiennes. Évidemment, les identités culturelles se déclineraient différemment en Asie du Sud.

Ainsi observe-t-on qu'au Québec, sans égard aux appartenances religieuses, le goudjerati est une des langues indo-aryennes les plus parlées par les Indiens. Le goudjerati est devancé par le pendjabi (9 900) quoi que ce dernier soit aussi parlé chez les Pakistanais. Le goudjerati devance le bengalais (6 845) et l'ourdou (6 050) — surtout parlés, respectivement, par les Bangladais et les Pakistanais. Le plus insolite est sans doute le fait que le goudjerati devance nettement, et contre toute attente, l'hindi (1 855). Cette répartition linguistique fournit de bons indices sur la provenance régionale des natifs de l'Inde selon un modèle qui semble aller à l'encontre de celui qui se rencontre ailleurs au Canada. Comme les langues sont inégalement parlées selon les groupes religieux, tout indique que le goudjerati est la langue indo-aryenne la plus parlée parmi les musulmans d'origine indienne. C'est dire que chaque communauté ethnoreligieuse « sud-asiatique » a sa propre langue.

4.4.2 Les groupes du Pakistan

En tenant compte des recensés qui déclinent des identités ethniques telles que « Pendjabi » ou autres, et en même temps des distorsions causées par l'identité goudjeratie, on peut estimer le nombre de Pakistanais musulmans à un minimum de 7 000 âmes[751]. Mais au-delà de cela, la question ethnique se révèle plus compliquée qu'il n'y paraît (voir tableau 5, page 493).

[751] En retranchant les Goudjeratis qui s'identifient comme « Pakistanais » et en ajoutant ceux qui ont préféré s'identifier comme « Pendjabis » ou autrement (Pachtounes, Sindhis, Cachemiris). Dans tous les cas, on ne devrait pas dépasser les 7 500 individus.

Le Pakistan est un État fédéral pluriethnique dont le découpage des provinces correspond, en gros, à celui des ethnies indigènes de telle façon que les Pendjabis dominent au Pendjab, les Sindhis au Sind, les Baloutches au Baloutchistan et les Pathans dans la Province de la Frontière Nord-Ouest. Contrairement à ce modèle, les *Mohadjirs* sont disséminés dans les villes du Pendjab et du Sind. Ils se distinguent des ethnies pakistanaises indigènes du fait qu'ils sont d'origine indienne et de langue ourdou. Les *Mohadjirs* ont dû quitter massivement les villes de l'Hindoustan et du Pendjab indien à la suite de la partition de l'Empire des Indes en 1947. Depuis 1952, l'ourdou est langue officielle du Pakistan[752]. L'ourdou s'est imposé dans les centres urbains autant par l'entremise de l'école que par la présence des nombreux expatriés *mohadjirs* qui ont massivement investi les grandes villes en plus de devenir majoritaires dans le grand district de Karachi dès 1951[753].

4.4.2.1 Les *Mohadjirs* des villes

Au Québec, selon les estimés communautaires[754], la très grande majorité des immigrants pakistanais proviennent des centres urbains tels Lahore au Pendjab ainsi qu'Hyderabad et Karachi dans le Sind. Aussi n'est-il pas étonnant que les trois quarts des Pakistanais qui parlent l'une ou l'autre des langues indo-aryennes aient l'ourdou comme langue maternelle unique. Les témoignages corroborent le fait qu'une forte proportion des Pakistanais du Québec ont des parents ou des grands-parents *mohadjirs*[755] — donc indiens — sans que cela fasse toutefois de différence

---

[752] L'ourdou est né dans l'Hindoustan. Il a essaimé dans toute la plaine Indo-Gangétique au sein des populations musulmanes concentrées dans les villes. C'est une variante du dialecte hindoustani truffé de termes persans et arabes et qui n'est pratiquement parlée que par les musulmans.

[753] Jean-Luc Racine, « Pakistan » dans Yves Lacoste (dir.), *op. cit.*, p. 436. Voir note n° 526. La ville de Karachi a réuni 55 % des personnes « déplacées ». Voir Joseph E. Schwartzberg, *op. cit.*, planche X. Voir note n° 743.

[754] Selon Abdul A. Khan, membre de l'*Association pakistanaise du Québec* (APQ). En fait, les origines indiennes d'une partie des Pakistanais du Québec sont un fait rarement abordé dans la communauté. Ses membres évoquent plutôt la ville ou la province pakistanaise dans laquelle eux-mêmes ou leurs parents sont nés.

[755] Voir le tableau 2.7 intitulé « Lieu de naissance des informateurs et de leurs parents : communauté d'Asie du Sud » dans Alberte Ledoyen, *Montréal au pluriel. Huit communautés ethnoculturelles de la région montréalaise*, IQRC, Document de recherche n° 32, 1992, Québec, p. 199. Le tableau

à l'intérieur de la communauté pakistanaise québécoise[756]. Ces *Mohadjirs* sont venus du Pendjab, de l'Uttar Pradesh et même d'aussi loin que du Bihar. On peut donc faire l'hypothèse que les trois quarts des Pakistanais québécois seraient des descendants de *Mohadjirs*, évaluation qui n'est qu'un ordre de grandeur. Il reste que les ourdouphones du Pakistan s'identifient comme « Pakistanais ». Certes, l'ourdou pourrait être parlé par des immigrants récents de l'Inde, mais la figure 3 tend à démontrer que l'augmentation du nombre de locuteurs de l'ourdou est bien le fait de Pakistanais et non d'Indiens, étant donné que le rythme de la croissance de l'ourdou est presque le même que celui des Pakistanais.

Figure 3
Nombre de locuteurs de l'ourdou, de "Pakistanais" et d'"Indiens" (1991-2001)

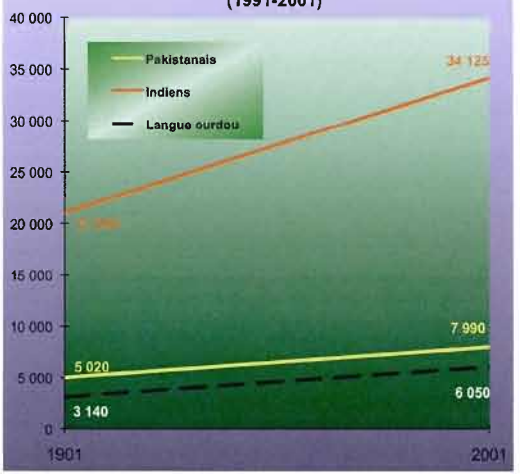
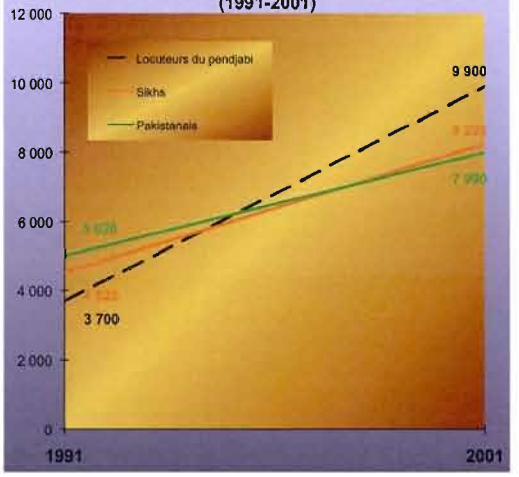


Figure 4
Nombre de locuteurs du pendjabi, de sikhs et de Pakistanais (1991-2001)



rend compte de la complexité des réseaux migratoires réunissant le sous-continent indien, la diaspora et le Canada. L'échantillon présenté donne à penser que plusieurs des Sud-Asiatiques de la diaspora sont nés de parents qui sont eux-mêmes nés en Asie du sud. C'est le cas d'une partie des Caribéens et de la majorité de ceux qui sont nés « ailleurs », vraisemblablement de l'Afrique orientale. Même si les Sud-Asiatiques sont installés dans les divers pays de la diaspora depuis plus d'un siècle, une bonne part des immigrants installés au Québec ont malgré tout des parents qui sont nés en Inde ou au Pakistan. Par ailleurs, le tableau donne à penser que 20 % des parents des informateurs pakistanais sont nés en Inde, ce qui donne une certaine idée du phénomène *mohadjir* au sein de la communauté pakistanaise québécoise.

[756] Selon Abdul A. Khan de l'*Association pakistanaise du Québec*. En fait, les origines indiennes d'une partie des Pakistanais du Québec sont une question rarement abordée dans la communauté. On s'identifie plutôt par la ville ou la province pakistanaise dans laquelle soi-même ou ses parents sont nés. En contexte d'immigration, on cherche sans doute des points de référence communs.

4.4.2.2 Les Pendjabis pakistanais

Normalement, on devrait avoir une meilleure idée de la variété ethnique qui prévaut au sein de la population d'origine pakistanaise en scrutant les données de Statistique Canada sur la langue maternelle. Ce genre d'opération est toutefois compromis à cause de la tendance hégémonique de l'ourdou au Pakistan. Selon ce qu'explique Abdul a. Khan, par le truchement de l'école nationale, de nombreux Pendjabis en sont venus à parler l'ourdou en plus du pendjabi. En même temps, les enfants de *Mohadjirs* ourdouphones établis dans les villes du Pendjab ont appris le pendjabi, dominant dans la province. Voilà pourquoi il est très difficile de tenter de départager et de circonscrire ces deux groupes ethnolinguistiques au Québec à partir de la variable sur la langue maternelle, à plus forte raison quand les réponses sont multiples[757]. Pour l'heure, tout laisse croire que les immigrants du Pendjab sont majoritairement des descendants de *Mohadjirs*.

Mais à partir de diverses autres variables (langue, origine ethnique, religion), on peut se risquer à dire qu'au moins un *immigrant* pakistanais sur dix est Pendjabi, locuteur du pendjabi ou du lahnda, très proche.

Les évaluations communautaires permettent d'établir que les villes du Pendjab pakistanais mises à contribution sont nombreuses : les plus récurrentes sont Lahore, Gujranwala, Sialkot, Faisalabad (toutes concentrées dans la partie nord-est du pays à la frontière du Pendjab indien), Rawalpindi (au nord) et Multân (au sud).

---

[757] D'autant plus que les *Portraits statistiques* (voir note n° 576 pour la référence complète), basés sur le recensement de 2001, n'offrent plus de données sur la variété des langues maternelles pour chacun des groupes ethniques contrairement au *Profils des communautés culturelles du Québec* de 1994, basé sur le recensement de 1991. On n'a pas d'autres choix que de recourir à d'autres recoupements ainsi que d'extrapoler les données de 1991. Voir *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 443, point 4.5 (Voir note n° 493) et le tableau 2 du Catalogue n° 93-313 de Statistique Canada, Recensement de 1991, p. 23.

4.4.2.3 Les Sindhis et les autres ethnies

Les recoupements statistiques et les recherches sur le terrain permettent d'éclaircir le paysage ethnique afin de discerner des groupes ethniques non répertoriés par l'organisme fédéral. Le nombre des Sindhis, ethnie méridionale du Pakistan, oscille entre 250 et 400. On doit compter aussi une centaine ou deux de Goudjeratis à la frontière sud du Pakistan. Enfin, hormis la centaine ou deux de Pathans (voir 4.3.3.2, page 485), on décèle une cinquantaine de membres d'autres ethnies indo-européennes, vraisemblablement originaires du Cachemire, ainsi qu'une centaine, peut-être deux, de Brahouis, seule ethnie qui ne soit pas indo-européenne. En 1991, une famille ou deux de Baloutches du sud-ouest du pays vivaient au Québec, mais elles semblent être reparties depuis lors[758].

Les appartenances religieuses ne sont pas recensées au Pakistan de sorte que la répartition des sunnites et des chiites repose sur des estimations. Certains évaluent la part de la minorité chiite à 15 % alors que d'autres la haussent à 25 %, compte tenu du fait que cette appartenance est mal vue au Pakistan et pas toujours exprimée au grand jour. Concernant la population pakistanaise établie au Québec, on doit, pour l'heure, se limiter à faire l'hypothèse selon laquelle la part des chiites est d'un ordre comparable. Si, à cause des vexations religieuses qu'ils peuvent par moments essuyer dans leur pays de naissance, les chiites peuvent immigrer en forte proportion, il reste que les immigrants pakistanais proviennent surtout des villes, là où le chiisme est marginal.

---

[758] Une vingtaine de baloutches vivaient au Québec en 1991. La mention « baloutche » est disparue au recensement de 2001. On ne peut donc que spéculer.

Tableau 5
Les groupes ethniques pakistanais
(1991-2001)

	1991	**2001**
Ourdouphones des villes	300-500	5 000-5 500
Pendjabis	100	700-900
Sindhis	100?	250-400
Goudjeratis	100-150?	100-150?
Baloutches	5	0 ?
Brahouis (ethnie dravidienne)	120?	150-200?
Pathans (ou Pachtounes)	100-150	200-300
Ethnies du Cachemire		>50
Total	**3 700**	**7 000**

Source : estimés de l'auteur ayant valeur d'ordre de grandeur.

4.4.3 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des Indiens

À l'instar de l'identité arabe, l'identité indienne est une des identités les plus problématiques en regard de la saisie statistique. Les modèles arabe et indien sont en quelque sorte l'inverse l'un de l'autre. Sur le vaste continuum que constitue l'espace de culture arabe se superposent une vingtaine de pays. C'est dire qu'au sortir des recensements, l'identité ethnique arabe risque de se voir fragmentée par une vingtaine d'identités nationales. Au contraire, l'espace politique indien, qui couvre une partie de l'Asie méridionale, se superpose à une quantité d'espaces ethniques. C'est ainsi qu'en théorie l'identité nationale indienne risque d'être fragmentée par une série d'identités ethniques. Certes, l'identité ethnique et l'identité nationale se déclinent sur des plans différents qui se superposent de sorte que l'on ne peut véritablement parler de « fragmentation », mais de concurrence des identités ou d'interférence entre les plans. Si cet état de choses présage déjà un scénario identitaire aussi compliqué que peut l'être le modèle arabe, le modèle indien est plus complexe encore par la place que prennent les contingents diasporiques susceptibles d'engendrer une série d'identités nationales doubles.

En faisant intervenir le plan des identités religieuses, on imagine la multiplicité des communautés ethnoconfessionnelles. Paradoxalement, autant le penser ethnoreligieux se montre nécessaire pour saisir la densité du pluralisme sud-asiatique, autant les outils statistiques, en l'occurrence les catégories dites ethniques, nous manquent ou sont viciés.

Étant donné que nous nous attarderons ici aux seuls groupes ethniques touchés par l'islam, la variété du paysage ethnique indien ne sera pas abordée dans toutes ses possibilités, ce que seule une étude sur les communautés ethnoconfessionnelles hindoues révélerait[759].

Quoi qu'il en soit, si la question de recensement de 2001 ne faisait que demander l'origine ethnique des répondants, le guide invitait les « Indiens » à préciser cette origine, quitte à susciter des déclarations du type « Indien Pendjabi » ou « Indien Guyanais ». Cela fait croire que bien peu de recensés ont lu le guide puisque parmi ceux qui se réclament de l'identité indienne, à peine 21,8 % en ajoutent au moins une autre[760]. Comme l'identité nationale indienne ne nous dit rien des identités ethniques, l'étude du paysage ethnique laisse prise aux spéculations théoriques et empiriques.

4.4.4 Les groupes de l'Inde

En 2001, les musulmans qui se réclament d'une « origine indienne » sont précisément 5 755[761]. En ajoutant à ce nombre les quelques Goudjeratis qui se cachent derrière l'identité pakistanaise, ceux qui déclinent une identité proprement ethnique (Bengalais, Pendjabis, Goudjeratis, etc.) et tous ceux qui s'identifient aux pays de la migraspora dans lesquels ils sont nés (Ougandais, Guyanais), le nombre de

---

[759] Le paysage ethnoconfessionnel hindou devait faire partie de la présente thèse. Bien qu'entamée, son étude sera finalisée en un autre temps.

[760] Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[761] *Id.*

musulmans d'origine indienne pourrait bien atteindre les 8 000, voire les 8 500 individus[762].

L'islam indien est sunnite à 90 %. Ici, cependant, le contingent chiite pourrait se montrer plus important à cause de la forte représentation des ismaéliens (voir 4.4.8, page 506).

La comparaison des données rétrospectives sur les religions avec celles des pays de naissance des immigrants permet de faire cette découverte quelque peu surprenante à savoir que depuis les années 1950, l'Inde n'a jamais fourni que quelques dizaines d'immigrants musulmans par décennie avant que le rythme ne s'accélère dans les années 1990[763]. Ainsi réalise-t-on qu'en 2001 à peine 2 000 à 3 000 Indo-musulmans sont vraiment des natifs de l'Inde. Les autres sont nés dans la migraspora (un minimum de 2 300) ou au Canada.

À partir des données sur la langue maternelle (voir figure 2, page 487), on est en mesure d'affirmer que les ethnies les plus islamisées de l'Inde sont représentées au Québec. À cause de la trop grande quantité de lacunes et de distorsions, tenter de cerner l'importance relative des groupes ethniques indiens impliqués dans

---

[762] Comparer les chiffres des Sud-Asiatiques, desquels on peut retrancher les « Pakistanais » et les « Bangladais », les autres appellations étant surtout indiennes ou diasporiques. Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[763] Le nombre d'immigrants musulmans venant de l'Inde n'étant pas disponible, il faut procéder à des recoupements de variables (tableaux 97F0010XCB2001040; 97F0009XCB01002). Le tableau 7, p. 377, permet de relever que le Bangladesh et le Pakistan fournissent ensemble, décennie après décennie, à peu près le même nombre d'immigrants que le nombre d'immigrants musulmans d'Asie du Sud. C'est seulement pendant la période 1991-2001 qu'on observe un écart : 9 015 immigrants proviennent du Bangladesh et du Pakistan alors que seulement 8 610 immigrants musulmans sont nés en Asie du Sud. Cela dit, on doit retrancher environ 15 % du premier chiffre (9 015) car les musulmans forment entre 83 % et 87 % de leur immigration, ce qui donne à peu près 7 700 immigrants musulmans venant du Bangladesh et du Pakistan. Forcément, les 900 qui manquent viennent de l'Inde. En tenant compte des décennies passées, le contingent indo-musulman dans l'immigration devrait compter entre 1 000 et 1 100 personnes en 2001.

l'immigration musulmane[764] est un exercice assez spéculatif, mais capable de donner des ordres de grandeur.

4.4.4.1 Les ourdouphones

La majorité des musulmans *nés en Inde* sont des ourdouphones qui doivent invariablement s'identifier comme « Indiens » sans se référer aux États (provinces) dont ils sont natifs, bien que beaucoup soient originaires de l'Uttar Pradesh.

En attendant des études plus fines, on se contentera de postuler que l'islam indo-québécois est conforme au modèle du peuplement musulman de l'Inde dans la mesure où la majorité des immigrants musulmans sont effectivement nés dans les grandes cités des anciens États princiers de la plaine du Gange (abolis après l'indépendance de l'Inde) où leurs ancêtres s'étaient regroupés, telles Amroha, Rampur, Lucknow, Jaunpur (Uttar Pradesh) et Murshidabad (Bengale occidental).

Pour l'heure cependant, tout conduit à penser que la majeure partie des ourdouphones sont originaires de la ville d'Hydarabad[765], capitale de l'ancien État princier du même nom, qui se trouve aujourd'hui au cœur de l'Andra Pradesh. La communauté musulmane vit enclavée au sein d'un État largement dominé par les Télougous, ethnie essentiellement hindoue. Cette communauté a son propre dialecte, le dakhni, dérivé de l'ourdou. Au sein de la communauté musulmane de l'Inde, les Hydarabadis forment un groupe culturellement à part. Les pionniers de cette élite instruite ont

---

[764] En Inde, à l'exception des Cachemirais, aucune de ces ethnies n'est majoritairement musulmane même si les Bengalais hindous du Bengale oriental voient leurs compatriotes musulmans dominer en nombre au Bangladesh car le domaine de l'ethnie bengalaise englobe le Bengale occidental et le Bangladesh.

[765] De l'avis d'étudiants musulmans indiens fréquentant les universités montréalaises.

commencé à s'installer au Canada après 1967. Dans les années 1980, ils ont réussi à faire venir leur parenté restée en Inde pour réunir d'importantes familles élargies[766].

4.4.4.2 Les Pendjabis indiens

En 2001, on dénombre 9 900 locuteurs du pendjabi alors que l'on ne trouve que 2 180 personnes pour se dire d'origine ethnique pendjabie. Ceci démontre non seulement que les données statistiques sur l'origine ethnique pendjabie sont sans valeur, mais qu'elles brouillent par interférence le dénombrement les identités pakistanaises et indiennes puisque le peuplement pendjabi chevauche le Pakistan et l'Inde.

Comme on peut estimer que huit locuteurs du pendjabi sur dix sont de religion sikhe (voir 3.6.2.3, page 445), on peut déduire que parmi les 9 900 locuteurs du pendjabi, 2 000 sont des musulmans du Pakistan (700 à 900, tableau 5, page 493) ainsi que des musulmans et des hindous de l'Inde. Dans l'état actuel des données rendues publiques par Statistique Canada, on ne peut en dire davantage de façon assurée. Étant donné qu'il y a presque trois fois plus de musulmans (350) que d'hindous (130) à s'identifier comme « Pendjabis », on peut postuler que les musulmans sont beaucoup plus nombreux que les hindous à provenir du Pendjab indien, les sikhs étant dominants comme on sait. Suivant cette hypothèse, on peut se risquer à avancer qu'il y aurait au Québec entre 800 et 1 000 Pendjabis indiens de foi musulmane. La comparaison des courbes de la figure 4 (page 469) incline à croire en effet que l'immigration des musulmans du Pendjab indien est un phénomène relativement récent, propre aux années 1990[767].

---

[766] Sehla Burney, « Hyderabadis », dans Paul Robert Magocsi (dir.), *Encyclopedia of Canada's Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

[767] La courbe de la langue pendjabie se développe plus rapidement que la courbe de la population sikh. Comme cette même courbe est aussi plus rapide que celle de la population pakistanaise, on peut donc déduire qu'au moins 2 000 locuteurs du pendjabi, non sikhs et non pakistanais, sont arrivés dans les années 1990. Ils viennent donc du Pendjab indien.

4.4.4.3 Les Goudjeratis et autres groupes

Si la langue goudjeratie domine certainement au sein de la population musulmane d'origine indienne, tous pays de naissance confondus, il est possible que cette langue passe derrière le pendjabi et l'ourdou parmi les musulmans nés en Inde.

Incidemment, les ourdouphones et les Pendjabis de l'Inde ont davantage d'affinités culturelles avec les Pakistanais — chez qui l'ourdou et le pendjabi dominent — qu'avec les Goudjeratis dont ils ne partagent ni la langue ni l'histoire récente puisque la plupart de ces derniers sont nés en Afrique. C'est d'autant plus vrai que de nombreux Goudjeratis ne sont pas sunnites, contrairement aux ourdouphones indiens et pakistanais[768]. Les interactions entre les Goudjeratis chiites et les ourdouphones et Pendjabis sunnites se limitent pratiquement aux sphères culturelles et politiques à l'exclusion des confessionnelles.

Parmi les autres musulmans nés en Inde, on trouve des Biharis et certainement des Bengalais (voir plus bas). À eux s'ajoutent un minimum de 55 Cachemirais[769] dont on ne sait pas s'ils sont nés du côté pakistanais ou indien du Cachemire.

4.4.5 Les Bengalais du Bangladesh et de l'Inde

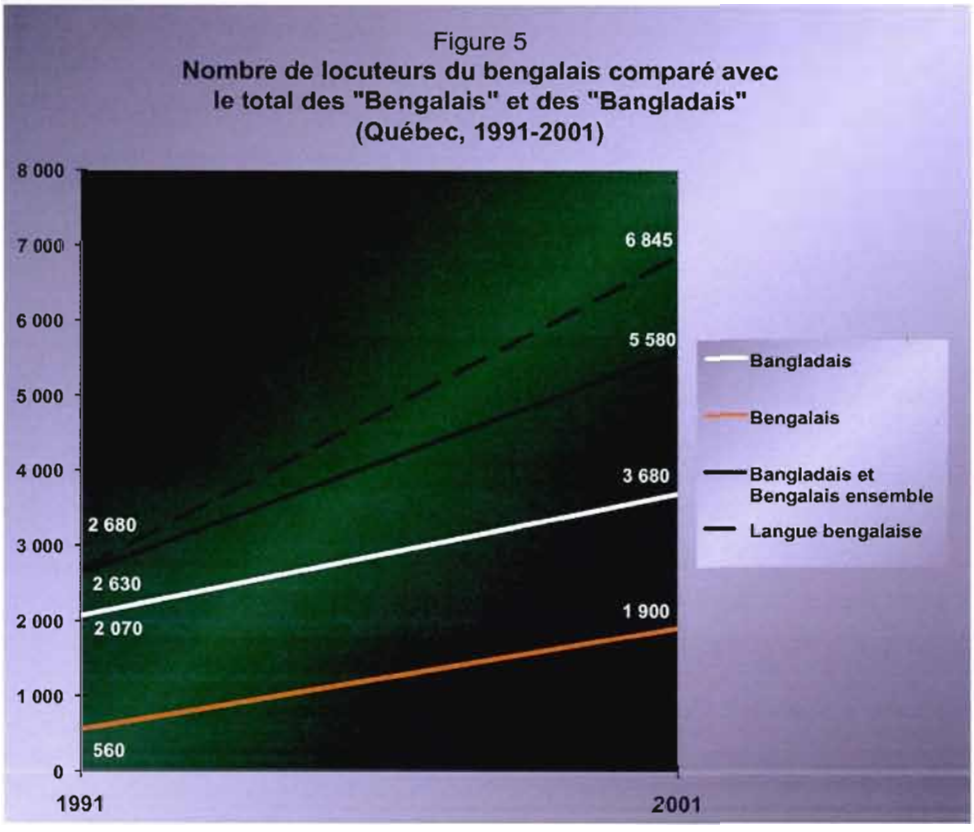
Au contraire de l'Inde, le Bangladesh est un pays fortement homogène au plan ethnique. Les problèmes « méthodologico-identitaires » ne nous sont pourtant pas épargnés car certains recensés s'identifient comme « Bangladais », d'après le nom du pays, alors que d'autres se disent plutôt « Bengalais », appellation de l'ethnie qui chevauche l'Inde et le Bangladesh. On l'aura compris, les « Bengalais » peuvent

---

[768] En Inde, les chiites duodécimains sont marginaux étant installés dans un nombre très limité de villes. Voir la planche X dans Joseph. E. Schwartzberg, *op. cit.*, note n° 743, p. 94; Roland Breton, *Les langues de l'Inde depuis l'indépendance. Étude de géographie culturelle du monde indien : Inde, Pakistan, Népal, Ceylan*, Aix-en-Provence, La Pensée universitaire, 1968, 285 p.

autant être Indiens que Bangladais bien que les seuls musulmans soient massivement regroupés au Bangladesh. Les Bangladais sont presque exclusivement des membres de l'ethnie bengalaise bien que certains indices d'ordre linguistique pourraient indiquer que l'on retrouve parmi les ressortissants du Bangladesh une poignée de Biharis musulmans[770]. On sait qu'avec la partition de l'Empire des Indes, des musulmans de l'État indien du Bihar avaient migré vers le Pakistan oriental, ancêtre du Bangladesh. En ajoutant aux Bangladais les gens qui se sont identifiés exclusivement comme « Bengalais » (ou Bengalis), les effectifs de la colonie musulmane de langue bengalaise, toutes origines nationales confondues, représenteraient entre 3 100 et 3 500 individus au moins.

Figure 5
Nombre de locuteurs du bengalais comparé avec le total des "Bengalais" et des "Bangladais" (Québec, 1991-2001)



[769] C'est ce que nous disent les données sur l'origine ethnique que l'on sait peu fiables pour ce qui touche le sous-continent indien.

[770] Certains « Bangladais » déclarent parler une langue indo-iranienne autre que le bangalais. Ils pourraient être des locuteurs du bihari à moins que l'on ait donné « sylheti » comme langue maternelle.

Jusqu'aux années 1990, la colonie montréalaise provennait surtout de l'élite instruite ou universitaire issue de la capitale Dacca ou y ayant séjourné. Selon un scénario qui reste à documenter[771], on peut dire qu'à cette cohorte urbaine s'est ajoutée une seconde vague, plus importante, cette fois originaire de la région de Sylhet, près de la frontière avec l'Assam indien[772]. Ces immigrants sont surtout issus de la classe moyenne en bonne partie constituée, ici, de commerçants. Les réseaux d'échanges commerciaux internationaux ont poussé plusieurs familles commerçantes de Sylhet à tenter leur chance dans divers pays, à commencer par la Grande-Bretagne, avant d'aboutir à Montréal.

Les Bangladais proviennent massivement de Sylhet et Dacca, quoiqu'on en trouve de Feni, de Chittagong et de Noakhali (golfe du Bengale)[773].

En 1991, selon nos estimés, autour de 2 630 personnes ont pu s'identifier comme Bangladais ou Bengalais. En même temps, le recensement dénombrait 2 680 locuteurs du bengalais. Cette adéquation n'étonnera pas sauf si l'on compare avec les données de 2001 (voir figure 5, page précédente). Ces dernières se montrent en effet un peu plus problématiques : alors que l'on compte 6 845 locuteurs bengalais, on dénombre seulement 5 580 personnes pour se dire « Bangladais »[774] ou « Bengalais »[775]. Qui sont donc ces autres 1 265 locuteurs du bengalais ? Pas autre chose que des Indiens. On peut dès lors penser que cette nouvelle tendance identitaire s'explique par le développement de l'immigration de bengalophones de l'Inde, au reste certainement en majorité hindous. Si l'on était en mesure de vérifier que ces « Indiens » bengalophones sont effectivement des hindous, ceci démontrerait, ici aussi, que

---

[771] Cette présentation des faits combine des informations recues de membres de la communauté bangalaise et certaines vérifications dans les données socioprofessionnelles qui ne font pas l'objet de traitement au sein de cette thèse. La recherche est toujours en cours.

[772] Alana Coates, « Bangladeshi Montrealers cheer visiting mayor », *The Gazette*, 16 juillet 2006.

[773] De l'avis de membres de la communauté bangalaise.

[774] En 2001, on trouve moins de « Bangladais » que de natifs du Bangladesh, ce qui est une aberration statistique. Ceux qui manquent ont dû s'identifier soit comme « Bengalais » soit, peut-être, comme « Biharis ».

l'identité religieuse, hindoue ou musulmane, peut infléchir les identités ethniques et nationales, les musulmans s'identifiant, selon toute vraisemblance, beaucoup plus facilement comme « Bengalais » que les hindous.

Cela dit, le tableau pourrait être troublé par des des identités régionales car chez les seuls Bangladais, l'identité se décline selon divers modes : certes, devant des interlocuteurs étrangers, les immigrants du Bangladesh se disent Bangladais (*Bangladeshi*) ou Bangalais (*Bengla*) selon que l'on pense au pays de naissance (identité nationale) ou à l'ethnicité, mais à l'intérieur de la communauté, les gens de Sylhet et de Dacca s'identifient volontiers comme Silhetis ou Daccayas, l'usage des dialectes confortant ces identités. Le dialecte bengalais de Dacca (réputé « la langue du livre ») ayant un statut normatif, les immigrants issus des régions périphériques « sont souvent gênés de parler le dialecte qu'ils ne parlent qu'à la maison. C'est beaucoup moins le cas des gens de Silhet qui, se sachant originaux, sont généralement fiers de ce qu'ils sont ». Les gens de la capitale sont communément appelés « Bengâlis », sans doute parce que les Daccayas parlent le dialecte employé par l'État. En somme, les gens de Silhet ne s'identifient comme « Bengalais » qu'aux gens extérieurs à la communauté. Incidemment, bien que le terme s'applique théoriquement à tous les natifs de l'Asie du sud continentale[776], les Bangladais emploient le mot « Desis »[777] pour désigner les Indiens.

---

[775] Le total des recensés s'identifiant comme Bengalais et/ou Bangladais sont nos estimés, au contraire des autres chiffres provenant de Statistique Canada.

[776] Consciemment ou non, le terme paraît s'appliquer aux Sud-Asiatiques de culture indo-aryenne puisque les « Sri-lankais » dravidiens (les tamouls), jugés trop différents, ne sont pas appellés « Desis »).

[777] Dérive du mot « Des » (« pays »), prononciation indienne de l'équivalant en langue bengalie « Desh » (comme dans Bangladesh, le « pays des *Bangla* »).

4.4.6 Les musulmans du Sri Lanka

On sait qu'environ 150 musulmans sont originaires du Sri Lanka[778]. Il pourrait s'agir de Maures, ancêtres d'Arabes implantés dans l'île depuis des siècles, de Tamouls convertis (une minorité néanmoins infime) sinon d'Indo-Pakistanais venus du continent. L'usage de l'ourdou dans la communauté penche en faveur de cette dernière hypothèse[779].

4.4.7 Les Indo-Pakistanais de la migraspora et de la migraspora

Comme l'inclinent déjà à penser les diverses identités nationales ou ethniques déclinées par les premiers intéressés (Indiens, Guyanais, Goudjeratis), force est de constater que l'immigration indienne diasporique est éclatée tant aux plans ethnique, culturel que religieux. Les musulmans sont, la plupart du temps, majoritaires au sein des divers contingents issus de la migraspora indienne (voir chapitre précédent, tableau 8, page 532) à laquelle nous ajouterons ici la migraspora pakistanaise (voir tableau 6, page suivante).

---

[778] Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[779] Voir les données de 1991 dans *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 533. Voir note n° 493.

Tableau 6
« Indiens » et « Pakistanais » musulmans nés dans la migraspora et la migraspora
(2001)

Régions du monde	**Indiens**	**Pakistanais**
Océanie	10	0
Asie orientale	10	0
Asie du Sud-Est	75	25
Asie occidentale	125	150
Afrique et Océan indien	1 300	80
Grande-Bretagne	125	40
Reste de l'Europe	75	60
Amérique du Sud	250	10
Antilles	300	0
Etats-Unis	40	20
Migraspora hors Canada	**2 300**	**375**

Source : estimés de l'auteur

4.4.7.1 Les Indiens de l'Afrique continentale

Bien que la plupart des immigrants indo-africains soient nés dans l'Afrique des Grands Lacs, d'aucuns proviennent de l'Afrique orientale. Près d'une dizaine de pays sont impliqués dans ce mouvement migratoire. Parmi les musulmans, les Goudjeratis dominent nettement. Ceux-ci se reconnaissent des origines ethniques qui remontent de façon plus ou moins lointaine à l'ancienne principauté indienne du Goudjerat. À la fin du XIXe siècle, le Goudjerat avait été fortement éprouvé par l'une des plus grandes sécheresses de son histoire. Nombreux sont ceux qui durent quitter l'Inde, alors britannique, afin de trouver du travail dans les colonies britanniques de l'Afrique orientale, en particulier l'Ouganda et le Kenya. Plusieurs ont travaillé dans les postes d'échange avant de gagner en prospérité dans le monde du commerce au XXe siècle. À partir de ces colonies britanniques, certains se disséminèrent au-delà

notamment dans les colonies belges du Rwanda et du Congo. Plusieurs immigrés indo-africains proviennent de ces anciennes colonies, ce qui explique pourquoi ces Indiens ont le français comme langue seconde.

Sans doute sous l'effet du contraste créé par un entourage ressenti comme allogène, ces Goudjeratis s'identifient-ils naturellement comme « Indiens »[780]. L'identité ethnique goudjeratie, pas le moindrement du monde occultée, n'est déclinée qu'à l'interlocuteur avisé. Par ailleurs, on remarque bien la présence de quelques Pendjabis parmi les expatriés du Kenya, mais la plupart appartiennent à la foi sikhe[781].

4.4.7.2 Les Indiens de l'Océan indien

Les Indo-musulmans des îles de l'Océan indien ont évolué dans un contexte culturel tout à fait différent de celui de l'Afrique orientale. L'influence française est généralement plus prégnante dans ces îles, celles-ci ayant toutes fait partie de l'Empire français à un moment ou l'autre de l'histoire coloniale. Au surplus, les populations des Mascareignes (Maurice, Réunion) sont le fruit d'un fort brassage ethnique mêlant Africains, Indiens du nord et du sud, Chinois, Malgaches et autres, installés dans l'île pour combler les besoins coloniaux. Ainsi, au contraire de l'Afrique noire, les communautés indiennes se posent-elles dans les Mascareignes comme des colonies ethniques parmi d'autres, non comme de perpétuels aliènes. Compte tenu du contexte historique, on ne devra pas se surprendre de constater que les Indo-musulmans de l'Océan indien aient le français ou le créole comme langue maternelle.

---

[780] Incidemment, l'entière colonie de religion jaïne installée au Québec est composée de Goudjeratis, mais ceux-là sont des natifs de l'Inde.

[781] Ce qui pouvait se découvrir dans le document *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 353, 435, 573, 649. Voir note n° 493.

C'est dire à quel point les Indo-musulmans de l'Océan indien se distinguent des Indo-musulmans du continent[782], d'autant plus qu'ils n'ont pas les mêmes origines ethniques. On doit compter moins de 350 musulmans d'origine indienne. Huit émigrants sur dix sont nés à Madagascar[783], les autres venant des Mascareignes, surtout de Maurice.

En dépit de ce que l'on pourrait croire, les Indo-Malgaches et les Indo-Mauriciens musulmans n'ont pas les mêmes origines ethniques indiennes. Les Indiens de Madagascar ont des origines qui remontent au Goudjerat (Saurashtra, Mahajanga) alors que les Indiens musulmans de Maurice, locuteurs du dialecte bhojpuri[784], ont en majorité des origines qui remontent au Bihar.

4.4.7.3 Les Indiens des Caraïbes

Aux antipodes de la migraspora de l'Océan indien, plus d'un demi-millier d'Indo-musulmans sont originaires de la grande région caraïbe. Ce sont très majoritairement des natifs du Guyana, ancienne colonie britannique greffée sur le continent sud-américain, et de Trinité-et-Tobago, dans les petites Antilles. Leurs ancêtres ont immigré au XIXe siècle dans la colonie pour travailler comme main-d'œuvre à bon marché dans la canne à sucre. La majorité étaient des ourdouphones du Pendjab (pakistanais) et de l'Uttar Pradesh (indien)[785].

Du Guyana et des petites Antilles, le nombre d'immigrants indiens est à peu près le même, soit entre 500 et 550. Le métissage et le voisinage ont fait en sorte que quelques noirs se sont convertis à l'islam (ou à l'hindouisme).

---

[782] Les Indiens musulmans de Maurice parlent surtout le bhojpuri (dialecte proche de l'ourdou et de l'hindi), ce qui indique que leurs ancêtres proviennent de l'État indien du Bihar.

[783] Pour l'heure, nous n'avons pas d'information sur ce sous-groupe. On peut présumer que plusieurs sont des chiites septimains (khodja et aga-khanites).

[784] Le bhojpuri est un des dialecte du bihari.

4.4.7.4 Les Indiens nés dans la péninsule arabique

Flanqués d'un groupe comparable de Pakistanais, les 125 Indiens nés dans les États pétroliers du Golfe arabo-persique sont presque tous musulmans. Il s'agit assurément d'enfants de travailleurs sud-asiatiques qui ont séjourné dans les États du Golfe, pour ainsi dire l'actuel Eldorado du monde musulman.

4.4.7.5 Les Indiens d'Asie du Sud-Est

Une centaine de musulmans d'origine indienne sont nés en Asie du Sud-Est, plus précisément en Malaysia et à Singapour, elles aussi d'anciennes colonies britanniques dans lesquelles ont émergé de fortes communautés indiennes. Leurs ancêtres étaient des négociants sindhis et malayâlis (Kerala indien).

4.4.8 L'ethnicité composite de la communauté ismaïlie aga-khanite

Si l'on peut avancer que les musulmans indo-africains d'origine goudjeratie sont majoritairement des ismaïlis aga-khanites, de la branche septimaine du chiisme (voir 5.2.4, page 548), on peut en même temps dire que la quasi-totalité des aga-khanites d'Afrique sont d'origine ethnique goudjeratie. Il ne s'agit pas d'un truisme commutatif puisque l'équation ethnoconfessionnelle aurait pu se jouer différemment.

En 1991, entre 85 % et 90 % des immigrants aga-khanites établis au Québec étaient des natifs de l'Afrique orientale[786]; ils avaient des ancêtres dans le Kuchch (sic), région méridionale du Goudjerat, et qui a donné son nom au dialecte kuchchi, dominant dans cette composante de la communauté aga-khanite dite ismaïlie.

---

[785] Voir Raymond Chickrie, *Muslims in Guyana: History, Traditions, and Conflict and Change*, Décembre 1999, document sur Internet [http://www.guyana.org/features/Guyana_Islam_org].

[786] Selon l'évaluation personnelle d'Amina Talib, coordonnatrice à l'information du *Conseil Shia Imami Ismaïli de Son Altesse le Prince Aga Khan pour le Québec et les Provinces Maritimes*.

Curieusement, parmi les natifs de l'Afrique, nous en avons rencontré quelques-uns[787] qui s'identifient comme « Pakistanais ». À l'explication donnée en 4.4.1 (page 465), on doit ajouter le fait que la réputation des institutions ismaïlies, sises à Karachi au Pakistan, a pu cristalliser cet amalgame. Et pour tout compliquer, il est vrai que quelques immigrants ismaïlis récents sont bel et bien des natifs du Pakistan, provenant surtout de Karachi ou du nord du pays. Naturellement, quelques immigrants sont nés en Inde, surtout au Goudjerat, mais aussi dans la colonie goudjeratie de Bombay[788]. Les natifs du Pakistan et de l'Inde représentent un peu moins de 10 % de la communauté ismaïlie.

En 1992, on pouvait toujours dire que la plupart des 1 600 aga-khanites qui vivaient au Québec étaient des Indo-Pakistanais. Les choses changent à partir de l'année suivante, lorsque la communauté reçoit une cascade de réfugiés coreligionnaires qui quittent l'Afghanistan en voie de « talibanisation ». Dans les années 1996-1997, puis en 2001, d'autres coreligionnaires fuient la répression anti-chiite des talibans, au pouvoir depuis 1996. Ces réfugiés appartiennent pour la plupart à l'ethnie des Hazaras. L'apport des Hazaras est considérable au point où ces derniers forment au moins la moitié de la communauté aga-khanite qui a gagné en force[789]. Aux Goudjeratis et aux Hazaras se sont ajoutés quelques Arabes de Syrie.

On voit que cette communauté, née au milieu des années 1970 et pour le fond afro-goudjeratie, a connu une forte transformation ces dernières années. Comme les membres de la communauté, nonobstant leurs origines ethniques, se rassemblent autour d'abord autour de leur foi, on peut dire que la communauté a connu un certain type de recomposition ethnoreligieuse qui s'est articulée en fonction de son organisation communautaire autonome, indépendante du reste de l'islam québécois.

---

[787] On parle de moins de 10 % des ismaïlis — du moins selon les chiffres de Statistique Canada présentés par *Profils des communautés culturelles du Québec*, *op. cit.*, p. 279 et 443. Voir note n° 493.

[788] À l'échelle de l'Amérique du Nord, Azim Nanji, *loc. cit.*, note n° 498, p. 151, évoque les mêmes États (ou provinces) en ajoutant le Pendjab.

4.4.9 Les groupes sud-asiatiques marquant le Mouvement ahmadiyya[790]

Les ahmadis constituent une communauté confessionnelle plus ou moins à l'écart du monde musulman québécois avec sa propre configuration ethnique. C'est pourquoi nous les traitons à part.

À l'instar des autres immigrants musulmans du sous-continent indien, les fidèles du *Mouvement Ahmadiyya en Islam* proviennent en majorité des villes du Pakistan et de l'Inde. Le Pendjab pakistanais, Lahore en particulier, fournit un fort contingent. De l'avis de l'imam, les trois quarts des membres seraient d'origine pakistanaise. Les États indiens mis à contribution sont d'abord le Pendjab et l'Uttar Pradesh, auxquels s'ajoute même le Cachemire. D'aucuns sont Bangladais. Ainsi peut-on déduire que les ahmadis sont plus souvent qu'autrement des locuteurs de l'ourdou et du pendjabi, ce qui traduit une certaine parenté culturelle parmi les fidèles établis au Québec. De ce fait, ces derniers sont culturellement proches des musulmans pakistanais et indiens installés au Québec, en dépit des divergences majeures d'ordre confessionnel qui séparent de façon infranchissable les ahmadis indo-pakistanais des autres musulmans.

On peut le voir, les cas ahmadi et ismaïli constituent deux façons singulières d'exposer l'équation ethnoconfessionnelle[791].

4.4.10 Existe-t-il une telle chose que la « communauté » sud-asiatique ?

Après avoir traversé la présente section, force est de constater que les musulmans rassemblés sous les vocables génériques de Sud-Asiatiques ou d'Indo-Pakistanais, forment tout sauf une communauté ethnoculturelle homogène. Et si l'on ajoute au

---

[789] Toujours selon l'évaluation personnelle d'Amina Talib.

[790] Informations recueillies auprès de Nasir Mahmoodi Butt, membre du *Mouvement ahmadiyya en Islam* ainsi qu'auprès de l'imam Abdul Rashid Anwar.

[791] Ces modèles sont à l'inverse, par exemple, du modèle kurde où les appartenances ethniques transcendent les divisions confessionnelles.

paysage ethnoreligieux les hindous de diverses origines ethniques, les sikhs et les autres groupes religieux, on se rend bien compte à quel point le fait de parler d'une « communauté sud-asiatique », comme on le fait dans certaines instances gouvernementales ou à Statistique Canada, n'a sociologiquement aucun sens.

Quoi qu'il en soit, on est maintenant à même de concevoir qu'au travers de l'univers musulman sud-asiatique peuvent se dégager plusieurs sous-ensembles ethnoculturels desquels émergent les pôles suivants :

1) La nébuleuse des ourdouphones :
    a. Les Indiens de la plaine du Gange
    b. Les *Mohadjirs* du Pakistan
    c. Les Hydarabadis de l'Andhra Pradesh
2) Les Goudjeratis, sans doute majoritaires parmi les Indiens :
    a. Les natifs de l'Afrique orientale (majoritaires)
    b. Les natifs du Goudjerat indien
3) Les Pendjabis :
    a. Les natifs du Pendjab pakistanais
    b. Les natifs du Pendjab indien
    c. Un petit groupe de natifs de l'Afrique orientale
4) Les Bengalais :
    a. Les natifs du Bangladesh
    b. Les natifs du Bengale occidental en Inde
5) Les Biharis
    a. Les Biharis d'origine indienne, établis au Bangladesh
    b. Les Biharis venus directement de l'Inde
6) Les natifs du Cachemire (locuteurs du kashmiri?).
7) La colonie diasporique de Madagascar
8) La colonie diasporique des Mascareignes
9) La colonie diasporique de l'Afrique de l'Est
10) La colonie diasporique des Caraïbes

Si ce découpage schématique reste à approfondir par davantage d'investigations et de documentation[792], il permet quand même de voir clairement à quel point nous sommes loin d'avoir au Québec un Islam indien représentatif de celui qui prévaut en Inde, d'autant plus que l'élément diasporique est relativement important.

4.5 Les groupes ethniques de l'Insulinde

Au Québec, la représentation des musulmans de l'Insulinde peut être considérée comme relativement négligeable. Voilà qui mérite d'être souligné puisque 8 255 immigrants sont originaires de cette partie du monde largement islamisée, d'autant plus que l'Indonésie est réputée comme un des deux plus importants pays musulmans de la planète avec le Pakistan.

Nous avons découvert que cette sous-représentation musulmane au sein de l'immigration du monde malais s'explique par le fait que la grande majorité des immigrants de la Malaysia et de l'Indonésie, et à plus fortes raisons de Singapour, sont en réalité des Chinois de la migraspora. Le recensement de 2001 dénombre quand même 230 Chinois de foi musulmane. Hormis les 150 Ouïghours de Chine (non sinophones) qui se sont peut-être identifiés comme « Chinois », tout porte à croire que les autres « Chinois » musulmans ne sont pas des Douganes (dénommés Huis en chinois)[793], mais des Babas, ou « Chinois des Détroits », descendants de Chinois convertis à l'islam mariés à des Malaises. Si cette hypothèse était validée, leur nombre devrait donc pas dépasser la centaine.

Après avoir défalqué les Indo-musulmans de la Malaysia et de Singapour de l'immigration musulmane de cette partie du monde, il ne reste plus beaucoup d'autochtones malais parmi les musulmans nés en Asie du Sud-Est. Les groupes ethniques malais[794] présents au Québec proviennent de l'Indonésie, de la Malaysia, de Singapour ainsi que des Philippines. Leurs membres parlent diverses langues de la famille austronésienne.

---

[792] Par exemple, la présence d'une colonie biharie de religion musulmane reste à être démontrée, même si nous avons eu l'occasion de rencontrer des individus.

[793] L'hypothèse des Douganes de Chine, mélange de Turcs et de Chinois, a été exclue car ce sont des sinophones. Les microdonnées indiquent que les musulmans de Chine ne sont pas sinophones. Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[794] Appellation générique qui réunit les groupes ethniques austronésiens de l'Insulinde.

Mis à part les Philippins catholiques et les Balinais hindous, les peuples autochtones malais de la Malaysia et de l'Indonésie sont presque entièrement musulmans. Indonésiens et Malaisiens ne sont pas plus de deux centaines[795]. On peut présumer sans trop de risque que ces Malais sont des locuteurs du malais (Malaysia, Indonésie), du javanais et du bahasa indonesia, la langue officielle de l'Indonésie.

Chose qui reste à démontrer, d'après quelques indices, on pourrait trouver au Québec un maximum de 50 Chams, autochtones d'Indochine[796]. Leur présence aurait de quoi étonner, mais il est vrai que l'on en rencontre en France, non loin des milieux cambodgiens[797].

Les choses se dessinent tout autrement pour les ressortissants des Philippines puisque 95 % d'entre eux sont chrétiens, très majoritairement catholiques. Les 150 musulmans venus de l'archipel sont sans doute des Moros de l'île de Mindanao.

Globalement, en exceptant les Indiens de la migraspora, les autochtones musulmans de l'Asie du Sud-Est ne peuvent guère réunir plus de 400 personnes.

---

[795] Selon les microdonnées, 407 musulmans déclinent des origines liées à l'Asie du Sud-Est de même que 370 musulmans, toutes origines ethniques confondues, sont nés dans cette région du monde. On sait par ailleurs que 150 musulmans déclinent une identité ethnique proprement indochinoise.

[796] Pour l'heure, on sait que 150 musulmans s'identifient d'une façon ou d'une autre à un groupe ethnique indochinois. Seuls les Chams ont été touchés par l'islam et la présence d'immigrants chams en France nous a été communiquée. La conversion à l'islam de Cambodgiens ou de Vietnamiens reste dans l'ordre du possible. *Portrait statistique de la population d'origine ethnique indochinoise, recensée au Québec en 2001*, p. 3.

[797] Selon la productrice de télévision Laksmi Nguon.

4.6 Les Africains subsahariens

4.6.1 Le problème de la saisie statistique des identités : le cas des « Africains »

Contrairement aux réalités ethniques européennes et asiatiques, l'éventail ethnique des groupes de l'Afrique subsaharienne installés au Québec est encore très mal documenté, ce qui rend le dossier ethnoreligieux africain passablement difficile à cerner.

4.6.1.1 Qui sont les « Africains » des statistiques gouvernementales ?

Comme Statistique Canada a choisi de ne pas offrir au public de données croisées pour les groupes ethniques les moins importants démographiquement, ceci laisse en plan presque tous les groupes africains. En conséquence, on ne sait rien des religions pratiquées par ces derniers.

Devant cette situation lacunaire, on devrait pouvoir compter sur les compilations statistiques spéciales élaborées par Statistique Canada pour le compte du ministère québécois de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) par l'entremise du *Portrait statistique de la population d'origine ethnique africaine recensée au Québec en 2001*. Le document présente en effet un tableau croisant les variables « origine ethnique » (pour les groupes africains pris dans leur ensemble) et « religion ». Les attentes seront malheureusement déçues car les données se révèlent inutilisables. Des vices méthodologiques majeurs altèrent certaines catégories de la variable sur l'origine ethnique au point d'empêcher l'établissement correct du nombre d'Africains vivant au Québec. Cela saute aux yeux sitôt que l'on prend connaissance des énoncés suivants :

> « Lors du recensement de 2001, 48 720 personnes se sont déclarées d'origine ethnique africaine. Pour sept personnes sur dix (71,4 %), il s'agit d'une origine unique, alors que 28,6 % ont déclaré une origine africaine avec au

> moins une autre origine. Notons que la population africaine se compose de plusieurs groupes de communautés. »[798]

Le nombre de 48 720 personnes « d'origine ethnique africaine » paraît invraisemblable, surtout quand on sait, par ailleurs, que seulement 21 790 personnes sont nées en Afrique noire[799]. Les autres devraient être nées, pour l'essentiel, au Canada. Or, l'immigration africaine n'a commencé à se faire sentir que dans les années 1990, ce qui implique une faible progéniture née au Canada. Au reste, ces immigrés sont dans la jeune vingtaine.

C'est que pour dénombrer la population dite africaine, Statistique Canada a non seulement additionné les effectifs de la série de catégories relevant des « origines ethniques africaines » (Maliens, Sénégalais et autres), mais a ajouté deux catégories qui, de par leur seule présence, invalident le résultat de cette opération : celles de « Noir Africain non inclus ailleurs » et surtout de « Noir ». Si l'existence de la catégorie « Noir » est déjà discutable — il ne s'agit pas d'une identité ethnique, mais bien raciale —, les deux catégories en cause sont intrinsèquement viciées du fait qu'elles mêlent des Amérafricains aux Africains. Est-il nécessaire de dire que tous les Noirs d'Amérique ne sont pas nés en Afrique? (voir partie I, 4.1.2, page 79).

La configuration actuelle du découpage statistique rend le problème insoluble. Quoi qu'on fasse, le caractère problématique des deux catégories rend définitivement impossible l'addition mathématique des groupes ethniques africains en vue d'en faire le total : 1) si l'on enlève les deux catégories en cause de la somme, il manquera des

---

[798] *Portrait statistique de la population d'origine ethnique africaine, recensée au Québec en 2001*, p. 3. Voir note n° 576 pour la référence complète.

[799] Ces chiffres sont de 2001 alors que l'immigration de l'Afrique noire n'a vraiment démarré qu'au début des années 1990. Ceci laisse trop peu de temps pour engendrer une progéniture née au Canada rassemblant 27 000 personnes.

milliers de véritables Africains[800]; 2) si on les inclut, il y aura des milliers d'Amérafricains qui seront mêlés aux Africains.

Il faudrait prendre acte des conséquences engendrées par ce sérieux problème car les milliers d'Amérafricains qui se mêlent aux Africains faussent nécessairement la totalité des données créées sur la base de la catégorie générique « origine africaine ». Dès lors, aucune donnée à caractère démographique, sociologique ou économique concernant les soi-disant Africains ne tient plus la route. Un « avertissement » au lecteur devrait être donné au début du document du MICC. Sauf erreur, personne ne semble avoir relevé ou signalé encore cet état de choses.

Si l'on veut mesurer sans équivoque le nombre de musulmans provenant de l'Afrique noire, il est préférable de recourir à des recoupements fondés sur la variable « lieu de naissance », quitte à retrouver quelques Indo-Africains et Arabes dans le nombre[801].

4.6.1.2 Estimer les groupes ethniques africains

En examinant la nomenclature des origines ethniques africaines de Statistique Canada donnée au tableau 7 (pages 516-517), on note que la plupart des identités listées sont rarement « ethniques », mais bien nationales. Ce ne serait pas si grave si la liste ne perdait pas sa propre logique en incorporant quelques identités réellement ethniques.

---

[800] Un examen approfondi fait découvrir que ce sont en majorité des Antillais (nés au Canada ou dans les Antilles) qui s'identifient comme « Noirs ». Quant à la catégorie « Noir Africain non inclus ailleurs », celle-ci rassemble tous les groupes ethniques qui n'ont pas été répertoriés comme Béninois, Burkinabè, Centrafricains, Gabonais, Peuls, Bakongos, Tutsis, Mandés, Khosas, etc. Cette catégorie aurait dû ne comprendre que des Africains. Comment des Antillais ont-ils pu se retrouver ici? Peut-être que ces recensés se sont dits « Noirs Africains » ou « Africains » en faisant référence à leurs *ancêtres* qui, les premiers, ont mis le pied en Amérique (voir 4.1.2, p. 76).

[801] Pour l'heure, compte tenu de la facture actuelle des données du recensement de 2001, si le MICC veut esquisser un portrait statistique crédible de la population africaine, il devrait reprendre le traitement statistique en se basant cette fois sur la variable « pays de naissance » des immigrants de l'Afrique subsaharienne. Un tel produit pourrait s'intituler *Portrait statistique de la population immigrée, née en Afrique subsaharienne, recensée au Québec en 2001*. Voir note n° 576.

Par exemple, les Akans et les Ashantis sont des groupes ethniques du Ghana. Le problème, c'est que ceux qui s'identifient exclusivement de la sorte se voient soustraits du nombre du groupe national des « Ghanéens ». On retrouve le même phénomène pour les Ibos et les Yorubas, deux ethnies en concurrence avec l'identité nationale nigériane. La double présence des catégories ethniques et nationales nuit au juste dénombrement des uns et des autres.

Pour tout compliquer, maints groupes nationaux ne sont même pas listés tels les Nigériens, les Béninois, les Burkinabés, les Tchadiens, les Gabonais pour ne nommer que ceux-là. Ce sont pour une bonne part des identités relatives à l'Afrique francophone. C'est sans doute pourquoi ces lacunes ne semblent pas se remarquer hors des sphères d'études québécoises.

Quoi qu'il en soit, les données sur les pays de naissance des immigrants sont donc les seules qui soient utilisables, bien qu'elles ne puissent rien nous dire des appartenances religieuses des principaux intéressés.

Étant donné que Statistique Canada n'a pas rendu publiques les données croisées de groupes « ethniques » africains, exception faite des Somaliens et des Éthiopiens, il est heureux que le MICC ait songé à combler ce genre de lacunes en produisant des *Portraits statistiques* sur quelques groupes africains[802], ce qui se justifie avec le développement de l'immigration de l'Afrique francophone.

Les distorsions majeures que nous venons d'évoquer, ainsi que les trop nombreuses lacunes dans la liste des groupes dits ethniques — il en manque tout simplement trop — nous contraignent à ne cerner que très approximativement les contours des divers grands ensembles ethnoculturels africains (voir 4.6.2 à 4.6.5, pages 518-522).

[802] Notamment sur les populations burundaise, camerounaise, ghanéenne, congolaise, malgache, mauricienne, rwandaise, sénégalaise.

Tableau 7.1
Comparaison entre les effectifs « ethniques »
et les natifs des pays de l'Afrique centrale et orientale
(2001)

Origines ethniques uniques	multiples	**Total**	**Pays de naissance**	
—		—	**125**	Centrafrique
—		—		Gabon
—		—		Guinée équatoriale
Angolais 95	290	**390**	**585**	Angola
Congolais n.d.a. 3 070	760	**3 835**		Congo, Rép. démo.
Zaïrois 975	350	**1 330**		Zaïre*
Rwandais 1 485	240	**1 720**		Rwanda*
Burundais 1 005	175	**1 175**	**1 160**	Burundi*
Sud-Africains 90	410	**495**		Afrique du Sud
Afrikaners• 10	20	**30**		
—		—	—	Lesotho
—		—	—	Ngwane
Zimbawéens 55	55	**110**	**300**	Zimbabwe
—		—	**30**	Malawi
—		—	**140**	Mozambique*
—		—	**110**	Zambie
Tanzaniens 60	50	**105**	**540**	Tanzanie*
Kenyans 70	45	**115**	**590**	Kenya*
Ougandais 40	35	**80**	**315**	Ouganda*
Africains de l'Est• 10	10	**25**		
Soudanais 180	125	**305**	**340**	Soudan
Érythréens 195	65	**260**	**180**	Érythrée
Éthiopiens 565	110	**670**	**715**	Éthiopie
Oromos• 0	0	**0**		
—		—	**55**	Djibouti
Somaliens 975	80	**1 055**	**685**	Somalie
Seychellois 475	215	**695**	**720**	Seychelles
—			**25**	Comores
Malgaches 295	305	**600**	**1 655**	Madagascar*
Mauriciens 685	700	**1 380**	**2 820**	Maurice*
—		—	**50**	Réunion*
—		—	**0**	Mayotte

(•) Identités proprement ethniques, les autres étant « nationales ».
(*) Pays dont les émigrants sont en partie d'origine indienne.
N.i.a : non inclus ailleurs; n.d.a. : non donné ailleurs.

Tableau 7.2
Comparaison entre les effectifs « ethniques »
et le nombre de natifs des pays de l'Afrique équatoriale
(2001)

Origines ethniques				Pays de naissance	
	uniques	multiples	**Total**		
			—	**35**	Cap-Vert
Sénégalais	840	505	**1 340**	**1 420**	Sénégal
—			—	**45**	Gambie
Maliens	415	270	**680**	**625**	Mali
Guinéens n.d.a.	600	320	**915**	**1 090**	Guinée
				15	Guinée-Bissau
Sierra Leone [sic]	10	25	**30**	**110**	Sierra Leone
—			—	**135**	Liberia
Ivoiriens	540	415	**965**	**1 295**	Côte-d'Ivoire
—			—	**245**	Burkina Faso
Ghanéens	1 345	385	**1 730**	**1 860**	Ghana
Akans•	130	15	**145**		
Ashantis•	165	90	**255**		
Togolais	305	175	**485**	**425**	Togo
—			—	**355**	Bénin
Nigérians	465	320	**790**	**805**	Nigeria
Ibos•	10	25	**40**		
Yorubas•	190	40	**235**		
—			—	**160**	Niger
—			—	**385**	Tchad
Camerounais	1 205	340	**1 550**	**1 730**	Cameroun
Noirs	8 190	1180	**9 370**		
Noirs africains n.i.a.	10 050	7 775	**17 830**		
Africains, n.i.a.	25	0	**25**		
Africains, total	**34 795**	**13 920**	**48 715**		Pays subsahariens

Source : Statistique Canada, 2001, tableaux 97F0010XCB01001 et 98F0009XCB2001002.
(•) Identités proprement ethniques, les autres étant « nationales ».
(*) Pays dont les émigrants sont en partie d'origine indienne.
N.i.a : non inclus ailleurs; n.d.a. : non donné ailleurs

4.6.1.3 Estimer l'immigration musulmane de l'Afrique subsaharienne

Ironiquement, si la variable « minorité visible », en l'occurrence, ici, la catégorie « Noir », est encore plus mauvaise que la variable « origine ethnique »[803] pour dénombrer la population africaine, elle permet néanmoins d'établir de façon fiable le nombre de musulmans natifs de l'Afrique (voir partie I, 4.1.5 et 4.1.6, pages 92-95). Si l'on retranche des 6 345 musulmans qui se disent appartenir à la minorité visible noire[804], les quelques centaines d'Antillais, d'Afro-Américains et d'Afro-Canadiens convertis à l'islam[805], il est presque assuré que le nombre d'Africains musulmans glisse sous la barre des 6 000. On peut vraisemblablement situer le nombre entre 5 500 et 6 000, au maximum. Derrière ce chiffre qui vaut pour toute l'Afrique noire, il reste à savoir exactement de quels pays proviennent e les immigrants musulmans.

4.6.2 Les groupes ethniques de la Corne de l'Afrique

En 2001, 200 à 250 musulmans sont originaires de l'Érythrée, pays à majorité musulmane et devenu souverain en 1993. La majorité de ces immigrants appartiennent à l'ethnie des Tigrinyas, les autres étant sans doute des Tigréens[806]. L'enclave de Djibouti fournit quelques dizaines de musulmans. Ce sont des membres des sous-groupes ethniques des Afars ou des Issas.

Environ 100 à 150 musulmans proviennent de l'Éthiopie, pays majoritairement chrétien. On pourrait s'attendre à ce qu'il s'agisse d'Oromos du sud du pays, mais,

---

[803] La catégorie ethnique « origine africaine » ne comprend pas des catégories comme « Haïtien » ou « Jamaïcain » rangées parmi les « origines ethniques américaines », ce qui montre les aberrations de ce découpage. Pour sa part, la catégorie « Noir » de la variable des minorités visibles a au moins le mérite de réunir tous les Noirs peu importe leur lieu de naissance. Ainsi la variable sur les minorités visibles compte davantage encore d'Amérafricains que la catégorie ethnique « origine africaine ».

[804] Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB01044.

[805] Ce qui s'obtient par d'autres recoupements basés sur les diverses origines ethniques.

[806] Recoupements entre les données sur l'origine ethnique et la langue maternelle.

pour l'heure, seule la présence de Somalis de la province de l'Ogaden a pu être établie[807]. Certains de ces Somalis d'Éthiopie ont séjourné à Djibouti où ils ont pu apprendre le français, ce qui explique leur parcours migratoire. On peut dire que l'apport ethnique dominant est celui des Somalis puisque 1 000 autres proviennent de la Somalie voisine à très forte majorité musulmane[808]. Incidemment, les Somalis s'établissent en grand nombre dans la région de l'Outaouais au point de prédominer dans la composition ethnique de la petite communauté musulmane de Gatineau.

Les Tigrinyas, les Oromos et les Somalis, ainsi que les sous-groupes des Afars et des Issas, sont toutes des ethnies parlant des langues de la famille couchitique.

4.6.3 Les groupes ethniques bantous de la côte orientale

Selon nos estimés, la grande majorité des 6 500 immigrants nés dans l'est, le centre et le sud du continent africain sont chrétiens. Bien que le flanc oriental du continent soit un monde culturel très majoritairement bantou, le fait que les Indo-Africains soient si nombreux parmi les immigrants des pays de l'Afrique des Grands Lacs (Ouganda, Kenya, Tanzanie, Zaïre, Rwanda et Burundi) empêche de mieux connaître les seuls autochtones, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. Comme les Indiens musulmans nés en Afrique orientale sont environ 2 200[809], cela laisse une place très congrue aux autochtones qui ne peuvent se compter qu'en centaines. On note d'ailleurs la présence au Québec de quelques centaines de locuteurs du swahili, ce qui indique que des Négro-Africains[810] musulmans proviennent de la Tanzanie et du Kenya, sûrement des villes de la côte orientale.

---

[807] L'enquête de terrain n'est ici qu'amorcée.

[808] Une subtile distinction existe entre « Somaliens », terme national qui désigne les natifs de Somalie, et « Somalis », terme ethnique qui peut désigner des gens de l'ethnie somalie nés en Somalie ou en Éthiopie (province de l'Ogaden).

[809] D'après le *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).

[810] Le terme ne semble pas être ressenti comme dépréciatif pour les premiers intéressés, sachant qu'il sert à les distinguer des Indiens et des Arabes.

4.6.4 Les groupes hétérogènes de l'Afrique de l'Ouest

En dépit des lacunes documentaires des institutions officielles, on peut avancer que la majorité des Négro-Africains musulmans établis au Québec proviennent des pays — une douzaine environ — de l'Afrique de l'Ouest. Leur nombre se situe entre 3 300 et 3 700. Deux milliers de musulmans sont originaires des pays de la zone subsahélienne qui traverse le Sénégal, le Mali, le Burkina Faso, le Niger, le Nigeria et le Tchad. On sait que l'islam est la religion de plus 80 % de la population de ces pays à l'exception du Burkina Faso et du Tchad (voir chapitre 1, tableau 8, page 407)[811]. Réunissant près de 1 000 personnes, le contingent sénégalais domine l'ensemble. Seulement 70,9 % des Sénégalais sont musulmans[812], probablement en raison de la surreprésentation des catholiques de la région de Casamance.

Les pays côtiers (Guinée, Guinée-Bissau, Côte-d'Ivoire, Ghana, Togo, Bénin, Nigeria), très majoritairement chrétiens, fournissent individuellement peu de musulmans, mais l'ensemble des contingents dépasse le millier d'individus.

Derrière le contingent sénégalais, ceux du Mali et de la Guinée sont les seuls à dépasser le demi-millier. Les Ghanéens et les Nigérians, nombreux en Ontario, sont ensemble à peine entre 200 et 400 au Québec. On voit ici que le gouvernement québécois a réussi dans son désir d'attirer des immigrants francophones car c'est le fait de 90 % des immigrants musulmans de l'Afrique de l'Ouest. Ce dernier chiffre ne devrait pas toutefois faire oublier que l'immigration africaine, toutes régions confondues, est surtout chrétienne.

Au-delà des identités nationales, il faut considérer l'hétérogénéité ethnolinguistique propre à l'Afrique de l'Ouest : contrairement à la quasi-homogénéité bantoue qui

---

[811] Henri Maurier. « Afrique occidentale du Sahel » et « Afrique occidentale maritime » dans Michel Clévenot (dir.), *op. cit.*, p. 213-220. Voir note n° 644.

[812] Statistique Canada, Recensement de 2001, compilation spéciale du MICC dans *Portrait statistique de la population d'origine ethnique sénégalaise, recensée au Québec en 2001*, 2005, p. 4. Voir note n° 576 pour la référence complète.

prévaut dans le continent, au sud de l'Équateur, une demi-douzaine de familles linguistiques se côtoient en Afrique de l'Ouest[813].

Une répartition des musulmans de cette partie du continent selon les groupes ethniques prendrait la forme suivante :

a) À partir de critères d'ordre géographique, on peut estimer que le nombre des musulmans issus de groupes ethniques appartenant à la **famille linguistique nigéro-congolaise** se situe entre 1 500 et 2 000. Les groupes prédominants sont les Wolofs et les Serers du Sénégal auxquels s'ajoutent les Peuls que l'on retrouve disséminés dans plusieurs pays comme le Sénégal, la Guinée et le Burkina Faso. Ces dernières ethnies sont presque totalement islamisées au contraire du reste de la famille linguistique qui est davantage représentée par des groupes ethniques christianisés (Côte-d'Ivoire, Ghana, Togo, Bénin, sud du Nigeria) voire par des adeptes de religions traditionnelles (Burkina Faso). Une minorité parmi les Yoroubas du Nigeria est musulmane.

b) Les **ethnies dont les langues sont apparentées au mandé** (Guinée, Sénégal et surtout Mali) sont largement islamisées. Au Québec, le nombre de musulmans issus de ces groupes tourne autour du millier d'individus. Les Bambaras sont non seulement majoritaires parmi les ressortissants du Mali, mais ils seraient, de l'avis de plusieurs, aussi les plus nombreux parmi les locuteurs de langues mandés, tous pays confondus[814].

c) Appartenant à un groupe linguistique isolé, quelques dizaines de **Songhaïs** du Mali (et peut-être du Niger) sont présents au Québec[815].

---

[813] « L'Ouest africain » dans l'*Atlas de l'humanité, les peuples du monde : origine, cultures et traditions*, traduit et adapté par Jacques Martinache, Paris, Solar, 1983, p. 88-91.

[814] Selon Mohammed Moussa et d'autres étudiants maliens. Communications personnelles.

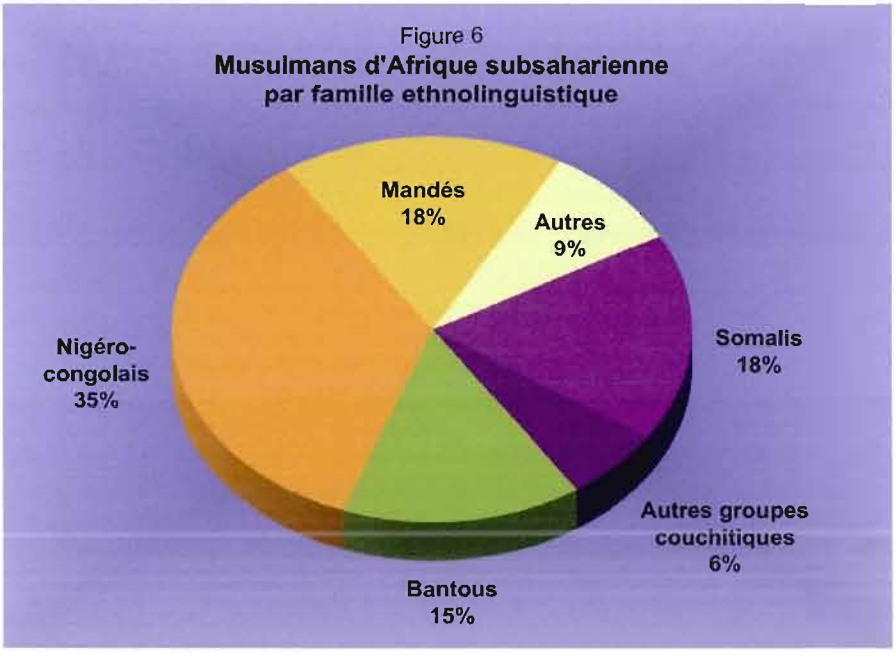
[815] Leur présence est attestée depuis les années 1990 selon l'un des membres de cette communauté, Abdour Ramane Maiga.

d) On trouve aussi un nombre indéfini, mais réduit, d'**Haoussas**[816]. Ce sont des membres d'une ethnie islamisée, à cheval entre le Nigeria et le Niger, dont la langue, dite tchadienne, appartient à la famille afro-asiatique tout comme le tamazight des Berbères.

4.6.5 Parler de mondes africains au pluriel

Malgré son caractère schématique, cette esquisse des réalités ethnoreligieuses propres à ces trois grandes aires de l'islam de l'Afrique noire, en particulier la dernière, nous oblige à prendre conscience de la naïveté réductrice qui réside dans le simple fait d'utiliser inconsidérément le terme générique d'« Africains » comme si tout ce qui venait de l'Afrique était pareil. Cela devrait nous inviter à prendre la mesure de toute notre inconnaissance des divers mondes ethnoreligieux africains qui émergent au Québec.

Figure 6
Musulmans d'Afrique subsaharienne par famille ethnolinguistique



Avertissement : Estimés hypothétiques préliminaires n'ayant uniquement valeur d'ordre de grandeur.

[816] Selon l'imam Mohammed Nchei du *Centre islamique Bilal*.

4.7 Les groupes ethniques de l'Europe des Balkans[817]

Même si l'on parle de l'Europe, il sera question dans cette section d'ethnies islamisées depuis des siècles qui n'ont rien à voir avec l'immigration récente (voir 4.8, page 524) ou avec l'actuel phénomène des conversions.

Au Moyen-Âge, les Bosniaques musulmans étaient des bogomiles, des chrétiens jugés hérétiques et persécutés autant par l'Église catholique croate que par l'Église orthodoxe serbe. Après que l'Empire ottoman eut conquis les Balkans, les Bosniaques opprimés trouvèrent leur planche de salut en se convertissant à la foi musulmane protégée par l'Empire. Des siècles plus tard, les Albanais emboîtèrent le pas.

Dans les années 1990, les affrontements armés entre les diverses milices locales ont secoué la Yougoslavie avant de provoquer son éclatement en 1993. Le Québec a accueilli près de 2 000 musulmans en détresse provenant principalement de la Bosnie-Herzégovine, depuis indépendante[818]. Les Bosniaques sont autour de 1 800.

Près de 150 Kosovars ont trouvé refuge au Québec. Ils ont fui le territoire du Kosovo compris dans l'actuelle Yougoslavie (ou Serbie-Monténégro). Parlant la même langue que ces derniers, 470 musulmans sont originaires de l'Albanie voisine.

Une cinquantaine de Roumains et un nombre égal de Bulgares sont musulmans. Il s'agit de membres de minorités nationales islamisées et plus ou moins turquisées, en l'occurrence des Tatars de Crimée nés en Roumanie et des Pomaks, autochtones originaires du sud de la Bulgarie[819]. Cette double présence a pu être attestée.

---

[817] Statistique Canada, Recensement de 2001, tableau 97F0010XCB01040.

[818] Selon les microdonnées, le nombre d'immigrants yougoslaves est de 1 962.

[819] La majorité des Roumains et la plupart des Bulgares sont arrivés au Québec dans les années 1990. C'est un peu tôt pour que ces groupes aient été touchés par un phénomène de conversion.

Au total, le nombre des musulmans slaves et albanophones (Albanais et Kosovars) originaires des Balkans dépasse les 2 500 personnes; le nombre s'approcherait des 2 600 avec les musulmans de Roumanie (Tatars).

4.8 La migraspora d'Occident

Les musulmans établis en Europe depuis une, deux et parfois trois générations, rompus à la vie occidentale, sont dans une position sociale et culturelle qui les distingue des immigrants nés dans le monde musulman.

4.8.1 Europe occidentale

On sait que la plupart des musulmans nés en Europe occidentale sont des filles et des fils d'immigrants. En ajoutant à ceux-là, leurs frères et sœurs nés dans le pays natal des parents, ces mêmes parents ainsi que les étudiants et les travailleurs qui ont séjourné plus ou moins longuement dans ces pays, on est à même d'entrevoir que les musulmans qui ont quitté l'Europe occidentale pour le Québec sont beaucoup plus nombreux que ne le laissent montrer les chiffres basés sur les seuls natifs de l'Europe (voir chapitre 2, tableau 1, page 419).

Comme on sait, la forte présence arabe en France et sud-asiatique en Grande-Bretagne est un legs de l'histoire coloniale au terme de laquelle s'est greffée une nouvelle immigration économique qui s'est naturellement dirigée vers les anciennes métropoles.

La présence musulmane en Europe centrale n'est pas liée au colonialisme. Entamée dans les années 1970, l'immigration des ouvriers turcs a pris de l'ampleur en Allemagne avant de s'étendre aux pays germanophones voisins. Venus faire des études, plusieurs Iraniens se sont installés en Europe centrale dès les années 1970

pour échapper au régime du Chah. Le régime de l'ayatollah Khomeiny a provoqué ses propres vagues de réfugiés dans les années 1980. Les Afghans sont principalement des réfugiés qui ont trouvé asile en divers pays de l'Europe centrale et en Scandinavie. De son côté, la Suisse a accueilli dans les années 1990 une majorité de réfugiés provenant de l'ex-Yougoslavie. Quelques ouvriers maghrébins ont réussi à s'installer en Espagne et en Italie.

En bout de ligne, le Québec a fini par accueillir un certain nombre d'immigrants ayant vécu dans une variété de contextes européens, qu'ils soient nés dans le monde musulman ou en Europe. L'Europe montre de sérieux signes de saturation face à l'immigration du tiers-monde de sorte que l'immigration de musulmans d'Europe devrait aller en grandissant.

Des Maghrébins sont venus de France, des Pakistanais de Grande-Bretagne ainsi que des Iraniens et des Turcs d'Allemagne. Les musulmans de France forment le plus important des contingents européens : les 715 natifs de ce pays sont majoritairement d'origine arabe auquel contingent s'ajoutent des gens d'origine africaine. Fait singulier, les femmes sont majoritaires à la hauteur de 55 %. La moitié des 220 natifs du Royaume-Uni ont déclaré avoir des origines sud-asiatiques[820]. Enfin, 300 personnes proviennent des autres pays de l'Europe occidentale, les Turcs et les Iraniens constituant chacun un tiers des effectifs.

Dans ce chapitre sur l'ethnicité, il faut traiter à part l'immigration musulmane de l'Europe occidentale, non pas simplement pour restituer les ramifications complexes des réseaux migratoires — ce qui n'aurait pas sa place dans l'actuel chapitre —, mais justement pour souligner le fait que ces immigrants qui ont séjourné en Europe plus ou moins longuement, quand ils n'y sont pas nés, ont intégré des traits à la fois culturels et identitaires européens. Ce n'est pas pour rien que bon nombre des

[820] D'après le recoupement des variables pays de naissance et origine ethnique à partir des microdonnées.

« Maghrébins » nés en France se disent « Français ». Certes ce type d'identification est conséquent avec une posture citoyenne, intimement liée au concept de nation, mais témoigne aussi d'une imprégnation de la culture française acquise dès l'école. On relève d'ailleurs que plusieurs musulmans nés en Europe ont l'allemand, l'italien, le grec comme langues maternelles, pour ne donner que ces seuls exemples à côté du français et de l'anglais. C'est sans compter le métissage interethnique qu'ont connu certaines familles. Tous ces facteurs rendent difficile la claire saisie des identités ethnoculturelles de ces immigrants, ce qui n'est pas sans rappeler la complexité des identités diasporiques.

4.8.2 Europe orientale

Au Québec, l'immigration des musulmans d'Europe orientale est un phénomène très récent. Très largement composée d'autochtones islamisés depuis des siècles, cette population reste néanmoins très hétérogène au plan ethnique. Environ 200 personnes devraient appartenir à diverses ethnies autochtones islamisées de Russie et d'Ukraine, comme les Tatars par exemple. Étonnamment, on relève qu'une centaine de Maghrébins et de Sud-Asiatiques sont nés dans les Pays de l'Est. Il s'agit d'enfants de travailleurs et d'étudiants étrangers qui ont séjourné en Russie, en Pologne, en Tchécoslovaquie et surtout en Ukraine, notamment par l'entremise de stages dans de grandes entreprises et usines ou dans des institutions hospitalières[821]. Certains maghrébins ont épousé des femmes de l'Europe de l'Est avec lesquelles ils ont eu des enfants.

Pour le reste, le bloc des 2 000 musulmans nés en Europe orientale est constitué d'autochtones des Balkans, surtout des Bosniaques ainsi que quelques Kosovars.

---

[821] Types d'expériences qui nous ont été témoignés par des Maghrébins.

4.8.3 Caraïbes et Amérique latine

À cause de leur complexité ethnoculturelle et confessionnelle, les migrasporas musulmanes sont analysées sous différents angles au cours de cette thèse (voir 3.6.4 et 4.4.7, pages 448 et 502). C'est que les sous-groupes diasporiques, en particulier ceux qui sont d'origine indienne, ont presque toujours développé un mélange original de traits culturels qui distinguent leurs membres des gens qui sont nés dans les pays ancestraux comme l'Inde. On en voit les effets dans maintes dynamiques sociales à l'œuvre à Montréal ainsi que dans la configuration des réalités ethnoconfessionnelles. Cela peut s'exprimer par la fondation d'associations culturelles distinctes ou même par la création de lieux de culte[822].

Comme la migraspora indienne des Caraïbes a évolué dans un contexte résolument britannique, anglophone et chrétien (à côté de la culture créole locale), on peut dire que ces Indiens sont davantage « occidentalisés » que ceux qui sont nés en d'autres endroits de la migraspora, ce qui se vérifie déjà au plan de la langue maternelle.
Parmi les 895 immigrants musulmans nés dans les Amériques, un demi-millier sont d'origine indo-pakistanaise. On relève par ailleurs qu'une centaine d'Arabes sont des natifs des Amériques, en particulier de l'Amérique du Sud. Les convertis semblent par contre majoritaires dans les contingents musulmans venant des États-Unis. De même, une centaine de convertis proviennent de l'Amérique latine. La présence de convertis à côté des Arabes et des Indiens fait soupçonner un certain degré de métissage, chaque sous-groupe ayant sa couleur propre.

[822] À l'instar d'un temple hindou qui a été fondé pour combler les besoins des Indiens des Caraïbes, une mosquée bel et bien sunnite a été mise sur pied pour les besoins propres de Noirs des Antilles auxquels se sont greffés quelques Africains.

4.9 Les milieux convertis et biculturels

À cause du caractère flou du segment « origines multiples » de la variable sur l'origine ethnique de Statistique Canada, et à cause aussi de l'ambiguïté de certaines catégories comme celle de « Canadien », il est impossible de connaître le nombre exact de convertis occidentaux à l'islam. Par le biais de recoupements, on peut toutefois cerner un groupe hétérogène de 9 000 personnes *mêlant* convertis et individus issus de familles biculturelles (dont l'un des parents est d'origine européenne ou américaine). Comme les 2 000 musulmans qui s'identifient exclusivement comme « Canadiens » comprennent assurément en leurs rangs des gens qui ne sont ni des convertis ni des biculturels, la fourchette des 7 500 à 8 000 personnes apparaît plus vraisemblable pour circonscrire ce que l'on pourrait appeler les « milieux convertis »[823].

Le nombre des musulmans d'ascendance française (jumelée ou non à d'autres origines ethniques) doit se situer entre 4 500 et 5 000. Cette *composante* française prédomine tant chez les nouveaux musulmans que parmi les biculturels. Dans le nombre se cachent certainement des « musulmans de souche », comme il se dit dans la communauté, et qui n'ont rien à voir avec le phénomène des conversions. On doit penser à ces « Français » qui ont des origines maghrébines, mais qui sont nés en France et qui se sentent comme tels (ou encore qui se disent « Français et Arabes »). Le nombre de gens d'origine maghrébine et nés en France ne peut toutefois pas dépasser quelques centaines[824]. *Grosso modo*, les deux tiers des milieux convertis sont d'ascendance française, proportion qui est à l'image du contexte multiculturel de la métropole.

---

[823] Les enfants nés dans l'islam de leurs parents convertis ou dont l'un des parents est musulman ne sont pas, à proprement parler, des « convertis ».

[824] On sait que 715 musulmans sont nés en France. La grande majorité sont certainement d'origine maghrébine alors que d'autres sont de véritables convertis ou biculturels. Source : Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portrait statistique de la population immigrée, née en France, recensée au Québec en 2001*, 2005, page 3. Voir note n° 576 (référence complète).

De façon beaucoup plus assurée, on peut préciser que le nombre de convertis québécois *nés au Canada* dépasse les 3 100 individus parmi lesquels 84 % sont francophones (avec des origines canadienne-française ou européennes). Les anglophones sont deux centaines[825]. Rappelons que les 3 100 convertis en cause ne comprennent pas les enfants métissés ni les convertis nés ailleurs en Amérque et en Europe.

Compte tenu du développement de l'immigration musulmane en Europe, il est certain que l'on doit retrouver parmi les natifs de certains pays des convertis et des métis ethnoculturels.

Le poids des convertis d'« origines européennes » autres que française ou britannique nés en Europe ou au Canada (enfants ou descendants plus lointains d'immigrants plus ou moins mêlés à d'autres groupes ethniques) ne peut, à ce stade-ci, être cerné avec précision. On sait toutefois que le milieu converti compte des gens d'origine italienne, allemande, hispanique et grecque.

Le nombre d'Amérafricains convertis à l'islam est difficile aussi à circonscrire, mais il représente plusieurs centaines. Il est toutefois à peu près certain que les Haïtiens sont majoritaires parmi les *convertis* originaires des Caraïbes, qu'ils soient immigrés ou enfants d'immigrés. Ils sont suivis des Jamaicains. Il ne faudrait pas oublier de considérer les convertis, impossibles à dénombrer avec nos données, que l'on pourrait désigner comme Afro-Américains ou Afro-Canadiens. Le parcours des Amérafricains québécois reste à être mieux documenté compte tenu des différences sociologiques et historiques qui peuvent caractériser certains des sous-groupes communautaires.

---

[825] A partir des microdonnées on parvient à un tel chiffre en croisant les données sur le pays de naissance (Canada), sur la langue maternelle (en retranchant *grosso modo* les langues non européennes) et l'appartenance à une minorité visible (toutes exclues pour trouver les convertis). Les convertis dits « noirs » des Antilles ou des États-Unis peuvent être discernés au sein de la variable de l'origine ethnique (Haïtiens, Jamaïcans, Américains, etc.). Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur). Les gens d'ascendance anglo-écossaise sont assurément plus nombreux que les deux centaines évoquées en comptant ceux qui sont nés en dehors du Canada.

Enfin, même si le nombre est relativement faible, il est néanmoins tout à fait significatif de noter l'émergence de quelques conversions chez les autochtones que l'on pourrait porter à une vingtaine d'individus, qu'ils vivent dans les communautés (réserves) ou à Montréal. Le phénomène implique la rencontre — débutée sur Internet — de femmes innues (Montagnaises) ou Attikameks et d'hommes maghrébins[826].

4.10 Conclusion

Au coeur d'une gigantesque toile de points de départs et de mouvances internationales — dynamiques spatiales — et au bout d'un processus de sédimentation démographique au sein duquel se succèdent les cohortes d'arrivées, suivies des naissances — dynamiques temporelles —, voici comment se façonne peu à peu l'Islam du Québec.

En aval de ces dynamiques, nous venons de voir au travers de ce chapitre de quoi est faite la diversité culturelle de cet Islam né en terre québécoise. Bien loin de l'idée populaire qui confond Arabes et musulmans, loin aussi de l'idée à peine plus nuancée que l'Islam en Amérique se résume aux Arabes, aux Pakistanais et aux Iraniens, nous sommes maintenant en mesure de saisir que le schéma est infiniment plus complexe. En tenant compte de la variété ethnique, pour l'heure insondable, des milieux africains, et encore mal connue, des milieux moyen-orientaux et sud-asiatiques, le nombre de groupes ethniques présents au Québec s'approche certainement de la centaine. C'est sans compter l'ethnicité des convertis qui ne sont pas tous

---

[826] Émilie Dubreuil, « Autochtones et musulmanes », *Châtelaine*, mars 2008, p. 86-92. Ce microphénomène, tout intéressant qu'il soit, est si complexe que nous refusons d'en parler ici. En même temps que les contacts « internetés » attirent invariablement leur lot de profiteurs (de tous les horizons religieux), il certain que l'adhésion à l'islam signifie quelque chose pour ces femmes résolues à quitter le désespoir, la violence et l'alcoolisme. Or les Marocains sont appréciés par ces dernières parce qu'ils sont « galants » et dépourvus de dépendance à l'alcool. L'aspect salvateur de la conversion est trop souvent oublié.

d'ascendance française. Même si les groupes à l'étude sont de très inégales tailles, comptant de 50 à 15 000 membres, l'exercice que nous venons de faire suffit pour faire voir à quel point peut être étourdissante cette diversité, si tant est qu'on veuille la reconnaître, que ce soit dans la société en général, dans les paliers de gouvernement ou au sein des institutions islamiques.

Cette variété culturelle est déjà une caractéristique en soi car d'autres populations de la migraspora d'Occident sont relativement monolithiques, comme c'est le cas, par exemple, en Allemagne où l'Islam est turc à 84 %.

Au-delà de cette variété, la couleur arabo-berbère domine assez clairement à la hauteur de 58 %. Les deux blocs sud-asiatique et indo-iranien, que l'on sait maintenant beaucoup plus composites qu'il n'y paraît, représentent respectivement 17 % et 10 % de la population musulmane québécoise. Cela préfigure quelques-unes des dynamiques sociales qui traverseront bientôt l'Islam québécois car, disons-le tout de suite, il s'agit d'un Islam largement francophone. Il sera intéressant d'observer le rôle que devront jouer les convertis dans la construction de l'Islam québécois qui lie d'ores et déjà convertis québécois et immigrants musulmans.

Il est indéniable que le Québec est en train de découvrir sa minorité musulmane, que ce soit par les rencontres individuelles (voisinage, milieux de travail et estudiantins) ou par le biais, littéralement, des débats de société pas toujours raisonnables.

Dans les milieux scientifiques et gouvernementaux, plus au fait des dynamiques migratoires qui transforment la population musulmane québécoise, on sait par exemple que l'immigration des années 1990 a été marquée par l'apport décisif des Arabes en général et des Maghrébins en particulier. Or, voici que l'arabisation n'a pas foncièrement transformé, comme on l'entend dire, la configuration générale de l'ethnicité musulmane car la part des Arabo-Berbères n'a gagné qu'un seul point en dix ans. En réalité, on a plutôt assisté à une maghrébisation du sous-groupe arabo-musulman. C'est que, sans faire la manchette, l'immigration musulmane de l'Asie

méridionale n'a pas moins continué à se développer. Si 77 % des immigrants d'Afrique (Afrique subsaharienne et Afrique du Nord) sont arrivés dans les années 1991-2001, c'est aussi le cas de 75 % des immigrants d'Asie méridionale (voir chapitre II, figure 2, page 415). Certes, en dix ans, la part des Sud-Asiatiques et des Indo-Iraniens a glissé quelque peu, mais tous les autres grands ensembles culturels se sont renforcés de sorte que le paysage ethnique a à peine changé dans l'intervalle (voir tableau 8).

Tableau 8
Part des grandes familles ethniques de l'islam québécois
(%, 1991-2001)

	1991	**2001**
Arabo-Berbères	56	58
Sud-Asiatiques	19	17
Indo-Iraniens	12	10
Turciques	4	4
Africains de l'Ouest	4	4
Africains de l'Est	-1	1
Balkaniques	-1	2
Asie du Sud-Est	-1	-1
Converti et biculturels	3	3-7*

Source : estimés de l'auteur.
* Selon que l'on compte les seuls convertis ou que l'on ajoute les métis.

Cet écart entre la réalité et les perceptions tient certainement au fait que les Arabes et surtout les Maghrébins sont beaucoup plus « visibles » étant donné qu'ils sont largement francophones et donc capables d'interagir avec les Québécois francophones, de se trouver de l'emploi, de fréquenter les universités et même de prendre la parole dans les medias.

Cela étant, peut-être devrait-on réexaminer cette idée selon laquelle le Québec a autant favorisé qu'on le dit l'immigration francophone. À tout le moins devrons-nous noter que les perceptions ne correspondent pas tout à fait à la réalité.

Les milieux convertis représentent à peu près entre 3 et 7 % (avec les métis)[827] de l'Islam québécois, ce qui n'est pas négligeable si l'on considère que la majorité des immigrants musulmans se sont implantés dans la décennie 1990, au contraire des populations installées en France, en Grande-Bretagne, en Allemagne et aux États-Unis. La part qu'occupent les convertis et les biculturels au Québec apparaît d'autant moins négligeable qu'elle se distancie de la part qu'occupent leurs homologues français, britanniques, allemands et américains, part qui oscille entre 1 % et 4 %[828].

Bien qu'au prochain recensement, Africains et Arabes prendront un peu plus de place, la configuration de la diversité ethnoculturelle de l'Islam québécois est tranquillement en train de se stabiliser pour prendre, finalement, la forme qu'on lui connaît maintenant. Cette configuration culturelle est principalement faite : a) d'une extraordinaire variété culturelle en toile de fond ; b) d'une nette prédominance de l'élément arabo-berbère qui se surimpose; c) d'un apport substantiel de Sud-Asiatiques et d'Indo-Iraniens (propre au contexte nord-américain) ; d) de l'apport socialement et culturellement décisif de Québécois d'origine européenne; e) d'une coloration francophone prédominante et qui s'affirme d'année en année, le français étant la langue maternelle d'un bon nombre de musulmans nés au Canada, tout en étant la langue seconde de la majorité, comprise par les trois quarts des musulmans québécois.

---

[827] La part des métis pourrait se révéler plus élevée. Une recherche ultérieure plus fine à partir du diverses variables pourra éclairer cette question très complexe.

[828] Mis à part le cas de la Grande-Bretagne, dont les recensements couvrent l'ethnicité (et même la « race ») et la religion, les chiffres sur le nombre de convertis en Europe reposent sur des estimés spéculatifs, ce qui rend la comparaison difficile. Par contraste, nos propres estimés sur les convertis demeurent tributaires des données de Statistique Canada.

Tableau 9
Composition ethnique de l'Islam québécois
(2001)*

	1991	2001
Arabo-Berbères**		
Mauritaniens	0	100
Marocains	5 000	≤11 000
Algériens (arabes)	1 500	11 000-12 000
Tunisiens	1 550	3 600
Berbères (minimum)	>700	±4 000
Libyens		200-300
Égyptiens	1 400	>2 200
Soudanais arabes ?	100	300 ?
Palestiniens	100	2 000-3 000
Libanais	7 500-9 000	11 100-12 000
Syriens	1 000	2 000-3 500
Irakiens	600	1 500-2 000
Jordaniens	150	500
Saoudiens	100	150-500
Autres Arabes de la Péninsule		1 300
Total	**22 800**	**62 700**

(*) Estimés de l'auteur basés sur diverses données de Statistique Canada, notamment à partir des tableaux 97F0010XCB2001001 et 97F0010XCB2001040 ainsi que des *Portraits statistiques* du MICC. Voir note infrapaginale n° 554.
(**) Subdivision nationale des Arabes, exception faite du groupe ethnique berbère.

Tableau 9 (suite)
Composition ethnique de l'Islam québécois
(2001)*

	1991	2001
Tchétchènes		P
Turco-Tatars		
Turcs	1 500-1 900	3 300
Tatars criméens		50-100
Autres peuples turciques de Russie		150
Azerbaïdjanais		125
Azéris d'Iran	250	>300
Turkmènes d'Irak	25	50
Kazakhs, Kirghizes, Ouzbeks		P
Ouïghours (Chine et pays voisins)	0	300
Total	**1 500**	**4 000-4 400**
Indo-Iraniens		
Kurdes	200	750
Perses et autres ethnies d'Iran	5 100	6 000-6 850
Hazaras	500	2 500-2 600
Pachtounes•	150	550
Tadjiks		200
Total	**5 950**	**10 000-10 800**
Indo-Aryens		
Groupes ethniques pakistanais :	3 600	7 000
Ourdouphones des villes	300-500	5 000-5 500
Pendjabis	100	700-900
Sindhis	100?	250-400
Goudjeratis (dits « Pakistanais »)	100-150?	100-150?
Baloutches	5	0 ?
Ethnies du Cachemire		>50
Brahouis (ethnie dravidienne)	120?	150-200?
Groupes ethniques indiens°	2 700	8 000-8 500
Bengalais (Bangladesh, Inde)	1 800	3 100-3 500
Sri-Lankais (d'origine indienne?)	50	100
Total	**8 100**	**19 000**

(*) Estimés de l'auteur basés sur diverses données de Statistique Canada, notamment à partir des tableaux 97F0010XCB2001001 et 97F0010XCB2001040; *Portraits statistiques*. Voir note infrapaginale n° 554.
(•) Pachtounes d'Afghanistan et du Pakistan.
(°) Comprend : Pendjabis, Goudjeratis, Bengalais, Biharis, ourdouphones, Hydarabadis.

Tableau 9 (suite)
Composition ethnique de l'islam québécois
(2001)*

	1991	2001
Ethnies du Sud-Est Asiatique		
Moros des Philippines	50	150
Chams d'Indochine		50?
Malaysiens et Indonésiens		200
Total		**400**
Afrique noire **		
Sénégalais	100	950-1 000
Maliens	250	500
Guinéens		700
Ivoiriens		200-300
Ghanéens		90-200
Bourkinabès		50
Nigériens		100
Nigérians		100-200
Camerounais		50
Tchadiens		350
Autres		800-1 200
Total	**500 ?**	**≥4 500**
Corne de l'Afrique		
Éthiopiens (Oromos ou Somalis)	250	100-150
Tigrinyas et Tigrés d'Érythrée		200-250
Afars et Issas de Djibouti		50
Somaliens	450	1 000
Total	**750**	**1 400**
Balkans (Slaves et albanophones)		
Pomaks de Bulgarie		50
Bosniaques	150	1 800
Kosovars		150
Albanais	50	470
Total	**200**	**2 500**
Convertis d'origine française	1 000	3 000
Autres convertis	?	500
Convertis et biculturels, total	**?**	**7 500-8 000**

(*) Estimés de l'auteur basés sur diverses données de Statistique Canada, notamment à partir des tableaux 97F0010XCB2001001 et 97F0010XCB2001040 ainsi que divers *Portraits statistiques*, 2005 (Voir note infrapagianle n° 554.)
(**) Origines nationales.

Chapitre 5

POIDS DES BRANCHES DE L'ISLAM AU QUÉBEC ET LIEUX DE CULTE

Introduction

Dans ce chapitre consacré à la diversité confessionnelle de l'islam, il ne sera pas question de la Révélation coranique (612-632) portée par Mohammed jusqu'à sa mort, de la constitution du Coran, fixé pour l'essentiel vers 650, de l'élaboration de la sounna (tradition orale du Prophète) ou de la formation (8e et 9e siècles) des écoles juridico-religieuses, ces éléments ayant déjà été traités dans notre mémoire de maîtrise[829].

Après une brève mise en contexte historique des sources de cette diversification — les principales ramifications étant présentées dans la figure 1 (voir page 540) —, nous nous attellerons essentiellement à voir dans quelles proportions les divers groupes dont il sera question se sont implantés au Québec. Cette opération conduit naturellement à se demander si la composition confessionnelle de l'Islam québécois[830] est à l'image de l'Islam mondial. Dans la foulée, nous examinerons l'expression de cette diversification par l'entremise du développement des lieux de culte. En plus de la diversité confessionnelle, les divers courants idéologiques seront aussi examinés, surtout en ce qui a trait aux postures sociétales.

---

[829] Voir le chapitre 3 de notre mémoire de maîtrise de 2002, p. 34-53. Voir note n° 677.
[830] Les branches représentées au Québec sont énumérées au tableau annexe (page 593).

5.1. Les sources historiques de la diversification confessionnelle du monde musulman

5.1.1 Le problème de la succession du Prophète

Après la mort du prophète Mohammed (632), les musulmans choisirent par voie de consensus (*idjma'*) des califes (« successeurs ») chargés de présider à la destinée religieuse et temporelle de la communauté des croyants, la *oumma*. Pendant la période dite des « califes éclairés » (632-661), quatre des anciens compagnons du Prophète se succédèrent à ce poste : Abou Bakr, 'Omar, Osmân et 'Alî. Ce sont les seuls califes dont l'autorité à la fois religieuse et temporelle fut jamais reconnue par la *oumma*, à tout le moins les futurs sunnites. Cette période fut néanmoins traversée de tensions, de rivalités personnelles et tribales, auxquelles pouvaient se mêler des interprétations divergentes du message égalitaire de l'islam originel.

'Alî était le cousin de Mohammed de même que son gendre car il avait épousé sa fille Fâtima. Le « parti » (*chî'a*) d''Alî soutint que celui-ci était le seul successeur légitime du Prophète étant donné que ce dernier l'avait explicitement désigné pour guider la *oumma* après lui, une thèse que les chiites (ou chî'ites) font toujours valoir aujourd'hui[831]. C'est dans ce climat troublé, où divers partis et groupes d'intérêts se disputent le califat, que sont nés les kharidjites (« dissidents »), le premier groupe à rompre avec le pouvoir califal en 657[832]. Les dissensions atteignirent leur paroxysme en 661 lorsqu'un kharidjite assassina 'Alî, drame qui va engendrer l'éclatement de la *oumma*.

---

[831] Voir Seyyed Mojtaba Moussavi Lari, « Le Prophète parle de son héritier » dans, *La question de l'imamat*, Qom, Centre de la diffusion des connaissances islamiques, 1994, p 33-40.

[832] Albert Nader, *Courants d'idées en Islam. Du sixième au vingtième siècle*, Montréal, Médiapaul, 2003.

5.1.2 La naissance politique des branches sunnite et chiite[833]

Mou'âwiyya succéda à 'Alî comme calife, mais celui-ci allait inaugurer la dynastie des Omeyyades (661-750), ce qui introduisait un système politique étranger au système consensuel antérieur. De Mou'âwiyya à l'abolition de l'institution califale en 1924, les chiites — comme du reste la majorité des oulémas sunnites à l'exception de ceux qui étaient proches du pouvoir — auront toujours nié toute légitimité politique et toute autorité religieuse aux califes en poste.

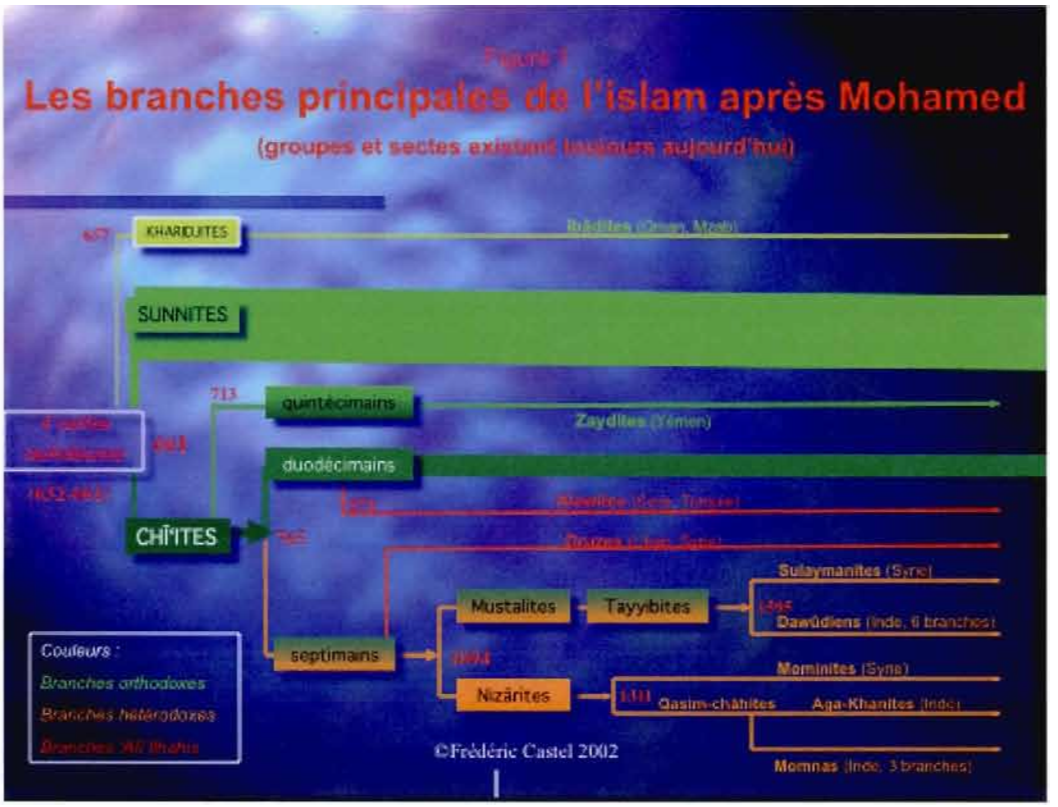
Mais pour préserver la paix sociale les oulémas sunnites acceptèrent le fait accompli et invitèrent les fidèles à se soumettre au pouvoir. À l'encontre de ceux-ci, les partisans d''Alî maintinrent l'idée que les successeurs du Prophète devaient appartenir à la descendance d''Alî — et par le fait même à celle du Prophète par le truchement de Fâtima. Après le décès du premier fils d''Alî, al-Hasan (669), la mort dramatique du second fils al-Hossein (680) rendit irrémédiable la rupture entre les « chiites » et le pouvoir califal. Hossein fut tué pendant la bataille de Kerbala où ses partisans s'opposèrent aux troupes du calife.

Au sein du monde chiite, les divergences quant à la question successorale, à savoir qui devait être à la tête de la communauté, n'ont pas manqué de provoquer de nouvelles dissensions périodiques. C'est ainsi que se sont distinguées, en 765, la branche dominante des chiites duodécimains et la branche, plus excentrée, des chiites septimains, cette dernière connaissant, à son tour, maintes ramifications (voir figure 1, page suivante).

C'est plutôt par convention que l'on fait remonter la séparation entre chiites et sunnites à la mort d''Alî. Au départ, les partisans de ce dernier (*chî'at 'Alî*) forment un groupe pour ainsi dire politique ou légitimiste. Ce n'est d'ailleurs que trois siècles

[833] Nous remercions le doctorant en sociologie Abdelaziz Djaout pour ses généreux commentaires ainsi que Maamoun Adib pour ses précisions sur l'histoire sunnite et chiite.

plus tard qu'apparaîtra l'appellation « sunnites », en arabe *ahl al-sunna wal-jamâ'a,* qui désigne « les gens de la communauté et de la tradition [du Prophète] ». En s'identifiant de cette façon, les « sunnites » vont mettre de l'avant leur adhésion à la sounna (« conduite, manière d'agir ») reposant sur les *hadith* (littéralement « dires » mais, dans une perspective historique, « paroles rapportées » serait plus juste) du Prophète. Cette posture n'est pourtant pas moins celle des chiites même si leurs recueils de *hadith* ne sont pas totalement identiques à ceux des sunnites.



Auteur : Frédéric Castel

5.1.3 Patrimoine commun et prises de distances entre les branches confessionnelles

À dire vrai, les distances religieuses entre chiites et sunnites ne vont émerger que bien plus tard : d'abord au plan juridique (733-1050), puis théosophique (1450-1700) et enfin clérical (1700 jusqu'à l'époque moderne) avec le renforcement de la classe des oulémas. Les distances dans la dimension théosophique séparant les doctrines du chiisme duodécimain et septimain ne se feront sentir, elles aussi, que progressivement.

Sans passer en revue les différences dans l'ordre des croyances et des pratiques religieuses, il importe de souligner que sunnites et chiites duodécimains ont beaucoup plus de choses en commun que de divergences. Les deux groupes partagent les mêmes Écritures sacrées (le Coran), le même Prophète fondateur, le même dogme central de l'unicité de Dieu (*tawhid*) — « il n'y a d'autre divinité que Dieu » —, la même croyance en la résurrection et au Jugement dernier ainsi que sensiblement les mêmes obligations, connues comme les piliers de l'islam, tels la prière quotidienne, l'impôt solidaire et purificateur (terminologie plus précise qu'« aumône ») —, le jeûne du mois de ramadan et le pèlerinage à la Mecque. Il en va différemment pour les chiites septimains, originaux à bien des égards, et dont certaines conceptions peuvent être certes considérées comme hétérodoxes du point de vue des deux autres groupes, comme la croyance en la réincarnation pour donner ce seul exemple[834].

[834] Au contraire des courants de pensée, les croyances et les pratiques cultuelles des groupes confessionnels évoqués dans ces pages ont déjà été étayées dans notre mémoire de maîtrise (pages p. 34-53 et 123-157). Voir note n° 677.

5.1.4 Un seul Coran, différentes lectures[835]

Bien que le Coran soit le même pour tous les musulmans, sa lecture et les traditions scripturaires qui l'accompagnent diffèrent selon les branches confessionnelles de l'islam et les courants de pensée proprement sunnites. Ainsi, la loi islamique a-t-elle pu connaître un destin différent dans les mondes sunnite et chiite, notamment en ce qui a trait à l'exercice de l'*ijtihad*.

Afin de cerner et articuler les règles de conduite des musulmans, les oulémas des premiers siècles de l'histoire islamique se sont naturellement appuyés sur l'éthique et les obligations contenues dans le Coran et dans la Sounna, la « tradition du Prophète » transmise oralement et éventuellement mise par écrit. Comme ces deux sources ne précisaient pas tout, les oulémas durent chercher à trouver des réponses aux situations inédites en utilisant diverses méthodologies voire, en cas de situations sans précédent, en introduisant de nouveaux principes qui devaient être utilisés par les uns et écartés par les autres, mais continuellement discutés.

Aujourd'hui, tant pour les non musulmans que pour les tenants des différentes écoles de pensée musulmanes contemporaines, la nature de ce qu'est véritablement la *charî'a* (« voie [qui mène à la source divine] ») constitue une importante source de confusion puisque le terme *charî'a* fait tantôt référence à la Loi divine, vue comme un absolu fugace, mais tamisé par le Coran et la Sounna et tantôt à l'expression juridique, élaborée au fil des générations, de cette *charî'a* divine. Mieux vaudrait appeler cette dernière acception *fiqh*, littéralement « compréhension [de la *charî'a*] » car mis à part les quelques règles et principes explicitement formulés dans le Coran et la Sounna, il est généralement admis que l'on n'a pas directement accès à la *charî'a* divine, évanescente par nature. Ainsi, le *fiqh* qui a pris le sens de « jurisprudence » peut être considéré comme la « loi islamique canonique », telle qu'elle a été élaborée

[835] Nous remercions Abdelaziz Djaout pour ses précieux éclaircissements en matière de théorie théologique et juridique.

par les *fouqaha* (*faqih* au singulier), les spécialistes du *fiqh* fondé sur l'application des sciences islamiques.

Quoi qu'il en soit, en considérant le processus historique de l'élaboration de la loi islamique, on peut avancer que les *faqih* ont cherché à concrétiser les principes éthiques et les règles cultuelles esquissés dans les sources scripturaires (ou supputés à partir d'elles) sous forme de normes juridiques. C'est ainsi que sont nées aux VIIIe et IXe siècles plusieurs écoles d'interprétation de *fiqh* attablées à dessiner et préciser les contours de la loi islamique ainsi que ses dispositions parfois dans le fin détail. On comptera un temps jusqu'à dix-huit écoles reconnues, mais dans le monde sunnite, seulement quatre écoles vont survivre jusqu'à nos jours : les écoles malikite, hanafite, chaféite et hanbalite. Pour leur part, les chiites duodécimains vont suivre l'école jafarite, la plus ancienne école de toutes et qui influencera les écoles sunnites. De leurs côtés, les ibâdites et les zaydites vont chacun développer leur école.

C'est dans le contexte d'effervescence exégétique et juridique des trois premiers siècles de l'ère islamique que les grands juristes (*mojtaheds*) à la tête des écoles de *fiqh* exercèrent l'*ijtihad* qui était en quelque sorte leur apanage. Ce terme dérive de la racine arabe *JHD* qui exprime l'idée d'« effort ». Dans le contexte, on se réfère à l'effort poursuivi par la raison critique. Sémantiquement, l'*ijtihad* pourrait se traduire par l'« effort de réflexion » et se définir comme « l'effort d'interprétation raisonnée des sources scripturaires » (Coran, Sounna) et ce, en vue d'en tirer concrètement un code de vie balisé par des règles juridiques.

Devant cette gigantesque tâche d'interprétation des sources, les *mojtaheds* eurent recours à diverses formes de réflexion ou d'outils méthodologiques comme l'interprétation argumentée (*ra'y*) ou le raisonnement par analogie (*qiyâs*). Enfin, l'*idjma'*, le consensus obtenu à une période donnée sur une question donnée (soit par la communauté soit par les seuls grands juristes), permis d'encadrer les opinions et les inclinaisons.

Les multiples éléments éthiques et pratiques tirés du Coran, de la Sounna, nés de l'*idjma* ainsi que ceux qui découlent du *ra'y* et du *qiyâs* ont été circonscrits, coordonnés et hiérarchisés par l'entremise de la science de l'*ijtihad* qui, dans cette perspective, se définirait comme l'« effort de synthèse » par lequel s'est élaboré la complexe architecture praxéologique islamique.

À partir de leur interprétation des textes sacrés, les *mojtaheds* fondateurs d'écoles et leurs continuateurs immédiats établirent leur *taqlîd,* la « référence » à suivre en matière d'application des normes de vie islamiques. Une fois achevé ce grand œuvre, globalement avant l'an 900, l'usage de l'*ijtihad* se réduisit considérablement dans le monde sunnite au point où certains historiens conclurent erronément que les « portes de l'*ijtihad* » furent déclarées fermées[836]. Désormais, la préoccupation principale des oulémas c'est que l'on se conforme au *taqlîd* de l'une ou l'autre des écoles d'interprétation bientôt érigé en tradition orthodoxe. Aujourd'hui, en dépit des quelques lectures figées, on peut faire valoir que les interprétations sont toujours susceptibles de révisions et de reformulations. Les partisans de révisions plus systémique font justement appel à la réouverture des « portes de l'*ijtihad* » tout en discutant des finalités recherchées et des méthodologies les plus appropriées.

Du côté du monde chiite duodécimain, les choses sont allées autrement car l'*ijtihad* n'a jamais cessé d'être utilisé par les grands ayatollahs (collège d'individus parvenus par leur savoir au sommet de la classe des oulémas et reconnus comme *mojtaheds*[837]).

Dans une perspective moderne, et en considérant les aspirations populaires ou celles des intellectuels du monde sunnite, on pourrait définir l'*ijtihad* comme un « effort de contextualisation des textes sacrés » en fonction des défis nouveaux qui se posent.

---

[836] Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*. Paris, Flammarion, p. 219.

[837] *Id.*, p. 118. Chez les chiites septimains, les chefs spirituels à la tête des communautés confessionnelles ont l'autorité pour édicter de nouvelles lois.

Il s'agit en somme d'une opération rationnelle d'*actualisation* des principes et des pratiques de l'islam en fonction du contexte d'application.

Les questions de la diversification confessionnelle historique du monde musulman ainsi que de la diversité des interprétations de la tradition scripturaire étant soulevées, on est maintenant plus à même d'apprécier la variété des groupes confessionnels et des écoles de pensée présents au Québec.

5.2 Le poids démographique des groupes confessionnels au Québec[838]

En l'absence de catégories statistiques départageant, minimalement, les sunnites et les chiites, on ne peut qu'avancer des estimés basés sur divers éléments : le poids relatif des groupes ethniques en présence (plus exactement, les effectifs musulmans au sein de chacun) déterminé à partir des données de recensement, l'estimation raisonnée de la représentation des branches confessionnelles islamiques au sein de certains groupes ethniques[839]. À partir des données brutes et des opérations mises à contribution

---

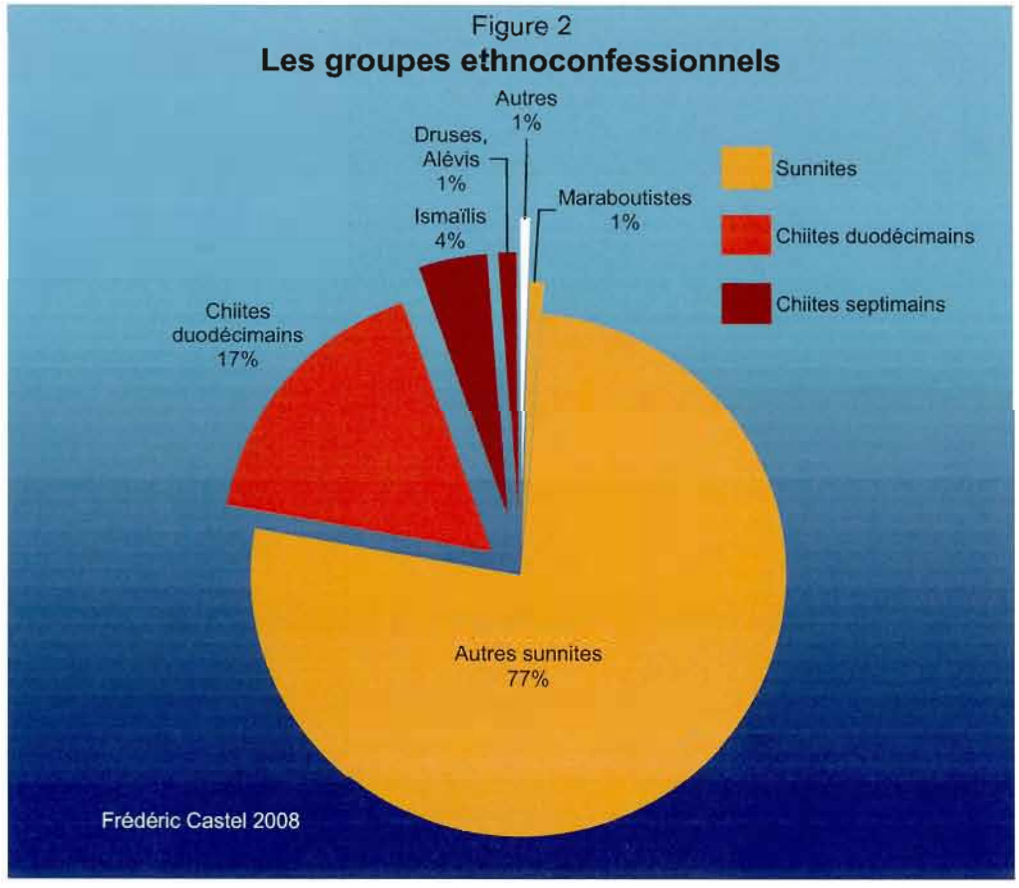
[838] Voir notre mémoire de maîtrise, *op. cit.* Voir note n° 677. Le chapitre 3, p. 34-53, esquisse un bref historique des branches confessionnelles de l'islam, du moins des sous-groupes qui ont rejoint le Québec. Le chapitre 7, p. 123-157, passe en revue les divers éléments doctrinaux et pratiques. Voir aussi Joseph Longton, *Fils d'Abraham. Panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes*, Bruxelles, Prébols, 1987, 263 p.

[839] Hormis quelques cas moins évidents (Irakiens, Libanais), la plupart des groupes ethniques sont très majoritairement sunnites (Algériens) ou très majoritairement chiites (Iraniens perses) bien qu'il faille évaluer la frange minoritaire. Cet exercice d'évaluation des sous-groupes confessionnels s'appuie sur diverses stratégies méthodologiques. À défaut de ne disposer d'*aucune* forme de données ou d'informations (ce qui demeure rare à force de recherche), on peut toujours : 1) présumer que les sunnites et les chiites se présentent dans les mêmes proportions que dans le pays d'origine ou encore; 2) suspecter que cette proportion n'est pas respectée dans les cas de cohortes migratoires provenant de pays où des groupes confessionnels subissent des vexations (comme dans le cas pakistanais). On peut aussi 3) bénéficier des évaluations de porte-parole communautaires des divers partis (cas libanais); 4) tirer des conclusions à partir des localités de naissance des immigrés (exemple irakien). Le cas échéant, on pourra 5) disposer de données produites par quelques groupes confessionnels comme les ismaïlis aga-khanites (cas afghan) ou d'évaluations comme chez les ahmadis. En somme, à côté de la majorité des groupes ethniques ou nationaux où la pluralité confessionnelle ne se présente guère (ce qui rend moins aléatoire la compilation des effectifs), les stratégies évoquées sont mises à contribution dans un nombre limité de cas en l'occurrence les groupes ethniques pluriconfessionnels originaires du Liban, de Syrie, de l'Irak, de l'Afghanistan et du Pakistan.

(critique des données et déductions), nous sommes en mesure d'esquisser le portrait qui suit.

La figure 2 synthétise cette diversité confessionnelle. Les distinctions qui y sont faites entre les sous-groupes chiites ou encore entre les sunnites turcs et les autres groupes sunnites correspondent aux réalités que l'on rencontre sur le terrain au sein de l'univers lieux de culte (voir 5.4, page 555).

Figure 2
Les groupes ethnoconfessionnels



5.2.1 Les sunnites

En 2001, entre 80 500 et 84 000 personnes appartiennent à la branche sunnite de l'islam dont la part se situe entre 74 % et 77 % à l'échelle québécoise, ce qui est en

dessous de la part mondiale estimée, selon les avis, entre 88 % et 90 %. La part des sunnites est toutefois en progression par rapport à la situation qui prévalait en 1991, au moment où cette branche rassemblait seulement 70 % des musulmans québécois.

Cette évolution tient uniquement aux modulations et à la variabilité des flux migratoires : les cohortes maghrébines, presque entièrement sunnites, ont été si importantes dans les années 1990 qu'elles ont nécessairement favorisé l'islam sunnite. À l'apport massif des Maghrébins s'ajoutent les apports non négligeables de courants migratoires relativement nouveaux, mais exclusivement sunnites, comme celui de l'Afrique noire.

5.2.2 L'ensemble des groupes chiites

Au grand total, la population chiite, toutes tendances confondues, réunit en 2001 entre 24 000 et 27 000 fidèles, ce qui correspond à une part qui se situe entre 22 % et 24 % de la population musulmane québécoise[840].

5.2.3 Les chiites duodécimains

Là-dessus, entre 18 000 et 20 500 personnes appartiennent à la branche principale du chiisme duodécimain. À l'intérieur de ce dernier paysage, les pôles ethnoculturels libanais et iranien dominent l'ensemble : environ quatre chiites duodécimains sur dix sont Arabes libanais et trois sur dix sont Iraniens. Les autres sont Arabes irakiens, Hazaras d'Afghanistan, Pakistanais et Azéris (voir tableau en annexe, page 593). Nombreux sont les chiites duodécimains d'origine libanaise, irakienne ou afghane à avoir connu des épreuves et des drames dans leurs pays de naissance que ce soient des climats de tensions sociales et politiques sinon des conflits armés.

[840] À côté des chiites duodécimains ou septimains, la présence de chiites zaydites d'origine yéménite est spéculative.

À Montréal, quelques « conversions » de sunnites maghrébins et de Québécois francophones et anglophones ont été observées.

5.2.4 Les chiites septimains

En 2001, les chiites septimains rassemblent environ 4 500 individus dont au moins 4 100[841] sont des ismaïlis aga-khanites[842], groupe ayant pour chef spirituel l'Aga Khan IV, établi en France. Les fidèles se réfèrent toujours à ce dernier comme à l'Imâm[843].

Les autres sont des bohras dawoudiens (voir figure 1, page 540) et sont d'origine indienne. Leur dernier chef spirituel (*dâ'î al-Mutlaq*), Syedna Mohammed Burhanuddin, réside à Mumbai (Bombay) en Inde. L'autoritarisme de ce dernier a été récemment mis en cause pour donner naissance à un nouveau groupe réformiste.

Malgré leur origine commune, certes lointaine (voir figure 1), ces deux groupes septimains demeurent relativement éloignés du point de vue de la doctrine comme de la pratique religieuse. Si les aga-khanites ont connu une forte croissance dans les années 1990 avec l'accueil des réfugiés afghans, les pionniers aga-khanites, ceux-là

---

[841] Selon les données quantitatives produites par le mouvement qui nous ont été apportées par l'entremise d'Amina Talib, coordonnatrice à l'information du *Conseil Shia Imami Ismaïli de Son Altesse le Prince Aga Khan pour le Québec et les Provinces Maritimes*. Selon la même source, les effectifs de la communauté doivent atteindre les 5 500 membres en 2006.

[842] Comme les premiers intéressés s'identifient comme ismaïlis, cela risque d'introduire une confusion avec tous les autres groupes appartenant à la branche septimaine aussi dite ismaélienne, nous préférons les dénommer comme aga-khanites à l'instar de certains spécialistes. Certains auteurs parlent d'ismaïlis nizârites, ce qui ne fait que réduire, sans l'annuler totalement, l'ambiguïté car d'autres groupes confessionnels appartiennent à cette sous-branche du chiisme septimain. Les nizâris (*nizâriyya*) étaient des ismaéliens qui, en 1094, à l'instigation du missionnaire persan Hassan-ibn Sabbâh, prirent parti pour Nizâr, le fils aîné écarté de la succession du calife fâtimide al-Mostansir (m. 1095). Le nizarisme s'est quelque peu distancié de l'ismaélisme au point d'être parfois qualifié de néo-ismaélisme. La doctrine ésotérique est à la fois mystique et rationnelle. Après moult tribulations historiques, le 46e Imâm de la lignée, établi en Perse, dut élire domicile à Bombay en 1848.

[843] Celui-ci est le 47e Imâm, descendant à la fois de Mohammed, de 'Alî et d'Isma'îl. Le terme « aghâ » n'est qu'un titre princier.

d'origines indo-africaines, sont implantés au Québec depuis les années 1970. En comparaison, l'arrivée des bohras dawoudiens est toute récente.

5.2.5 Les chiites nosayris et les druzes

De par certains éléments doctrinaux, les nosayris (ou alevis) et les mowahidounes (mieux connus comme les druzes) se rapprochent des chiites septimains. Originaires du Liban et de la Syrie, les druzes sont au nombre de 500[844]. On compte aussi près de 1 200 nosayris[845]. Ceux-ci sont minoritaires parmi les Syriens, les Turcs, mais majoritaires parmi les Kurdes. Les Syriens s'identifient comme alawites, les Turcs et les Kurdes comme alevis.

En dépit de leurs croyances apparentées, les nombreux groupes qui composent cette nébuleuse disséminée au Moyen-Orient font littéralement bande à part. Ainsi n'est-il pas étonnant qu'au Québec les divers petits groupes nosayris et druzes ne tentent guère de se rejoindre, d'autant plus que leurs membres n'ont pas les mêmes appartenances ethnolinguistiques, les uns et les autres étant turcs, kurdes ou arabes. En 2001, l'ensemble des groupes réunit entre 1 500 et 2 000 individus.

Si l'ismaélisme est généralement considéré comme un islam hétérodoxe, l'appartenance du druzisme à l'islam est souvent contestée voire niée, bien qu'il soit indéniable que ce courant dérive du chiisme duodécimain.

5.2.6 Ni sunnites, ni chiites : les ibâdites

L'ibâdisme est le seul rejeton vivant du kharidjisme, né en 657 du premier schisme de l'histoire de l'islam. La présence d'ibâdites au Québec est marginale comme, du

---

[844] Selon les estimés de Bassam Salman, président de l'*Association des Druzes du Québec*.

reste, dans le monde islamique. Les fidèles sont originaires d'Oman, où l'ibâdisme est majoritaire. S'ajoutent à eux une quinzaine d'Algériens et quelques Tunisiens[846]. Bien que réputés plus fermés, les ibâdites sont très proches des sunnites au plan des croyances et du culte de sorte qu'à Montréal ils fréquentent les mosquées sunnites.

5.2.7 Nouveaux mouvements à la périphérie de l'islam

Des mouvements relativement récents dans l'histoire de l'islam ont élaboré des doctrines qui se distancient à ce point de l'islam orthodoxe que leurs adeptes sont souvent considérés comme sortis de l'islam. C'est surtout le fait que ces groupes aient eu des prophètes ayant succédé au prophète Mohammed qui conforte, chez la majorité des musulmans, ce dernier point de vue. Il reste que les premiers intéressés s'identifient comme « musulmans ». La présence de ces mouvements demande à être mieux documentée.

5.2.7.1 Le *Mouvement ahmadiyya en islam*[847]

Le mouvement a été fondé en 1889 au Pendjab indien par Mirza Ghulâm Ahmad (1908). À la chaîne des prophètes judéo-chrétiens envoyés par Dieu — depuis Adam jusqu'à Jésus — que reconnaît déjà l'islam en plus de Mohammed, l'*Ahmadiyya* ajoute Zoroastre, Krishna, Bouddha et Confucius en même temps qu'Ahmad lui-même, qui s'est donné comme le « Messie promis et Mahdi de toutes les religions » devant sauver l'humanité « égarée » et la ramener vers Dieu par le truchement d'un islam « réformé ».

---

[845] Ce chiffre est basé sur un pourcentage hypothétique, les membres de ces communautés étant pour l'heure particulièrement fugaces (la question des habiletés langagières est à prendre en compte).

[846] En attendant d'être mieux documentée, la présence des Omanites est encore spéculative, alors que celle des Algériens et des Tunisiens est attestée.

[847] Sources : http://www.ahmadiyya.be, http://www.ahmadiyya.fr, http://www.alislam.org. Communauté Musulmane ahmadiyya de France, *Le mouvement Ahmadiyya en islam*, 3 pages.

Dans cette perspective, le mouvement ahmadiyya se pose comme l'« essence » de l'islam tel qu'il fut révélé à Mohammed. Cet élément doctrinal pose évidemment problème pour tous les autres musulmans, d'autant plus que l'émergence du mouvement n'a pas manqué de susciter de la suspicion dans plusieurs esprits du fait qu'il ait émergé au moment où l'Empire des Indes était sous la férule des Britanniques colonisateurs et chrétiens. On comprend que le mouvement soit encore fortement contesté, voire condamné. Le mouvement est aujourd'hui dirigé par Sahibzada Mirza Masroor Ahmad Sahib, élu en 2003 *Khalifatul Masih V* (« Cinquième Successeur du Messie »).

Pour leur part, les ahmadis ne voient pas leur mouvement comme une religion nouvelle, mais comme l'islam originel. En dépit de leurs points de doctrine originaux, ceux-ci demeurent proches des sunnites au regard de l'ensemble des croyances notamment en adhérant aux mêmes six articles de foi. Ils observent aussi les prescriptions cultuelles des cinq piliers de l'islam sunnite.

Du simple fait que Mirza Ghulâm Ahmad se soit présenté comme le successeur de Mohammed — quoique « subordonné » à ce dernier et à la Révélation coranique —, cela suffirait à ne pas classer les ahmadis parmi les musulmans mais plutôt comme les membres d'une « nouvelle religion » sinon, à tout le moins, comme un mouvement « dérivé de l'islam ». Cependant, comme l'appellation officielle du *mouvement ahmadiyya en islam* l'indique clairement, les premiers intéressés s'identifient comme musulmans. Il n'est donc pas question de classer les adeptes de ce mouvement autrement que selon leur volonté d'autant plus que ces derniers se disent habituellement « musulmans » lors des recensements. Historiquement, l'apparition d'un tel mouvement, considéré comme non islamique par de nombreux musulmans, rappelle la situation de la foi baha'ie à cela près que les baha'is, contrairement aux ahmadis, ne s'identifient jamais comme musulmans[848].

---

[848] Sabrina Mervin, *op. cit.* p. 121.

Au Québec, la communauté ahmadie est apparue vers 1963. À cette époque, les ahmadis fréquentaient sans problèmes majeurs l'unique mosquée sunnite de Montréal[849]. Comptant à peine une cinquantaine d'adeptes en 1991, la communauté a vu ses membres décupler en dix ans. La première « jamat musulmane ahmadiyya » a été mise sur pied à Montréal en 1983 et une nouvelle mission a été créée à Québec en 2009[850]. Le nombre des Ahmadis dépasse assurément les 500 pour s'approcher tranquillement du millier.

5.2.7.2 La *Nation de l'Islam*

Fondé à Détroit par Wallace Fard Muhammad (m. 1934), la *Nation of Islam* s'était donné pour but d'aider les Afro-Américains à recouvrer leur dignité et leur liberté par la prise en main de leur destinée et la lutte contre la discrimination raciale systémique. Le mouvement, dans lequel s'est aussi fait remarquer Malcolm X (m. 1965), a été pris en charge par Elijah Muhammad jusqu'à sa mort en 1975.

La théologie comprend plusieurs éléments de l'islam quoique modifiés en fonction d'une idéologie afrocentrique. Toutes tendances confondues, les autres musulmans considèrent ce groupe comme étranger à l'islam tellement sa thèse raciste entre en contradiction avec les fondements de l'universalisme islamique, le tout reposant sur une version de la Genèse sans aucun lien avec la version coranique[851].

Cette thèse raciste, les nombreuses innovations théologiques et cultuelles ainsi que le fait qu'Elijah Muhammad se soit présenté comme « Messager » de Dieu et dernier prophète disqualifient le mouvement aux yeux de l'ensemble des musulmans.

---

[849] Salahuddin Hyder Mumtazul Haque Rehman, 2004, *The Story of Indo-Pakistani Muslim Community in Montreal, Quebec*. Voir note 474.

[850] Selon l'estimation de Nasir Mahmoodi Butt, membre du *Mouvement ahmadiyya en Islam* et les informations de l'imam Abdul Rashid Anwar.

[851] Le site Internet *Info Islam* (www.infoislam.ca, maintenant fermé) dénonce les idées du mouvement qu'il associe à une « secte ».

Si le mouvement s'est en bonne partie nourri des idées d'Elijah Muhammad, il a gagné en respectabilité sous l'égide de Louis Farrakhan, à la tête du groupe depuis 1977 et un des instigateurs de la *Million Man March* à Washington en 1995.

À l'instar de Toronto et d'Ottawa, le mouvement américain *Nation de l'islam* atteint Montréal en 1993. La « Classe d'Étude Muhammad » est la seconde classe donnée en français après Paris. Depuis 1997, deux petits groupes concurrents sont présents à Montréal (*Nation of Islam* et *Nation of Islam of Canada*). Les quelques militants recrutent dans les espaces sociaux « noirs » et parfois à l'entrée des stations de métro.

5.2.7.3 Croissance, ethnicité et conversions

Bien que les ahmadis soient généralement d'origine sud-asiatique, quelques dizaines de convertis francophones, flanqués de quelques Maghgrébins, se sont ajouté au groupe. La progression de la *Nation de l'islam* au Québec est encore limitée. C'est que la croissance dépend totalement des conversions qui s'opèrent exclusivement et en sourdine dans les milieux « noirs ». À l'instar du parcours de vie de Malcolm X, certains de ces Noirs, d'abord séduits par l'idéologie afrocentriste du mouvement, se sont redirigés depuis vers l'islam universaliste et fraternel. L'évolution de ces groupes reste à être mieux documentée.

5.3 La frange des pratiquants assidus

Les estimés que nous venons de présenter concernent tous ceux qui s'identifient comme musulmans qu'ils soient pratiquants ou simplement « croyants ». Avant d'examiner la question des lieux de culte, il faut voir que la pratique, bien souvent sélective (comme dans toutes les religions), varie fortement d'un individu à l'autre. Contrairement à une autre vision populaire stéréotypée sur les musulmans vivant au

Québec, on est en mesure d'affirmer que la majorité d'entre eux sont moins pratiquants qu'on se l'imagine en général. En se basant sur le taux de fréquentation des mosquées par les hommes adultes[852] — ceux-ci devant s'y rendre obligatoirement à moins d'un empêchement majeur à chaque vendredi midi pour participer à la prière collective—, on peut avancer que 15 % des hommes musulmans ont une pratique que l'on pourrait qualifier d'« assidue ».

Il est vrai que les horaires de travail peuvent quelque peu gêner les visites à la mosquée[853]. Le taux de pratique augmente sensiblement pendant le mois de ramadan et les deux grandes fêtes canoniques (*Aïd al-Fitr* et *Aïd al-Kebir*)[854].

Les autres musulmans entrent dans deux catégories : ceux qui fréquentent irrégulièrement les centres cultuels et ceux qui les fréquentent peu ou pas du tout — ce qui n'empêche pas ces derniers d'accomplir leurs prières à la maison non plus que de toujours se considérer « croyants » en l'absence de toute pratique. Selon une typologie imagée rapportée par Salim Chouieb du *Centre maghrébin de recherche et d'information*, certains imams montréalais qualifient volontiers ces trois groupes de « travailleurs à temps plein », de « travailleurs à temps partiel » et de « chômeurs ».

---

[852] Ceci n'est obligatoire que pour les hommes, la tradition prophétique étant muette à propos des femmes. Différentes interprétations ont été avancées pour expliquer cette situation à commencer par la garde des enfants.

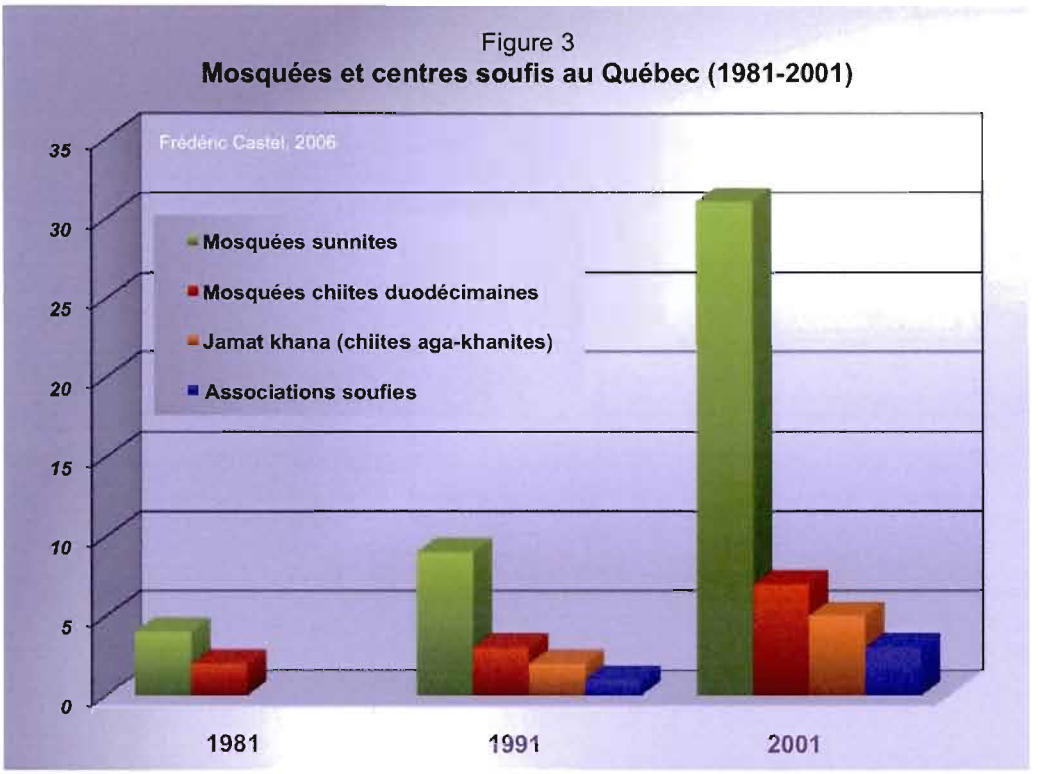
[853] Cette situation n'est toutefois pas nécessairement ressentie comme foncièrement problématique puisqu'il est compris que le travail est une œuvre de Dieu, surtout lorsque l'on a des gens à charge.

[854] La religiosité relative des musulmanes et des musulmans peut se mesurer à partir d'autres critères, apparemment jugés plus importants, comme les prières quotidiennes ou le respect du jeûne du mois de ramadan. Des études qualitatives, certes basées sur de petits échantillons, menées en milieu maghrébin sunnite et libanais chiite inclinent à penser que le jeûne du mois de ramadan, ne serait-ce que sélectivement, est suivi par la majorité des croyants. Voir Anne-Josée Grégoire, « Le jeûne du ramadan en contexte de migration. Le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal, mémoire de maîtrise en Anthropologie, Université de Montréal, 2001, 120 p; Josiane LeGall, « Le rapport à l'islam des musulmanes shiites libanaises à Montréal » dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1. 2003.

5.4 Mosquées, centres islamiques et autres lieux de culte

Au plan méthodologique, le dossier des lieux de culte est un travail de longue haleine car les endroits doivent êtres visités un à un, ne serait-ce que pour la cueillette d'informations[855]. Tant que ce dossier n'est pas totalement terminé, les chiffres présentés ici doivent être vus comme étant susceptibles d'être corrigés ou nuancés même si le dénombrement des lieux de culte est lui-même pratiquement terminé.

Figure 3
Mosquées et centres soufis au Québec (1981-2001)



En pratique « mosquée » (*masjid*) et « centre islamique » recouvrent la même réalité. Les fondateurs des premiers lieux de culte importants ont lancé le terme « centre islamique » pour indiquer que le lieu de culte offre plus de services qu'une simple

[855] L'élaboration de la liste raisonnée des lieux de culte et des institutions s'est échelonnée sur plusieurs années étant donné que nous ne nous sommes pas contentés des lieux de culte bien connus.

mosquée, en principe consacrée à la prière et au culte. Les fidèles ont toutefois gardé l'habitude de parler de « mosquée » d'autant plus que maints centres islamiques s'identifient comme « masjid ».

En ajoutant les associations soufies, on compte aujourd'hui au Québec plus de cent lieux de culte musulmans, toutes tendances et fonctions confondues. En retranchant les simples salles de prière (*moussalas*), le nombre de mosquées et de centres islamiques se réduirait à une soixantaine.

5.4.1 Les centres sunnites[856]

Bien que la fondation de la première mosquée québécoise, le *Centre islamique du Québec*, mieux connu comme le « ICQ » dans les milieux anglophones, remonte à 1965, la création de mosquées et de centres islamiques sera au départ lente, suivant le pas de l'immigration musulmane. En réponse à une immigration qui démarre véritablement à partir de 1975, quatre ou cinq centres cultuels sont fondés dans les premières années de la décennie suivante. On approche de la dizaine en 1991. Tous les lieux de culte sont alors de modestes dimensions.

À la faveur de la croissance de la population musulmane, le monde des mosquées et des associations cultuelles franchit une nouvelle étape dans les années 1992-1993 car c'est justement dans ces années-là que plusieurs des mosquées et des centres islamiques les plus importants apparaissent ou s'agrandissent. C'est en 1993 qu'est mise sur pied la spacieuse mosquée *Assunna Annabawiyah* (2 000 places). Deux ans plus tard, la mosquée *Al-Oumma Al-Islammiah*, fondée en 1983, achète un bâtiment près de l'UQÀM. Une série de petits centres cultuels émergent dans une variété de

[856] L'historique de la diffusion des mosquées sunnites dans la région de Montréal a déjà fait l'objet d'analyses dans notre mémoire de maîtrise, *op. cit.* Voir note n° 677. La totalité de l'information sur cette thématique sera complétée, remise à jour et synthétisée ultérieurement.

quartiers de Montréal de sorte qu'une vingtaine sont en fonction au milieu des années 1990. On atteint les 31 en 2001 (voir figure 3, page 555).

En outre, on trouve un lieu de culte musulman dans les centres régionaux tels Trois-Rivières (1982), Québec (1985), Sherbrooke, Saguenay, Gatineau et Granby. Quelques centres islamiques font l'embauche d'imams professionnels dont certains sont encore en place aujourd'hui non sans avoir gagné quelque notoriété.

Dans les années 1990 et 2000, plusieurs centres islamiques ont fait leur apparition en banlieue de sorte que l'on retrouve aujourd'hui des lieux de culte à l'ouest et à l'est de l'île de Montréal ainsi que sur la rive sud. On peut parler du *Centre canadien islamique Al-Jamieh*, fondé en 1991 et qui s'est fixé en 2002 à Dollard-des-Ormeaux ou du *Centre islamique Badr* fondé en 1998 à Saint-Léonard pour ne nommer que ceux-là. L'année 2004 est marquée par l'érection de l'imposante mosquée architecturale *Al-Quba* sur la Grande-Allée à Brossard. Celle-ci peut accueillir 2 000 fidèles. Ces toutes dernières années, c'est à Laval que l'on a pu observer les plus importants développements institutionnels.

En 2007, le Québec compte, au bas mot, 47 mosquées et centres islamiques sunnites, auxquels on peut ajouter deux ou trois dizaines de salles de prière sises en divers types de locaux dont près d'une dizaine dans les collèges et les universités. Il n'est pas simple de dénombrer les salles de prière car la distinction entre une *moussala* et une mosquée n'est pas toujours facile à établir au plan formel en même temps que des salles de prière peuvent être rattachées à plusieurs types d'institutions. Si le centre islamique (ou la mosquée) comprend une salle de prière, il peut offrir divers services de type religieux ou sociaux. En principe, il est doté d'un imam attitré, professionnel ou non. Le centre islamique dispose bien souvent d'une salle communautaire.

En matière de lieu de culte, le modèle sunnite diffère totalement des modèles bouddhistes ou chrétiens en ce que les mosquées sunnites ne peuvent être considérées comme des lieux de culte ethnocommunautaires étant donné que plusieurs groupes

ethniques s'y côtoient, la langue du prêche étant généralement l'arabe[857]. Il est vrai que le propos peut être traduit en même temps que l'on constate une utilisation du français (ou de l'anglais) de plus en plus fréquente dans les prêches de certaines mosquées.

À mesure que les lieux de culte éclosent en divers points de la ville de Montréal et des banlieues, on voit émerger une relative prédominance ethnoculturelle dans certains centres à l'image du quartier environnant. Avec le temps, on peut même observer l'érection de deux mosquées voisines l'une de l'autre, leurs membres tendant à se regrouper en fonction de leur parenté culturelle, linguistique ou idéologique. La présence indo-pakistanaise est manifeste dans plusieurs mosquées de l'ouest de l'île ainsi que dans les quartiers Côte-des-Neiges et Parc-Extension. Les Arabes du Machreq et du Maghreb se rencontrent un peu partout dans une variété de proportions. Arrivés nombreux dans les années 1990, les Maghrébins commencent à l'emporter dans plusieurs mosquées au nord de la rue Jean-Talon, quand ils n'en sont pas les fondateurs.

Une poignée de centres cultuels ont été spécifiquement créés pour répondre aux besoins de certaines communautés ethnoculturelles ne serait-ce que pour des raisons linguistiques (Africains, Bangladais, Afghans). Les trois mosquées turques appartiennent à une classe à part dans la mesure où elles ont été mises sur pied par et pour des Turcs étant donné que ces derniers ont depuis longtemps l'habitude d'utiliser le turc comme langue du prêche, ce qui facilite par ailleurs la cohésion communautaire. Il reste que ces mosquées sunnites, du moins à l'heure de la prière, ne sont presque jamais monoethniques.

[857] En quelques endroits spécifiques, le prêche est en ourdou ou en turc.

5.4.2 Les centres chiites duodécimains

5.4.2.1 Les centres ethnocommunautaires

Les années 1990 sont aussi décisives pour les chiites duodécimains. Le premier imam professionnel libanais entre en poste en 1990 avant de fonder trois années plus tard le *Centre islamique libanais* sur la rue Sauvé dans le quartier Ahuntsic. C'est aussi vers 1989-1990 que s'installe le premier imam iranien qui met sur pied le *Centre islamique iranien* dont la localisation se fixe, en 1999, à ville Saint-Pierre (maintenant incorporé dans Montréal).

Les centres islamiques chiites duodécimains se rapprochent du modèle ethnocommunautaire[858] en ce qu'ils se créent généralement autour et en fonction d'une communauté ethnoculturelle particulière — du moins au départ — qu'elle soit libanaise, iranienne, irakienne ou pakistanaise, même si certaines assemblées cultuelles sont plus composites. Toutefois, rien n'empêche les mosquées chiites et sunnites d'accueillir à l'heure de la prière des fidèles d'une autre branche confessionnelle, possibilité que nous avons pu vérifier sur le terrain. Quoique pas très fréquente, cette situation ne crée pas de malaise entre les participants sunnites et chiites qui estiment, le plus souvent, partager la même religion.

Certains des centres chiites créés plus récemment ont une audience ethnique davantage mixte. Le *Centre culturel Noor*, créé par des Iraniens, accueille des Afghans pendant la commémoration de l'Achoura ou la rupture du jeûne pendant le mois de ramadan. La *Mosquée Fatima Azzahra*, fondée par des Irakiens, a été investie par les Libanais, maintenant plus nombreux.

Au fil des années, les besoins communautaires se raffinent, se précisent ou s'orientent en fonction de clientèles spécifiques (femmes, étudiants, jeunes) de sorte que

---

[858] Voir partie III, 5.3, « Les temples ethnocommunautaires », page 297.

certaines institutions religieuses n'ont pas nécessairement le culte comme fonction principale. En 2001, on dénombre une demi-douzaine de centres cultuels et une dizaine aujourd'hui.

5.4.2.2 Les guides spirituels personnels[859]

Dès le moment où il atteint l'âge de la majorité religieuse musulmane à l'adolescence[860], tout chiite pratiquant se choisit un *marja' taqlid*, un « maître référentiel »[861], parmi les *mojtaheds* admis au rang de « grands ayatollahs » *(ayatollah al-'ozmâ)*. On compte une demi-douzaine de ces grands ayatollahs qui voient leur influence rayonner à travers le Moyen-Orient chiite. Préalablement, on lira la *Risala* (« Traité de vie pratique ») de quelques-uns de ces grands ayatollahs afin de mieux connaître les principes et les positions juridiques qu'ils mettent de l'avant. Selon ses propres inclinaisons, on préférera celui que l'on estime le plus avisé en matière de jurisprudence (*fiqh*) et d'actualisation des règles islamiques. Ainsi suivra-t-on les prescriptions contenues dans la *Risala* rédigée par le grand ayatollah que l'on a pris pour guide et conseiller. Encore que, comme le précise Haydar Moussa de l'*Association des jeunes musulmans libanais*, « on ne suit pas aveuglément les

---

[859] Sur cette question, nous avons principalement bénéficié des précisions d'Amir Maasoumi, Haydar Moussa, Parvin Gholamhossein-Ferizghandi, Elsy Fneiche et May Haydar.

[860] C'est-à-dire 9 ans pour une fille et 14 ans pour un garçon.

[861] Le terme « *marja' taqlid* » n'est pas aisé à rendre tant la traduction littérale est susceptible d'engendrer des méprises comme, par exemple, « source d'imitation ». C'est que le mot arabe *taqlid* a deux sens grammaticalement parlant : imitation et référence. En respectant l'étymologie du mot et la fonction du personnage, on pourrait rendre *marja'* par « maître » (au sens classique du terme), « maître à suivre » étant à la fois plus juste dans le contexte, mais quelque peu redondant. Aussi, afin d'éviter les méprises, il importe de signaler que ladite « source d'imitation » n'est l'ayatollah lui-même, mais plutôt sa *Risala*. En tenant compte des divers écueils, notre traduction « maître de référence » nous paraît mieux respecter l'étymologie des mots et le contexte d'emploi. Rappelons que les spécialistes de l'islam sunnite ont aussi traduit *taqlîd* par « autorité » au sens où ladite référence écrite « fait autorité ». Ainsi, le *taqlîd* des sunnites renvoie à l'autorité des grands *mojtaheds* du passé — les fondateurs des quatre écoles d'interprétation juridique — ou, plus exactement, à leur œuvre. C'est pour cela que *taqlid* est parfois rendu par « tradition ». En ce dernier sens, dans le chiisme, le *taqlîd* est certes la « tradition », dans la mesure où l'essentiel de son contenu est vu comme son actualisation individualisée, mais le terme s'entend d'abord comme le modèle éthique préconisé par son auteur, en l'occurrence un *mojtahed* du présent.

prescriptions car la ou le fidèle chiite suit toujours le modèle à la lumière de sa propre raison et réflexion ». Le cas échéant, on pourra toujours obtenir de ce dernier des éclaircissements à propos de l'application concrète des règles et des principes islamiques dans sa vie de tous les jours.

Comme on peut le deviner, plusieurs interrogations risquent de se poser en termes originaux lorsque l'on vit en contexte occidental. Il est question ici d'orthopraxie, mais avec une dimension éthique. Les réponses, qui sont souvent des précisions, prennent la forme de *fatwa* — terme galvaudé en Occident—, un « avis juridico-religieux » (non pas un « décret » trop péremptoire). Comme l'explique Haydar Moussa « dans le chiisme, on préconise la réflexion, le savoir et la logique, de sorte qu'après examen, les individus ne vont pas suivre un *marja' taqlid* s'ils ne sont pas totalement convaincus par les interprétations de ce dernier. Autrement, ils passent à un autre qui correspondra davantage à ce qu'ils estiment être le plus savant »[862], encore qu'il faille faire la différence entre les notions de plus « savant » et de plus « avisé »[863].

Formée en sciences islamiques, Parvin Gholamhossein-Ferizghandi[864] précise que « le choix d'un *marja' taqlid* est une affaire personnelle. On peut d'ailleurs en changer au cours d'une vie s'il ne nous convient pas et c'est ce que l'on fait habituellement après son décès »[865]. Il n'est donc pas inusité de voir les membres d'une même famille suivre des maîtres différents comme le confirme Haydar Moussa : « ma mère, mes deux sœurs et moi suivons le même marja'. Mon père a le sien. Et, finalement, mes frères en suivent un autre. Chacun d'entre nous est libre de choisir son guide spirituel en fonction de ses convictions et de ses connaissances. »

---

[862] Haydar Moussa est un des membres fondateurs de l'*Association des jeunes musulmans libanais* (*AJLM*). Communication personnelle.

[863] Même si les deux notions devraient être constitutives, le premier vocable fait référence à la somme des connaissances alors que le second fait davantage référence aux décisions d'où les divergences d'appréciations personnelles.

[864] Diplomée en sciences islamiques de l'université de Téhéran. Communication personnelle.

En Iran, après la Révolution, on a vu émerger divers positionnements socioreligieux. Comme en témoigne Parvin Gholamhossein-Ferizghandi, « les gens se sont retrouvés face à une sorte de diversité de pensée comme dans toutes les autres sociétés et j'avais des amies qui pensaient très différemment les unes des autres ». Aujourd'hui, dans un Iran diversifié, il n'y a pas de grands ayatollahs qui fasse l'unanimité, les ayatollahs Khamenei, Montazeri, Sanei, Bahjat, Shirazi, Lankarani, Golpayegani ou Khorasani sont toutefois parmi les plus réputés.

Au sein de la communauté iranienne de Montréal, les noms des ayatollahs Montazeri, Sanéi et Khamenei sont souvent évoqués, le dernier ayant en outre gagné la faveur d'un certain nombre de Libanais. La réputation de Khamenei — en théorie l'héritier de Khomeiny — laisse montrer des divergences dans les appréciations car il est perçu par les uns comme un conservateur et par les autres comme un libéral. De façon plus nuancée, certains évaluent que celui-ci est en effet un *marja'* cultivé et assez libéral, mais qu'il est entouré de gens plus conservateurs. L'ayatollah Montazeri aurait plus de notoriété auprès des opposants au régime iranien, surtout la cohorte des acteurs déçus de la Révolution qui avaient immigré dans les années 1980. Pour plusieurs de ces derniers, celui-ci reste l'ayatollah le plus savant. Quant aux positions de l'ayatollah Bahjat, elles pourraient être qualifiées de « pieuses » et de « très prudentes ». Par leur caractère pointilleux, elles ne seraient pas des plus faciles à suivre dans un contexte de modernité. À l'opposé, l'ayatollah Sanéi est sans doute un des plus ouverts (au sens de souple), notamment par son souci de régulièrement mettre à jour les positions qu'il préconise. Ainsi son approche facilite-t-elle la vie des Iraniens établis en Occident. Sans doute rejoint-il davantage la cohorte des jeunes iraniens instruits qui ont immigré dans les années 1990 et depuis.

L'ayatollah Sistani jouit d'un prestige certain au sein des groupes culturels arabophones. Les ayatollahs Shirazi et surtout Al-Khoei ont aussi leurs émules,

---

[865] Il reste toujours possible de suivre les principes de son *marja'* décédé en autant que l'on ait obtenu l'aitorisation d'un autre mojtahed.

surtout parmi les Irakiens. Chez les Libanais, l'ayatollah Fadlallah dispose d'un certain engouement parmi les jeunes adultes qui lui reconnaissent une certaine « modernité » notamment parce qu'il n'hésite pas à recourir à la technologie pour rendre certaines décisions[866].

À l'instar de ce qu'estime Elsy Fneiche les femmes ne croient guère d'emblée qu'il y ait vraiment des différences entre leurs choix et ceux des hommes, bien que les vues de l'ayatollah Fadlallah soient appréciées. Certes sommes-nous ici tributaires des appréciations et des impressions des femmes et des hommes consulté-e-s, mais celles-ci suffisent à donner une idée de la fluidité du paysage sur cette dimension inconnue des non chiites ainsi que du caractère très intime de ce type de choix[867].

Cela étant posé, pour Parvin Gholamhossein-Ferizghandi, « il demeure que les différences entre les *marja' taqlid* sont minimes. Les divergences portent le plus souvent sur des détails. Par exemple, dans le monde arabe chiite, des *marja'* ont pu diverger d'opinion sur l'heure précise où commence le mois de ramadan, moment fixé lorsque la lune se présente dans le ciel. Certains établissent cette heure de façon traditionnelle, à l'œil nu, d'autres se servent du calendrier scientifique. »

Naturellement, les imams en poste à Montréal ont leurs propres modèles personnels sans en faire état publiquement. Devant une question spécifique de *fiqh*, les imams se doivent de présenter la position de plusieurs grands ayatollahs car il est reconnu qu'un imam n'a pas les qualifications pour être en mesure d'affirmer lequel des grands ayatollahs a raison d'autant plus que l'avis de tout *marja'* est invariablement digne de respect dans le monde religieux.

---

[866] Pour décider du début du mois de ramadan, il a recours au télescope et non a l'œil nu. Précisons qu'en termes de technologie, la plupart des grands ayatollahs ont créé leur propre site internet, le plus souvent en plusieurs langues.

[867] Au-delà du monde arabe et du monde iranien, d'autres *mojtahed* sont reconnus comme *marja' ot-taqlid* tels les ayatollah al-Hakim en Irak, al-Fayyad en Afghanistan et al-Najafi au Pakistan.

L'imam libanais Sayed Nabil Abbas est toutefois dans une position particulière car il est le représentant officiel de l'ayatollah Ali Al-Sistani[868] en Amérique du Nord. Le 14 juin 2006, l'imam a eu l'occasion de faire connaître par voie de conférence de presse une fatwa promulguée par l'ayatollah Sistani qui rappelait les devoirs citoyens des musulmans vivant en pays d'immigration. Dans le contexte de suspicion du moment, on réitérait, s'il en était besoin, la condamnation de la violence et le respect des lois du pays. Les informations recueillies permettent de croire que la majorité des imams chiites duodécimains de Montréal, toutes origines nationales confondues, au moins chez les Arabes, s'inspirent des principes quiétistes de l'ayatollah Sistani, le plus influent du monde chiite arabophone.

5.4.3 Les centres des autres groupes chiites

Globalement, les chiites septimains, les alevis et les druzes sont moins bien organisés que les chiites duodécimains ou les sunnites. Il est vrai qu'ils n'ont souvent pas les mêmes exigences cultuelles que les deux derniers groupes.

Les alevis et les druzes n'ont pas vraiment de lieu réservé au culte et n'ont pas davantage de ministre du culte présent à Montréal.

Les ismaïlis aga-khanites font exception car ils se sont dotés de six centres qui couplent les fonctions de lieu de culte (*jamat khana*) et de centre communautaire. On trouve des *jamat khana* à Québec, Sherbrooke et Granby. Pour leur part, les Bohras dawoudis disposent d'un lieu de culte (*jamat*).

---

[868] Le *Centre islamique libanais* est affilié au haut *Conseil chiite libanais au Canada*. Jusqu'à sa mort en 2000, le CIL suivait le Cheikh Chams Eddine.

5.4.4 Les centres des confréries soufies (sunnites et chiites)

Les adeptes du soufisme sont des membres de confréries chapeautées par un maître spirituel (*cheikh*) qui réside à l'extérieur du pays (au Moyen-Orient, en Afrique du Nord et parfois en exil). Le soufisme ne forme pas une branche confessionnelle à la manière des groupes passés en revue plus haut puisque les confréries appartiennent soit à la branche sunnite soit à la branche chiite. Les soufis sont à vrai dire des adeptes d'une démarche religieuse de type mystique où l'on cherche ultimement l'union ou la fusion avec un Dieu d'amour. À comparer au Dieu transcendant de l'univers islamique habituel, le Dieu des soufis est davantage immanent. Ceux-ci suivent des règles initiatiques et pratiquent une méditation sous les auspices de guides relayant les grands cheikhs vivant à l'étranger.

En 1991, la confrérie Naqshbandi était l'une des rares à être bien installée à Montréal bien que d'autres aient commencé leurs activités. Ils disposent de la mosquée (*al Iman*) ouverte à tous les musulmans du secteur desservi. *La Maison des Soufis* a été mise sur pied par l'ordre Nimatullahi. Installés à Québec et à Montréal, les Mourides sont organisés en association depuis une vingtaine d'années.

Aujourd'hui, entre huit et dix confréries ont des activités, d'inégale importance, sans toujours avoir clairement pignon sur rue, Montréal abrite des membres des ordres — organisés ou non — Qadiriya Boutchichiyya, Shadhili Bourhaniya, Oveyssi Shahmaghsoudi, Muridiyya (ou Mourides) et Chishtiya Iniyati.

À la manière des missions, certaines confréries se sont établies à Montréal afin de desservir les adeptes de milieux ethnoculturels précis (Iraniens, Turciques, Ouest-Africains, etc.). Quelques-unes s'adressent à des audiences multiethniques auxquelles se sont joints des convertis à cette forme d'islam.

5.5 Les courants de pensée du monde sunnite

À comparer avec le monde chiite, avec ses embranchements complexes, le monde sunnite paraît relativement monolithique. Or, il n'en est rien car ce dernier est en revanche traversé par une pluralité de courants de pensée religieux qui s'incarnent volontiers dans une kyrielle de mouvements organisés. Ces mouvements rejoignent les mosquées en atteignant et en influençant, de façon très inégale, les fidèles et les équipes d'administrateurs sans oublier les imams. D'ordinaire, les imams sont choisis pour leurs compétences et leur savoir en sciences islamiques et non à partir de critères idéologiques. Mis à part une poignée de mosquées qui font exception à la règle, les fidèles d'un même lieu de culte restent partagés entre plusieurs courants — si tant est qu'ils se fassent sentir — même si l'un ou l'autre peut prédominer localement.

Ces courants de pensée font valoir des positions différentes sur l'évolution de l'islam, à savoir si la religion, du moins dans ses aspects formels et structuraux, doit être réformée, et si oui, comment. Les adeptes présentent des approches et des visions contrastées du monde qui reposent sur autant de façons d'interpréter et de contextualiser les textes sacrés (Coran et hadiths de la sounna)[869].

Bien qu'ayant évolué au fil des siècles, la tradition est mise au défi, depuis le début du XIXe siècle, par de nouveaux courants de pensée qui ont émergé en certains points du monde musulman. Au milieu du XXe siècle, ces mouvements traversent le monde musulman, et maintenant la migraspora occidentale. En réaction aux interprétations traditionalistes, ces mouvements proposent d'autres façons de voir et de pratiquer la religion, état de choses qui risque à terme de changer la donne dans les dynamiques qui façonnent l'islam qui émerge en Occident.

---

[869] En ne considérant que les types de lecture des textes sacrés, le soufisme pourrait faire partie de la présente section.

5.5.1 L'islam orthodoxe ou traditionnel

Nombreux sont les fidèles qui ne se sentent nullement concernés par aucun de ces mouvements, ce qui est le propre de ceux que l'on pourrait qualifier de « traditionalistes ». Ceux-ci se retrouvent en nombre parmi les immigrants qui pratiquent l'islam tel qu'ils l'ont toujours connu, celui de leurs parents, quitte à le moduler, sensiblement ou très peu, en fonction des possibilités et des contraintes que leur présente le nouveau cadre de vie.

Cette adaptation au contexte est d'ailleurs rendue possible par certains mécanismes inhérents à la religion musulmane comme, par exemple, le report des prières quotidiennes en fin de journée en cas de contraintes, notamment à cause du travail[870]. D'ailleurs, pour les fidèles de cette mouvance, le devoir de travailler, pour faire vivre sa famille, passe avant les obligations cultuelles.

En théorie, les fidèles cherchent à se conformer au *taqlîd*, l'ensemble des règles élaborées par l'une ou l'autre des quatre grandes écoles juridico-religieuses classiques en matière de devoirs sociaux et de pratique du culte. Cela donne, pour ainsi dire, quatre formes d'orthopraxie, même si les variantes sont mineures. Or, ce que ses opposants reprochent le plus à la vision orthodoxe, c'est son inclinaison à simplement reproduire et reconduire les interprétations établies par la tradition. Concrètement, on peut pratiquement sortir un livre de *fiqh* pour en tirer une explication toute faite. Selon l'anthropologue Malek Chebel, cet état de choses laisse les croyants les plus critiques ou les plus soucieux d'actualisation de la religion devant trois types de réception : la « vénération », le respect à dimension critique et le refus[871]. Le refus conduit, selon les individus, soit au désintérêt pour la religion soit, au contraire, à un regain d'intérêt qui passe par de nouvelles lectures, en l'occurrence réformistes ou

[870] Alors que certains de ces mécanismes sont anciens, le report de prières est une pratique relativement nouvelle qui est apparue dans les pays musulmans après les indépendances.

fondamentalistes. Notons que l'« extrême rigidité » de la tradition dont parle Chebel, dominante en Orient, est moins le fait de l'islam en Occident puisque le contexte nouveau conduit naturellement les acteurs de l'islam traditionaliste à trouver quelque *aggiornamento*.

Bien que d'une région à l'autre du monde musulman, une école juridique puisse dominer localement, tout croyant sunnite est bien libre de suivre l'école de son choix. Au besoin, il pourra consulter le *'âlim*[872] qu'il désire pour lui formuler une question de *fiqh*. Encore là, il n'est pas tenu de suivre le *'âlim* consulté en tout.

En outre, les croyants bénéficient d'une certaine marge de manœuvre individuelle dans la mesure où le principe des « buts ultimes recherchés » (*maqasid*)[873] au-delà des mécanismes de la loi islamique peut éventuellement donner naissance à une variété d'interprétations qui pourront cautionner des choix différents d'un individu à l'autre. Tout cela rend moins absolue la notion d'« orthodoxie ».

Comme les immigrants ont vécu dans des pays où dominait plus souvent qu'autrement une seule école juridique, il faudrait examiner dans quelle mesure le fait d'être, ici, plus souvent en contact avec des coreligionnaires qui ont connu d'autres habitudes juridiques, crée un effet de magasinage en regard des diverses réponses offertes par les quatre écoles. Cet état de choses est un des traits méconnus de l'islam sunnite québécois puisque plus souvent qu'autrement une école juridique tend à dominer le paysage au sein des communautés musulmanes en Europe[874].

---

[871] Malek Chebel, Rencontre avec Marie de Solemne, *Islam et libre arbitre ? La Tentation de l'insolence,* Paris, Dervy, 2003, p. 147.

[872] Singulier d'oulémas. Savant en matière de théologie et de jurisprudence islamiques.

[873] Terme, au pluriel, pouvant se traduire aussi par « finalités » ou « objectifs».

[874] En Grande-Bretagne, en Allemagne et en Suisse, où dominent respectivement les contingents sud-asiatique, turc et balkanique, la tradition hanafite domine largement. En France, où le contingent maghrébin domine, c'est la tradition malékite qui prévaut. C'est avec beaucoup d'à-propos qu'en France Sadek Hajji et Stéphanie Marteau désignent le courant traditionnel comme l'« islam malékite » dans leur *Voyage dans la France musulmane*, Paris, Plon, 2004, 297 p. Au Québec, au contraire du Canada anglais, l'islam sunnite est majoritairement malikite, suivi des traditions hanafite et chaféite.

Devant les nouvelles questions qui se posent, le traditionalisme s'appuie aussi, en cas de besoin, sur les avis des grands oulémas de l'université d'Al-Azhar au Caire. À toutes fins utiles, cette université se pose comme le centre religieux le plus réputé et le plus reconnu de l'islam sunnite. La crédibilité du traditionalisme tient pour beaucoup au fait que celui-ci est porté par la majorité des membres de la classe des théologiens et des savants respectés (oulémas). L'absence d'un appui aussi important d'oulémas est le principal point faible des mouvances plus récentes (fondamentalistes et réformistes) apparues justement en réaction contre l'orthodoxie qui est défendue, presque par définition, par les grandes institutions. Il est donc naturel que les positions traditionalistes soient relayées par la majorité des imams sur le terrain.

Même si l'on parle d'un islam « traditionnel », rien n'empêche les traditionalistes de s'intégrer à la société d'accueil : tout dépend de leur approche personnelle, qui peut osciller entre le conservatisme et le libéralisme contextuel selon que la pratique religieuse des individus s'accommode ou non des contingences du nouveau cadre de vie.

5.5.2 L'islam traditionaliste et pieux des membres de l'*Association des projets charitables islamiques* (APCI) surnommés « ahbaches »[875]

L'histoire de ce mouvement s'est tissé autour du cheikh Abdallah al-Arari dit « al-Ahbachi » décédé à l'automne 2008. Né en Érythrée, al-Arari est un *'âlim* (singulier de ouléma), réputé savant et pieux, qui, après avoir sillonné le Machrek, s'est établi au Liban où il s'est entouré de disciples. Afin de mieux propager les idées du cheikh, on décide, en 1982, de créer l'*Association des projets charitables islamiques* (APCI). « Al-Ahbachi » ou « al-Habachi » n'est pas le patronyme du cheikh, qui est bien « al-Arari ». Suivant un mode de désignation des grands personnages coutumier en arabe, le terme signifie simplement « L'Éthiopien ». C'est

de là que provient l'épithète d'« ahbachis » que l'on accole aux membres de l'APCI et qui n'est pas employé par les premiers intéressés. Ce terme commode est utilisé par les autres musulmans, sunnites comme chiites, pour les cataloguer comme un groupe, au mieux quelque peu hétérodoxe, au pire secret et sectaire, qui a quelque peu dévié de l'orthodoxie sunnite. Reste à savoir dans quelle mesure les musulmans montréalais connaissent véritablement la doctrine et les pratiques de ce mouvement.

En termes de croyances, les membres du mouvement se défendent bien de proposer une « nouvelle voie » (confession, religion) puisque les adhérents puisent leurs « valeurs » à même le Coran et la sounna du Prophète. Tout en respectant les traditions établies par les quatre écoles juridiques classiques, ils s'en remettent à l'école chaféite pour les usages, école très influente au Liban et en Syrie, alors que leurs croyances (*'aqidah*) se résument à celles qui ont été colligées par Al-Ach'arî, un des grands savants historiques qui se sont voués à cette œuvre de collection et de synthèse. Lorsqu'on lui demande des avis juridico-religieux, le cheikh al-Arari renvoie invariablement les fidèles à la tradition classique et, quand c'est possible, selon une lecture quiétiste et pieuse, voire mystique.

Ceux qui veulent s'engager dans une carrière religieuse sont encouragés à faire leurs classes à l'université d'Al-Azhar, haut lieu de l'orthodoxie islamique. Compte tenu de sa posture sociétale et religieuse, on pourrait qualifier ce mouvement de « traditionnel/libéral ».

En termes cultuels, les adeptes pratiquent une forme atténuée de *zikr* où l'on psalmodie des versets coraniques. Cette pratique n'implique pas de travail particulier sur le souffle à la manière des soufis[876].

Le moins que l'on puisse dire c'est que les fondamentalistes — identifiés comme « wahhabites » ou « extrémistes » par les premiers intéressés — sont mal disposés

[875] Informations complémentaires prises auprès du président de l'APCI au Québec, Bassam Darbas.
[876] Le *zikr* des soufis est considéré comme hétérodoxe par la plupart des autres musulmans.

envers les « ahbachis » qu'ils n'hésitent pas à fustiger en les associant au soufisme, mouvance qu'ils qualifient de « déviée ». Le contentieux tient aussi au fait que le cheikh al-Arari avait jeté l'anathème contre plusieurs oulémas sunnites reconnus, à commencer par d'Ibn Taymiaa, un des savants les plus prisés par les salafistes. D'autres musulmans reprochent à l'APCI de ne considérer véritablement musulmane que la théorie théologique acharite au détriment des autres positions historiques.

À Montréal, les salafistes ne ratent pas une occasion de critiquer l'APCI et son « égarement » lorsque ses membres font connaître, dans des forums musulmans, quelques services qu'ils offrent à l'ensemble de la population musulmane comme le mariage, par exemple. En revanche, à Montréal toujours, les responsables libanais de l'APCI et les imams chiites libanais ont pu établir des liens de collaboration en certaines circonstances.

Les activités de l'APCI sont de trois ordres : l'éducation par l'étude des sciences de la religion, le bénévolat et autres activités caritatives ainsi que la dénonciation des tendances « extrémistes et destructives », celles des fondamentalistes et des islamistes. Comme cette condamnation est faite « haut et fort », les tensions sont nettes entre ce mouvement et ses divers opposants.

Du Liban, le mouvement a essaimé en Jordanie et ailleurs dans le monde musulman. Il s'est implanté en Suisse, au Canada et en Australie. C'est en 1992 que l'*Association des projets charitables islamiques* s'implante à Montréal avant de gagner quelques villes du Canada anglais. L'année suivante, on ouvre un premier centre cultuel. Moins de la moitié des adeptes montréalais sont d'origine libanaise, la majorité étant depuis quelque temps constituée de gens d'origine maghrébine. Les quelques autres sont d'origine turque et sud-asiatique.

5.5.3 L'islam pieux des tablighis

Fondé en Inde dans les années 1920, le mouvement Tabligh est peu connu du grand public québécois. Hors du sous-continent sud-asiatique, celui-ci s'est donné pour mission de reconduire à la foi les immigrants et leurs enfants dont la vie religieuse est entamée par la sécularisation. Au milieu des années 1960 des prédicateurs sont envoyés dans la migraspora musulmane d'Europe et d'Amérique du Nord. Pour éviter les mauvaises habitudes de vie associées au sécularisme, les tablighis sont enjoints à vivre en retrait d'un monde qui s'égare pour se rapprocher de leur seul groupe qui, lui, est sur la bonne voie. Cette démarche n'est pas sans rappeler celle des Juifs orthodoxes de Loubavitch ou de certaines Églises chrétiennes. De l'avis des premiers intéressés, ce repli communautaire ne les empêche pas de rester de « bons citoyens ». Dans cette perspective, il est évident que, pour eux, ce n'est pas l'islam qui connaît des difficultés, ce sont les musulmans qui en éprouvent dès lors qu'ils commencent à abandonner la pratique religieuse.

Ainsi les tablighis portent-ils doublement réconfort aux déracinés tiraillés dans leurs valeurs. On peut avancer que le Tabligh est un mouvement qui engendre une recomposition identitaire construite à partir du référent islamique qui évacue toutes les « distorsions » ethnoculturelles contre lesquelles se dressent les tablighis. Cette formule peut se montrer attirante pour des enfants d'immigrés en perte de repères.

Les tablighis font une lecture littéraliste des textes sacrés qui ne s'écarte d'ailleurs pas des interprétations traditionnelles formulées par les écoles juridiques. Bien que conservateurs — notamment en ce qui a trait au rôle traditionnel des femmes — et antimodernistes, ce sont des gens pieux essentiellement préoccupés par leur seule vie religieuse. En conséquence, ils adoptent une position quiétiste face au domaine politique.

La formule a toutefois ses limites que l'on risque de découvrir rapidement. La théologie peu sophistiquée et peu enlevante, la focalisation sur la seule prière et l'insistance mise sur l'orthopraxie, soucieuse de départager ce qui est licite (*halal*) de ce qui ne l'est pas (*haram*), rendent souvent temporaires les succès du mouvement qui semble être en déclin en Europe depuis les années 1990. Comme le mouvement recrute plutôt dans les milieux peu instruits, on comprend qu'il rencontre une tout autre situation au Québec.

5.5.4 L'islam intransigeant des salafistes[877]

Dans un hadith, le Prophète avait prédit : « Ma communauté se divisera en 73 sectes. Toutes iront en enfer à l'exception d'une seule : celle qui suivra ma voie et celle de mes compagnons »[878].

Cette prédiction étant interprétée de façon littérale, on comprend mieux la psychologie des salafistes : nourrie d'un sentiment d'urgence et doublée d'une naturelle intransigeance face aux autres démarches forcément vouées à l'égarement. Les salafistes entendent réislamiser les musulmans « écartés » de la bonne voie, en l'occurrence, la leur. Les autres courants de pensée et branches de l'islam ne sont rien d'autre que des « sectes » d'égarement. Voilà pourquoi les adeptes du salafisme estiment qu'ils seront les seuls à être sauvés puisqu'ils prennent pour modèles les *Salaf as-Salih*, les « pieux prédécesseurs » du Prophète et ceux qui les ont imités dans la croyance et la pratique.

---

[877] L'intégrisme est la posture idéologique de ceux qui défendent l'intégrité des croyances doctrinales (et de l'orthopraxie) contre toute évolution, les changements étant compris comme des déviations. C'est la position, omniprésente dans leurs discours, assumée des salafistes. Selon ce point de vue et cette définition, d'autres groupes politicoreligieux peuvent aussi être qualifiés d'intégristes.

[878] Xavier Ternissien, « L'essor des salafistes en banlieue inquiète policiers et musulmans », *Le Monde*, 24 janvier 2002.

On comprend pourquoi les salafistes critiquent rudement les autres tendances et mettent en garde les croyants des dangers associés à toutes les formes de *bid'a* (« innovations [blamables] ») mises de l'avant par les autres groupes. À cause de cette position, les salafistes sont communément confondus avec les traditionalistes/orthodoxes les plus conservateurs. Comme maints penseurs et historiens font valoir que la forme d'orthodoxie dont les salafistes se réclament n'a jamais prévalu à travers l'histoire musulmane, on pourrait parler de « rétro-orthodoxie » dans la mesure où l'orthodoxie défendue est rétroactive par rapport à l'orthodoxie élaborée au fil des siècles par la tradition classique.

Contrairement aux traditionalistes, aux réformistes et même aux tablighis, les salafistes négligent la jurisprudence établie par les *fouqaha* des quatre grandes écoles juridiques, quoique l'école hanbalite ait quelque influence sur des éléments mineurs[879]. Force est de constater que les medias ont bien du mal à distinguer salafistes et wahhabites, plus souvent qu'autrement confondus. À vrai dire, le salafisme *dérive* du wahhabisme, courrant initié par Mohammad ibn Abd Al-Wahhab (m. 1792), ou, plus exactement, de l'une de ses variantes. En dépit de cette filiation, les salafistes se fient essentiellement aux interprétations d'Ibn Taymiaa (m. 1328) tout comme justement Al-Wahhab. À défaut de recourir à la jurisprudence classique, les tenants du salafisme n'hésitent pas à solliciter leurs avis (fatwas) aux oulémas saoudiens qui émettent via Internet leurs fatwas. Aujourd'hui, le cheikh Rabi' Al-Madkhali est une de leurs principales sources d'inspiration.

Faisant fi de la jurisprudence classique, les salafistes affirment faire une lecture directe des textes sacrés[880] comme en fait foi leur formule : « le Coran et la Sounna et rien d'autre ». Toutefois, selon l'observateur Abdelaziz Djaout, cette prétention à puiser directement dans les textes est contredite dans les faits puisque, contrairement

---

[879] Abdullah Saeed, « Trends in Contemporary Islam : A Preleminary Attempt at a Classification », *The Muslim World*, vol. 97, no 3, 2007, p. 398.

[880] Aux yeux de plusieurs croyants, la lecture littérale reste une position légitime (même si elle n'est pas partagée) de par sa posture de respect envers les textes.

à ce qu'ils soutiennent, leur lecture passe nécessairement par les interprétations de savants [proches de leur école de pensée], tel Ibn Taymia, ou celles des « pieux prédécesseurs »[881].

Si salafistes et réformistes (5.5.6) ont en commun de contester la lecture orthodoxe et figée de la tradition et d'en appeler à retourner aux textes sacrés, les deux approches méthodologiques sont très différentes car les réformistes insistent sur la contextualisation des textes autant en amont (contexte d'émission des principes éthiques et des règles) qu'en aval (contexte d'application).

En somme, à défaut d'être éclairée par l'exégèse élaborée par la tradition ou de recourir, à l'instar des réformistes, à certaines méthodologies critiques telles les *maqasid* ou de se préoccuper de la contextualisation des textes sacrés, la lecture plus ou moins directe des textes des salafistes tend à glisser vers le littéralisme. Ce type d'approche méthodologique des textes sacrés associée à une posture socioreligieuse sur la défensive face au monde extérieur fait du salafisme un courant que l'on peut qualifier de fondamentaliste.

En matière de religion, aucun compromis n'a lieu d'être, d'où l'épithète d'« intégristes » que se sont gagné les salafistes[882]. Comme les normes divines contenues dans le Coran et la « loi islamique » sont assimilées aux interprétations salafistes, ces dernières sont nécessairement les seules acceptées. Cela n'empêche toutefois pas les salafistes de pouvoir respecter les avis de certains grands oulémas d'autres écoles de pensée dont l'autorité ne fait pas de doute, fussent-ils réputés réformistes.

Comme ils imitent dans le détail, jusque dans le vêtement, les grands modèles des temps médiévaux, ils sont aussi très conservateurs en matière de morale. Cela se

---

[881] Abdelaziz Djaout est journaliste et doctorant en sociologie. Communication personnelle.

[882] À Montréal, d'aucuns vont même revendiquer cette épithète car « intégriste » paraît rimer avec « intègre ».

remarque dans les positions qu'ils défendent à propos de la place de la femme dans la société et la vie familiale. Ainsi le niqab peut-il se rencontrer en milieu salafiste où la mixité et le modèle de la femme au travail et autonome ne sont pas à l'ordre du jour. Les enfants doivent s'éloigner de certaines activités scolaires qui, selon leur interprétation, n'agréeraient pas à Dieu telles la danse et la musique. À l'instar des formes chrétienne ou juive du fondamentalisme, les études autres que religieuses ne sont guères prisées quand elles ne sont pas déconsidérées. Il est déconseillé que les femmes fassent des études car elles risquent de perdre leur « innocence »[883]. Cette vision — à l'opposé spectral de celui des réformistes — écarte doublement les femmes de l'espace public et du monde du travail.

Face à ces accès de puritanisme, les musulmans des autres tendances éprouvent des sentiments contrastés qui oscillent entre la consternation, la crainte, l'indignation ou la ridiculisation. Sans pour autant les suivre, d'aucuns peuvent tout de même éprouver quelque respect pour les tenants de ce genre de posture (au moins les plus modérés) ne serait-ce que pour leur opiniâtreté ou leur volonté de respecter des normes exigeantes fussent–t-elle à l'opposé de ce que l'on croit adéquat. Quoi qu'il en soit, le malaise est prégnant et leurs opposants préfèrent généralement les ignorer.

Comme elle repose sur une orthopraxie scrupuleuse et régulée, où l'on se préoccupe de distinguer ce qui est *halal* de ce qui est *haram*, force est de constater que la voie salafiste est une démarche facile à suivre pour le néophyte sans trop de connaissances islamiques au départ.

On se tient nécessairement à l'écart de la société car les « pays de mécréance » invitent aux multiples tentations conduisant à l'apostasie ou à la christianisation. Certains adeptes entrevoient un retour en « terre d'islam », ce qui leur est fortement

---

[883] Du moins cela s'entent-il de la bouche de quelques imams, les jeunes femmes proches de cette tendance pouvant juger incontournable leur instruction à la base de leur autonomie.

conseillé par les oulémas d'Arabie saoudite. D'autres ont pour projet d'amener la société à l'islam par la prédication salafiste (*dawah salafiyyah*).

Il reste que ces salafistes dits « modérés » — souvent confondus dans les medias avec les djihadistes, seuls et véritables tenants du terrorisme[884] — sont apolitiques et opposés à toute violence malgré le caractère acrimonieux de leur discours. Les attentats du 11 septembre sont formellement condamnés. Tel que nous l'a affirmé un imam de Montréal, à moins que leur vie religieuse ne soit menacée, les salafistes se doivent de se montrer loyaux envers l'État dans lequel ils vivent.

Il faut toutefois se garder de penser que le salafisme est un bloc monolithique car les réponses face au monde extérieur diffèrent sensiblement selon les courants de pensée et les individus. Alors que les tenants des courants les plus intransigeants se mettent résolument à l'écart d'un environnement jugé amoral, celui des « mécréants », les autres sont capables de rapports plus ou moins mesurés voire conciliants avec l'extérieur. À titre d'exemple, les responsables d'une mosquée de Montréal ont accepté de bon gré de se plier à un règlement municipal à propos de la porte d'entrée et cessé l'utilisation de haut-parleurs pour l'appel à la prière. Comme ces éléments gênaient leurs voisins, et que les fidèles entretenaient de bons rapports avec ces derniers, le respect des autres aura prévalu dans les décisions[885].

5.5.5 Déjouer le « démon de Maxwell »

En Europe, les mouvements *tablighi* et, de plus en plus, salafiste, rencontrent du succès auprès des enfants d'immigrés en perte de repères, touchés par la

---

[884] Les salafistes loyaux (ou cheikhistes comme les nomme Olivier Roy) considèrent les djihadistes (même s'ils adhèrent à la théologie salafiste) comme les tenants d'une déviation sectaire. Tel qu'entendu maintes fois sur le terrain, les autres musulmans associent le djihadisme à une forme de psychopathologie qui trahit les principes mêmes de l'islam.

[885] Ces détails semblent anecdotiques, mais en Europe, certaines mosquées salafistes ont été intransigeantes avec leur environnement, générant ainsi des conflits.

sécularisation, l'exclusion sociale, le chômage discriminatoire et, par conséquent, le désœuvrement. À Montréal, ce type de mouvement reste toutefois relativement marginal, ce qui n'est probablement pas étranger au fait que les immigrants soient fortement instruits. Cette dynamique sociale fait réaliser que l'on ne pourra faire l'économie d'une réflexion sur les conséquences psychologiques et sociales qu'engendre un taux de chômage indu chez les immigrantes et les immigrants en pensant à la génération montante qui ne se contentera pas de la langue de bois des politiciens.

Cela dit, Abdelaziz Djaout estime par ailleurs qu'il est important de « noter que plusieurs adeptes du mouvement salafiste, ne serait-ce que pour des raisons stratégiques, démontrent une certaine ouverture à l'engagement citoyen. Ce constat me semble nécessaire car il interpelle l'espace public et sa capacité à les accueillir. Cet accueil est très important pour l'évolution future des leaders montréalais de ce mouvement ». Ayant en tête le principe du « démon de Maxwell » tel qu'expliqué par Pierre Bourdieu[886], Djaout estime qu'il est nécessaire d'établir des ponts avec les premiers intéressés sans quoi le repli communautariste, et avec lui le fossé entre communautés, risque de s'agrandir. C'est d'autant plus vrai que les individus qui fréquentent des milieux plus fermés peuvent n'être que de passage et il importe de ne pas les y confiner.

Le « démon de Maxwell » est une illustration théorique du fait que des intervenants sociaux peuvent, par leur attitude, maintenir un fossé qu'ils cherchent à combler ou perpétuer une dynamique sociale qu'ils dénoncent. Dans le cas qui nous intéresse, Djaout pense à cette attitude et à ce discours qui prennent pour acquis que seuls les « musulmans ouverts » puissent participer au débat citoyen. Selon lui, le résultat prévisible, d'après cette théorie, c'est que les personnes ouvertes continueraient sur la voie du dialogue, mais les moins ouvertes risquent de se fermer encore plus, sinon complètement.

Bien entendu, d'aucuns auront compris que les principes de cette théorie sociologique peuvent s'appliquer à une multitude de questions et de secteurs, à commencer par le port de symboles religieux, notamment le foulard.

5.5.6 L'islam des valeurs citoyennes des réformistes

Dans le sillage d'une chaîne de penseurs précurseurs comme Al-Afghani (m. 1897) et surtout Mohamed Abdou (m. 1905) qui avaient dénoncé les multiples effets destructeurs du colonialisme triomphant tout en réagissant contre une tradition islamique figée, le mouvement des *Frères musulmans* (*Al-Ikhwân al-muslimin*) est fondé en Égypte en 1928 autour d'Hassan al-Bannâ. Les *Frères* réclament de profondes réformes sociales et politiques — qu'il conviendrait de qualifier d'« islamistes » malgré l'usage connoté et appelant à une confusion avec les fondamentalistes — ainsi que l'extension de l'éducation populaire. Les idées réformistes sont véhiculées par une pluralité d'acteurs. Afin de réaliser son projet de société, à la fois « moderne » et islamique, le courant réformiste appelle à « renouveler la compréhension » (*yujaddidû al-fahm*) des sources scripturaires (Coran et sounna), opération qui va de pair avec la réouverture des portes de l'*ijtihad*. Au milieu du dernier siècle, le débat sociopolitique sur l'avenir de l'islam oppose les réformistes de divers courants (les *Frères* étant les plus politiquement militants) aux traditionalistes (*ahl al-taqlîd wal-jumûd*) ainsi qu'aux intellectuels dits « occidentalisés » (*al-franjiyyin*). À partir de la fin des années 1970, la lutte entre ces trois groupes s'intensifie dans le monde arabe en même temps que les fondamentalistes, objectivement favorisés par les puissances occidentales, gagnent du terrain à partir de l'Arabie saoudite[887].

---

[886] Voir Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, coll. « Points », Paris, Seuil, 1994.

[887] Voir Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique*, s. l., Tawhid, 2001; Abdelaziz Djaout, « Pour mieux comprendre une réalité complexe » dans Marie-Ève Martel (dir.), *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt, p. 12-19.

Paradoxalement, après que les *Frères* eurent été réprimés par l'Égypte de Nasser et la Syrie d'al-Assad[888], les idées réformistes issues de nouveaux penseurs et courants gagnèrent en popularité, notamment au Maghreb (Bennabi, penseur scientifique, m. 1972), de sorte que celles-ci rejoignirent la migraspora d'Europe dans les années 1990.

Au tournant du millénaire, le réformisme gagne de nombreux adeptes non sans avoir été sensiblement transformé ou actualisé par des penseurs tel Tariq Ramadan, celui-ci ayant cherché à résoudre, de façon théorique, l'apparent paradoxe qu'il y aurait dans le fait d'être à la fois musulman et européen[889].

Les tenants occidentaux et québécois du mouvement réformiste font en effet valoir qu'au-delà de la pratique cultuelle, qui se limite à l'échelle individuelle, les valeurs universelles de l'islam ne sont nullement en porte-à-faux avec les valeurs fondamentales de l'Occident comme l'humanisme, l'égalité, la liberté ou la démocratie.

La vision réformiste est aussi une invitation à abandonner les tentations de postures victimaires qui poussent à rester sur son quant-à-soi. Au contraire, ces musulmans ne se perçoivent pas autrement que comme des citoyens à part entière. Ils veulent jouer un rôle actif dans leur société, ce qui ne doit pas les empêcher de vivre sans complexe leur religion dont ils sont fiers. C'est dire que si les musulmans d'Occident ont des droits, ils ont autant de devoirs envers leur société. Dans cette perspective, le croire ne s'actualise vraiment que dans l'agir : c'est en portant sa foi dans le monde que l'on

---

[888] Comme l'explique Abdelaziz Djaout, cette répression va pousser une frange importante des *Frères* vers la radicalisation qui trouvera sa justification « théologico-politique » chez l'idéologue emprisonné Sayed Qutb, bien qu'il n'ait pas lui-même préconisé la violence. Communication personnelle.

[889] La dimension théorique et théologique de cette question a été particulièrement explorée dans *Dar ash-shahada : l'Occident, espace du témoignage*, Lyon, Tawhid, 2002. Par ailleurs, *Islam la réforme radicale. Éthique et libération*, Presses du Châtelet, 2008, pose dans le détail la nécessité du renouveau des sciences islamiques.

fait advenir le bien. C'est pourquoi on rencontre plusieurs de ces musulmans dans des activités sociales, politiques, économiques et caritatives, islamiques ou non.

Ne nous y trompons pas, cette posture citoyenne est partagée par la majorité des traditionalistes et des chiites[890]. Dans le réformisme occidental, la différence réside surtout dans le fait qu'elle a sans cesse été mise de l'avant et actualisée.

Elle a aussi comme caractéristique centrale le fait d'être défendue par des outils théoriques de sorte que l'on peut se risquer à dire que l'on est en présence d'un discours plus structuré et plus uniforme (ou plus cohérent) que dans les espaces communautaires (proprement traditionalistes ou à base élargie), où le discours sur l'intégration citoyenne apparaît de façon plus spontanée ou empirique.

Le discours réformiste apparaît davantage cohérent dans la mesure où la réflexion théorique a permis, devant certaines situations nouvelles, d'esquisser des solutions originales inspirées des principes supérieurs de l'éthique musulmane et, par-delà, susceptibles de prévenir un éventuel éclatement des postures individuelles sur des questions particulières.

Rien n'empêche que la vision réformiste se déploie aussi dans les pays à majorité musulmane, mais il est naturel que ce genre de réflexion, presque obligée, se soit développé en Europe occidentale à partir du moment où l'on s'est demandé si l'on pouvait être à la fois musulman et citoyen à part entière. Dans cette perspective et pour la jeune génération, il s'agit d'un islam qui s'éloigne — comme d'ailleurs celui des salafistes — de l'islam traditionnel des parents immigrants. En mettant l'accent sur l'enracinement des immigrants et de leurs enfants en Occident, il est compréhensible que l'identification religieuse s'aligne désormais sur la *oumma* transnationale plutôt que sur le pays d'origine. Pour certains observateurs occidentaux qui craignent toujours l'action d'une cinquième colonne, cette référence religieuse à

[890] Dans cette perspective, on pourrait parler de « traditionalistes modernes » un peu comme se présentent eux-mêmes les « orthodoxes modernes » du monde juif montréalais.

la *oumma* internationale passe pour suspecte. Les réformistes voient pourtant qu'en plus de l'identité religieuse se dégage aussi une identité *nationale* et citoyenne qui naît de l'enracinement dans le pays d'adoption.

Cette réflexion sur l'intégration pleine et entière des musulmans à l'espace citoyen a nécessité une relecture systématique des textes sacrés. Fondamentalement, on propose de comprendre et de cerner les énoncés contenus dans les textes selon leurs contextes : d'abord celui de l'énonciation historique d'un principe puis celui de l'application actuelle du même principe. Cette démarche est soutenue par le retour à des outils méthodologiques critiques qui avaient été pratiquement délaissés par la tradition tels les *qawaïd* (« règles supérieures » devant guider l'interprétation et l'ordonnancement de l'ensemble des règles selon les priorités) et surtout les *maqasid* (« buts ultimes recherchés ») déjà évoqués.

À partir de cette relecture des textes, de la prise en compte des changements suscités par le nouveau contexte de vie, et, dans la logique de la foi en action en accord avec la participation citoyenne, le réformisme actuel encourage les femmes à justement s'engager dans l'action et à prendre leur place dans les différentes sphères de la société (éducation, travail, espace social, monde juridique et politique). Bien entendu, l'énoncé doit être nuancé en fonction des époques, des contextess, des écoles de pensée et des individus[891]. Cette position apparemment « moderne » s'appuie néanmoins sur des principes islamiques fondamentaux (ou leur redécouverte) comme le souci d'équité générale ainsi que l'impératif de s'instruire, de développer son autonomie et de prendre en main son destin — principes qui prennent un sens particulier pour les mouvements de femmes. L'encouragement à l'éducation et la relecture des textes sacrés font en sorte que les revendications féministes en matière

[891] Leïla Babès, professeure en sociologie des religions, n'a pas manqué de nier à Hassan Al-Banna sa qualité de penseur réformiste - puisque que trop sexiste - au contraire de la pensée « fulgurante » de Mohamed Abdou qui s'est en son temps battu pour le droit des femmes à avoir accès à l'éducation. Leïla Babès et Tareq Oubrou, *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam*, 2002, Paris, Albin Michel, p. 157-159.

de justice et d'égalité se posent et se défendent sans rencontrer de surprise dans l'univers réformiste québécois. L'action sociale des principales représentantes est toutefois fragilisée du fait que celles-ci sont non seulement décriées de l'intérieur, en l'occurrence par les fondamentalistes, mais aussi déconsidérées à l'extérieur du fait que celles qui portent le foulard passent, ironiquement, pour des fondamentalistes.

D'ordinaire, les réformistes qui désirent consulter un *'âlim* sur une question de *fiqh* se dirigent vers ces quelques oulémas qui se rapprochent de leur lecture dont le plus connu est al-Qaradawi, établi au Qatar.

Il faut dire que le terme « réformiste » est probablement mal choisi pour désigner ce mouvement (du moins l'école de pensée ramadanienne). C'est que le vocable conduit à des attentes inconsidérées de la part des non musulmans en termes de ruptures avec la loi islamique[892] ou de prises de distance avec certaines décisions ou recommandations héritées de l'islam orthodoxe en matière d'orthopraxie.

Dans un contexte où les appels aux changements plus radicaux se font nombreux, le mouvement, surtout lorsqu'il s'appuie sur la jurisprudence établie, apparaît encore très traditionaliste sur les questions de pudeur (en particulier celle des femmes), de rapport au corps ou de port du foulard[893]. C'est ce qui conduit certains commentateurs à parler de « double langage » chez Tariq Ramadan alors que tout vient de ce que l'on associe au mot « réforme ».

---

[892] Chez certains réformistes, la véritable « charia de Dieu » ne concerne que les lois divines tirées des seules sources coranique et prophétique. Tariq Ramadan, 2001, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique*, Lyon, Tawhid, p. 256.

[893] Si plusieurs reconnaissent que le Coran invite les femmes à se voiler, certains sont d'avis que la recommandation est contextuelle et historique, mais personne en ces milieux ne conteste l'idée que le port du voile doit rester un choix libre et personnel, ce qui commande par conséquent le respect pour le choix de la femme concernée. Certains fondamentalistes éprouvent quelques difficultés avec ce principe.

Peut-être serait-il plus approprié de parler de ce courant de pensée en termes de « renouveau musulman »[894], de « mouvement rénovateur ». Il est vrai que « réforme » désigne une correction ou un changement progressif, au contraire d'une « révolution »[895].

Dans le monde musulman, au moment où les salafistes réclament un retour intransigeant à la « loi islamique » dans sa prime rigueur, la marge de manœuvre du renouveau musulman paraît mince s'il veut rejoindre les traditionalistes conservateurs sans les heurter. Au Québec, bien que l'association *Présence musulmane* soit le principal porteur des idées réformistes (du moins de l'école ramadanienne), ces dernières sont prégnantes dans d'autres associations ainsi, de façon plus générale, dans les milieux instruits, universitaires et autres, ce qui favorise leur dynamisme.

5.5.7 Le souffle populaire du « nouvel *ijtihad* »

Bien que porté en majeure partie par le mouvement réformiste, il semble bien que le « souffle » du « nouvel *ijtihad* », tel que l'a qualifié Malek Chebel, gagne les esprits de plusieurs autres milieux, en particulier chez les jeunes qui veulent « se réapproprier leur islam, sans forcément renier les Anciens et leurs croyances »[896].

Certes, peut-on parler d'« impulsion » tant cette « nouvelle lecture des textes » a spontanément émergé de soi-même dans certaines sphères intellectuelles sans que cela soit nécessairement liée, du moins directement, au mouvement réformiste. Au Québec, bon nombre de musulmans, intellectuels ou non, font valoir des idées analogues sans appartenir à quelque tendance idéologique. Pour l'heure, à travers

---

[894] C'est ce qu'avait un peu fait Tariq Ramadan dans son livre *Aux sources du renouveau musulman*. Il est vrai que celui-ci était accompagné du sous-titre *D'al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique*, *op. cit.*, note n° 892.

[895] Bien que l'emploi du mot « réforme » par Tariq Ramadan rappelle le contexte suisse dans lequel ce dernier est né, le mot n'est qu'une traduction du terme coranique « *islah* » qui fut d'ailleurs utilisé par les principaux penseurs réformistes comme al-Afghani.

cette nébuleuse, nous ne pouvons discerner de mouvement qui se soit agrégé autour de quelque figure proéminente comme on a pu en voir en France ou en Amérique du Nord.

5.5.8 Ethnicité et mouvances nouvelles

En regard du contexte géographique occidental et de la problématique de l'insertion des immigrants dans la société, sans doute faudrait-il parler de mouvances « néo » (néo-réformistes, néo-fondamentalistes) tant les mouvements en cause ne peuvent avoir pour projet crédible de réislamiser la société comme cela a été formulé à l'intérieur et en fonction des pays du monde musulman en voie de sécularisation. En Occident, ces divers mouvements visent plutôt à répondre à des questions concrètes, à commencer par le maintien de son islamité dans un contexte nouveau, ce qui nécessite l'élaboration de stratégies variées allant du rejet du vivre ensemble sécularisé à la participation pleine et entière à la vie en société selon que l'on s'inspire, au gré des avis, de la lettre ou de l'esprit des principes islamiques fondamentaux.

Au contraire de la mouvance traditionaliste dominante, établie et pérennisée par l'histoire et intégrée par la culture, les mouvements organisés en Occident peuvent d'autant plus être qualifiés de « néo » qu'ils proposent une certaine forme de rupture ethnoculturelle avec la tradition dans la mesure ou réformistes et fondamentalistes se réfèrent à un islam non pas « transnational » ou « international », comme on le comprend souvent, mais plutôt « désethnicisé »[897].

---

[896] Malek Chebel, *op. cit.*, p. 148. Voir note n° 871.

[897] En même temps, cette distinction permet de reconnaître les divergences, parfois profondes, qui existent au sein des mouvances. Les réformistes ancrés ou acclimatés au Québec, parmi lesquels on compte plusieurs convertis, ont assez peu d'affinités culturelles ou politiques avec les immigrants proches des *Frères musulmans* directement venus du Moyen-Orient arabe. C'est pourquoi il serait pertinent de parler de néoréformistes et d'*ikhwanis*.

Selon cette vison, le poids de ce qui relève du culturel nuit à l'entendement de la religion prise comme un absolu. En balayant les références ethnoreligieuses des parents[898], l'une ou l'autre des variantes de l'islam désethnicisé est susceptible de rejoindre les jeunes en perte de repères.

Ironiquement, cette stratégie peut donner deux résultats opposés. Certains jeunes, qui ne connaissent pas l'islam de leurs parents ou qui le méprisent, seront tentés de suivre le modèle du « vrai islam », celui de l'Arabie saoudite ou du Tabligh. Les autres, qui conçoivent que la religion musulmane ne peut se réduire à une époque ou à un espace géographique, seront capables de vivre l'islam en Occident. Paradoxalement, cette dernière façon de concevoir un islam, ici aussi désethnicisé, favorise l'enracinement des croyants dans une société à laquelle ils peuvent totalement s'identifier.

Nous devrons revenir sur une typologie qui combine et distingue l'axe horizontal idéologique, sur lequel se déclinent les positions fondamentalistes, traditionalistes et réformistes, avec l'axe vertical sociologique du « rapport à la religion » lié à la pratique concrète du culte[899].

---

[898] Voir Alice Charbonneau-Bloomfield, « L'Islam en France : de l'image au vécu », mémoire présenté au Centre international de formation européenne, Institut européen des hautes études internationales, Nice, 2002, 147 p. ; Sadek Hajji et Stéphanie Marteau (*op. cit.*, note n° 874), désignent le courant traditionnel comme l'« islam malékite », ce qui est juste dans le contexte français.

[899] C'est un peu dans cette optique qu'Alice Charbonneau-Bloomfield (*op. cit.*, note précédente, p. 59) évoque, avec beaucoup de justesse et de sensibilité, les croyants qui participent de « l'islam du "for intérieur" » ou que Saeed (*op. cit.*, note n° 879, p. 400) parle des « libéraux sécularisés » dans sa stimulante classification (qui devrait clairement départager les courants de pensée et les groupes sociaux objectifs). Dans ces deux cas, on pourrait parler de mouvances sociales, mais guère de courants de pensée dans la mesure où leur existence ne découle pas d'une réflexion théorique mise de l'avant par des penseurs ou des mouvements institués. Afin de compléter le spectre des possibles, sur l'axe « horizontal idéologique », d'autres mouvances devraient être considérées comme celle qui entoure, par exemple, les frères Bencheikh en Europe. Celle-ci n'a pas été examinée ici, entre autres parce que, contrairement aux mouvances fondamentalistes, traditionalistes, réformistes, elle n'a pas d'influence prégnante dans le monde des mosquées québécois jusqu'à nouvel ordre.

Pour l'heure, en dépit de la multiplicité de critères que nous avons pu recenser, quatre éléments transversaux nous paraissent opératoirement décisifs pour distinguer les postures susceptibles d'être considérées comme fondamentalistes, traditionalistes ou réformistes et ce, en contexte d'immigration :

a) Le rapport aux Textes sacrés : types de lecture (littérale, contextuelle, herméneutique, etc.), méthodologies préconisées et recours ou non à l'*ijtihad*;

b) Le rapport à l'éducation : valorisation et extension relatives de toutes les formes de savoir (religieux, philosophique, scientifique);

c) Le rapport à la société environnante[900] : nature et qualité des liens entretenus avec l'altérité (individus et instances politiques);

d) Les rapports de sexes et de genres : les rôles et la place des femmes dans la société civile (monde du travail, appareil sociopolitique) pouvant conduire au développement de postures féministes implicites ou revendiquées.

Le dernier élément, dans son articulation théorique, ses conclusions et sa portée sociale, est fortement tributaire du premier tout en étant relié aux deux autres en ce qui concerne les rapports sociaux[901]. À son tour, l'éducation n'est pas sans incidence sur les types de lectures des textes possibles ou préconisés.

Cette grille d'analyse permet de voir que l'orthodoxie, le fondamentalisme et le réformisme sont des systèmes de pensée qui, pris isolément, sont tout à fait cohérents. On comprend dès lors pourquoi l'isolation communautariste préconisée par les uns et la participation citoyenne appelée par les autres ou encore les postures anti- ou proféministes ne sont pas véritablement des contradictions[902] ou les résultats de

[900] Dans le monde musulman, on parlerait de rapport à l'altérité. En Occident, c'est la communauté musulmane en rapport avec la société environnante.

[901] Entre le premier élément et les trois autres s'établit une dialectique de texte et contextes.

[902] Hormis, bien entendu, le fait que tout système a éventuellement les siennes

quelque double langage, mais des conclusions conséquentes à l'intérieur de systèmes de pensée distincts en dépit du fait que leurs porte-parole se réclament des mêmes sources religieuses, ou plutôt scripturaires.

Il n'est sans doute pas inutile d'ajouter que cette dynamique des trois pôles (fondamentaliste, orthodoxe, réformiste) n'est pas proprement islamique puisque qu'elle a ses contreparties dans les autres univers religieux notamment dans le monde juif.

5.5.9 La frange des pratiquants assidus et les courants de pensée

Concrètement, l'influence, volontiers fugace, des courants de pensée dans les mosquées se laisse voir dans le prêche de certains imams et non dans le culte à proprement parler. Pour les initiés, cela se remarque aisément dans les positions mises de l'avant par les imams dans leur lecture des textes sacrés, lecture qui se reflète dans la relative contextualisation de l'islam en ce qui a trait à certains aspects de la modernité (technologie, valeurs, moeurs), à la place des femmes dans la société civile ainsi qu'aux rapports que devraient entretenir les musulmans avec le monde environnant (avec les non musulmans de même qu'avec les musulmans des autres tendances et branches). Il reste que maints imams ne se concentrent que sur les questions proprement religieuses liées à la vie quotidienne.

Il ne faut pas perdre de vue que certains pratiquants consultent, via internet ou autrement, les grands jurisconsultes (spécialistes en matière de *fiqh*) de la péninsule Arabique, de l'Égypte ou d'ailleurs, afin de se positionner personnellement en face de certaines questions quotidiennes. À côté de la kyrielle d'avis juridico-religieux (*fatwas*) consultables, d'autres peuvent être sollicités en fonction de problèmes nouveaux.

Ainsi les fidèles peuvent-ils se prévaloir d'une certaine autonomie finalement assez déroutante pour des esprits baignés dans le catholicisme dont les dogmes univoques sont régulés par un centre unique, quoiqu'en perte de contrôle aujourd'hui[903].

Si les gens extérieurs à l'islam peuvent ne percevoir que les règles, à tort ou à raison, relativement contraignantes, ils sont généralement incapables de discerner l'autonomie — facilement conforme au droit musulman — dont peuvent se prévaloir les musulmans en regard de leurs choix personnels. Au reste, conformément à une certaine conception de la tradition musulmane, plusieurs croyants considèrent, en bout de ligne, que la forme que prend leur vie religieuse ne regarde que leur propre conscience devant Dieu.

En définitive, mis à part les adeptes d'une pratique religieuse traditionnelle, l'ensemble des nouveaux courants de pensée n'a véritablement de prise que sur une partie de la frange des pratiquants réguliers, ceux qui fréquentent régulièrement les lieux de culte. Il n'y aurait donc rien de surprenant à ce que l'adhésion formelle à ces mouvements, d'ailleurs fort différents les uns des autres, ne soit le fait que de 10 % de l'ensemble des musulmans québécois. Bien entendu, les influences rejoignent éventuellement les pratiquants moins assidus, mais en s'estompant et en se confondant les unes avec autres. Un islam à la carte pour reprendre une expression religiologique consacrée.

Qu'il émerge spontanément ou qu'il soit propagé par des adeptes réformistes, le progrès de l'idée « du nouvel *ijtihad* » est un phénomène sociologique intéressant à observer tant il paraît s'étendre, du moins chez les plus instruits, en transcendant les

---

[903] Nous faisons référence à la *perception* qu'éprouvent les Occidentaux de culture catholique face à cette dimension déroutante de la théologie musulmane, du moins ceux qui l'ont découverte. Mis à part les férus de théologie, les gens de culture catholique sont souvent convaincus — orthodoxie oblige — qu'il n'y a toujours qu'une seule forme de pratique ou de conception religieuses qui puisse être « officielle ». Cette tournure d'esprit handicape grandement les medias et les chercheurs lorsqu'ils s'aventurent dans des domaines relevant de l'altérité ethnoreligieuse. Par ailleurs, il ne faudrait cependant pas oublier que les avis de la jurisprudence islamique divergent essentiellement

catégories idéologiques, les classes sociales et les couches de la population sans égard aux degrés de pratique religieuse.

5.6 Conclusion

À partir de ce qui vient d'être dit, on comprend que la synergie entre les groupes évoqués est complexe parce que les projets de société qu'ils soutiennent vont dans des sens différents et parfois opposés. Cette synergie implique des débats intenses et des dynamiques communautaires ou intraconfessionnelles pas nécessairement aisées. C'est dans ce contexte de pluralité, pas toujours cohérente, que l'on doit analyser et apprécier l'action et les objectifs des congrégations, des associations et des quelques organismes-parapluies. C'est aussi dans ce contexte d'ébullition organisationnelle et de croissance démographique que commencent à se formuler des questionnements à propos des imams, notamment au chapitre de leur implication sociétale, quelques-uns étant jugés un peu trop « déconnectés ». Cette synergie implique tant de facteurs, d'acteurs et d'initiatives — en général peu connus du grand public — qu'il faudra revenir sur cette question à un autre moment. Ce sera alors l'occasion d'examiner le succès relatif des mouvances idéologiques en fonction des générations et des sexes ainsi que leur rôle déterminant et apparemment paradoxal dans le processus de recomposition identitaire.

On peut déjà dire qu'à l'instar du modèle réformiste, de la posture de la plupart des traditionalistes, sunnites comme chiites, ainsi que de la masse des musulmans ordinaires, peu préoccupés d'idéologie, l'écrasante majorité des Québécois de confession musulmane sont des partisans affirmés de la participation citoyenne.

* * *

sur des points d'orthopraxie, ce qui ne relève pas, à proprement parler, de la dogmatique théologique — là s'arrête la comparaison.

En apprenant à connaître, un peu sur le tard, sa composante musulmane, le Québec découvre aussi, le plus souvent par le biais des medias, l'existence des mosquées. La perplexité, voire l'inquiétude, sont manifestes lorsque les médias laissent tomber : « Pendant que les églises ferment, des mosquées s'agrandissent ». Les rumeurs urbaines ne nous auront pas été épargnées : « il paraîtrait qu'il y a plus de mosquées à Montréal que d'églises », tel qu'entendu de la bouche d'un animateur télé. Que dire ? Même si c'était le cas, le nombre de places dans une église, surtout catholique[904], est sans commune mesure avec la capacité de la plupart des salles de prière musulmanes.

À dire vrai, la présence de mosquées à Montréal n'est pas un phénomène récent, et la croissance de ces dernières suit tout bonnement la courbe de la croissance de la population musulmane. Rien à voir avec une toujours appréhendée montée du fondamentalisme. L'augmentation du nombre de mosquées tient aussi au fait que certains fidèles apprécient d'avoir la possibilité de prier, selon l'heure de la journée, en divers endroits de la ville, que ce soit dans le quartier de résidence ou dans celui du lieu de travail sinon des études. Cela étant, et hormis la déterminante croissance démographique, la multiplication des mosquées s'explique aussi du fait que les immigrants se déplacent vers les banlieues à mesure qu'ils s'élèvent dans l'échelle des revenus — un mouvement qui devrait réjouir car il va à l'encontre de la logique dite des « ghettos », elle aussi appréhendée.

Si la variété des groupes ethniques en présence, examinée au chapitre précédent, ne peut faire autrement que d'étonner, tant elle est infiniment plus large que l'on pourrait se l'imaginer, la pluralité des branches confessionnelles et des courants de pensée achève de convaincre que l'on est en face d'un paysage ethnoreligieux passablement plus complexe et hétérogène qu'attendu.

Les medias qui couvrent périodiquement l'Islam québécois ignorent encore que le quart de la population n'est pas sunnite. Il est vrai que l'on s'est plutôt attardé sur des

[904] L'Église catholique romaine, dans son diocèse de Montréal, compte à elle seule 237 paroisses.

sujets et des individus controversés. Il est tout aussi vrai que les musulmans eux-mêmes ne connaissent pas, ou très peu, cette dynamique interne. Au surplus, le monde cultuel sunnite, souvent dépeint en termes monolithiques et parfois même un peu naïfs, cache une variété de courants de pensée sans doute trop fluides et fugaces pour être perçus des commentateurs médiatiques[905].

Tout cela laisse nécessairement place à une infinité de positions individuelles. On semble peu voir à quel point, en dépit des recommandations lancées par les porte-parole religieux sur ce que devrait être la vie religieuse idéale, la musulmane, le musulman est parfaitement capable de se positionner, selon son propre entendement, face à la pratique de sa religion ou dans sa façon de concevoir son modèle d'intégration ou d'insertion dans la société.

Derrière les tentations d'un regard monolithique sur l'Islam québécois, on pourra toujours découvrir une variété de branches confessionnelles et de courants de pensée ainsi qu'une multiplicité de démarches spirituelles et de postures religieuses individuelles. Et l'on n'a même pas encore commencé à parler de la variabilité dans la pratique du culte.

[905] Confondre les traditionalistes conservateurs avec les « extrémistes », et surtout avec les djihadistes, est chose trop commune.

Tableau annexe

Représentation des branches de l'islam au Québec (ordre de grandeur) (2001)

Sunnites	80 500 à 84 000
Chiites zaydites	P
Chiites duodécimains*	
Libanais	7 000 à 8 000
Irakiens	1 300 à 1 800
Bahreïnis, Saoudiens, etc.	500 à 1 000
Azerbaïdjanais	100 à 300
Iraniens (Perses, Azéris, etc.)	6 000 à 6 500
Hazaras d'Afghanistan	1 100
Pakistanais et Indiens	2 000
Total :	**18 000 à 20 500**
Chiites septimains	
Ismaïlis aga-khanites	4 100
Bohras dawoudiens, etc.	P
Total :	**4 200**
Chiites nousayris et druzes	
Alevis kurdes	400
Alevis turcs	400 à 600
Alawites syriens (alevis)	300 à 400
Druzes	500
Total :	**1 500 à 2 000**
Ibâdites*	P
Omanis	P
Algériens	P
Mouvements dérivés de l'islam (1)	
Mouvement ahmadiyya	500 à 1 000
Nation de l'Islam	P

* Subdivisés exceptionnellement ici en appartenances ethniques.

P : Présence comptée en quelques dizaines de personnes.

(1) Mouvements souvent considérés comme dérivés voire sortis de l'islam hormis pour les premiers intéressés.

Source : Frédéric Castel, estimés provisoires, 2008.

Chapitre 6

CONVERTIS QUÉBÉCOIS ET UNIONS INTERRELIGIEUSES : QUELQUES TENDANCES QUANTITATIVES OBSERVÉES CHEZ LES NOUVEAUX MUSULMANS

Introduction

Sur fond de la récente redécouverte du facteur religieux dans diverses problématiques sociales et politiques ou en lien avec les questions qui se posent, à tort ou à raison, à propos de la nouvelle immigration, on observe depuis peu une montée de l'intérêt médiatique pour le phénomène des conversions aux religions non chrétiennes. Le moins que l'on puisse dire c'est que, compte tenu de l'actualité internationale des dernières années — le regard médiatique ne focalisant son attention que sur les cas problèmes ou ces autres cas d'aberration localisés —, la religion musulmane a bien peu pour plaire *a priori* ou pour susciter une écoute le moindrement empathique.

Dans ce contexte, les conversions à l'islam éveillent une curiosité qui oscille entre l'interrogation, l'étonnement et l'incrédulité, ce qui se laisse bien voir lorsque l'on se questionne sur le sens de la conversion de femmes. Ainsi le « phénomène » de la conversion ne cesse-t-il pas d'engendrer des reportages télévisés et des articles de périodiques[906]. Si les articles de presse, centrés sur quelques individus, peuvent être

[906]« Des Québécois convertis à l'islamisme [sic] racontent leur cheminement », *La Presse*, 13 février, 1988, p. D1; « Femmes d'ici : Elles ont choisi l'islam. Des Québécoises racontent leur conversion à l'islam », *Châtelaine*, octobre 2002; Mali-Ilse Paquin, « Choisir autre chose que le catholicisme », *La Presse*, 20 décembre 2004; Taïeb Moalla, « Ces Québécois(es) qui se convertissent à l'islam », *Le Soleil*, 25 juillet 2005; Émilie Dubreuil, « Autochtones et musulmanes », *Châtelaine*, mars 2008. En juin 2008, sur son site Internet, Radio-Canada a même consacré de l'espace à la question des conversions (toutes religions confondues).

intéressants, on risque d'être victime de fausses impressions étant donné le petit nombre de cas parmi lesquels les femmes sont invariablement nombreuses.

Parallèlement, le phénomène des conversions a suscité une production d'études scientifiques, en Amérique comme en Europe, qui ont touché le caractère multidimensionnel de la conversion[907]. Basées sur un nombre limité de témoignages individuels, ces études sont nécessairement d'ordre qualitatif — et c'est exactement ce qu'il faut faire si l'on veut saisir, dans toute sa finesse, la diversité des parcours de vie ainsi que le fluide enchevêtrement des motivations personnelles[908].

Cela étant, à cause des petits échantillons, les études de type qualitatif permettent difficilement de dégager des tendances de fond applicables au grand nombre ou un profil sociodémographique des convertis. Pour ce faire, il faut recourir aux méthodes quantitatives[909] et c'est ce que nous tenterons de faire dans le cadre de cette étude même si certaines des explications proposées découlent des enquêtes sur le terrain — qualitatives par nature — notamment en ce qui a trait aux modèles d'itinéraires menant à la rencontre de l'altérité religieuse. Ainsi, cette question de parcours de vie conduisant éventuellement aux conversions impliquera-t-elle le phénomène des couples interreligieux. Malgré la richesse des témoignages entendus sur le terrain[910], notre attention ne se focalisera pas sur les *motivations* qui poussent à la conversion —

---

[907] Citons, par exemple, le travail précurseur d'Anne Martin : « Stratégies identitaires du couple mixte et changements de l'ordre social : les Québécoises d'origine canadienne-française converties à l'Islam », mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 1995.

[908] C'est justement ce qu'est en train de faire, à l'Université de Montréal, Géraldine Mossière, dont la thèse de doctorat en cours porte sur « Les conversions à l'islam en France et au Québec » (titre provisoire).

[909] Chose difficile à réaliser en Europe ou aux Etats-Unis étant donné que les appartenances confessionnelles et ethniques ne sont pas dénombrées lors des recensements nationaux.

[910] Voir Geneviève Lepage, « Une Québécoise convertie » dans Marie-Ève Martel (dir.), *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt, p. 140-147. Bien qu'il ne puisse y avoir un modèle unique de converti, nous pouvons dire que plusieurs éléments du parcours, des conceptions, des convictions et des expériences évoqués par l'auteure se retrouvent dans les témoignages que nous avons entendus de la bouche de maintes autres personnes rencontrées au fil des années.

ce qui nécessiterait un autre type de recherche où devraient être étudiées les conceptions et les valeurs qui animent les premiers intéressés.

Le but de la présente étude n'est pas non plus d'établir de chiffres définitifs, mais de mettre au jour quelques points saillants discernables dans les chiffres du recensement de 2001. Comme les tendances et les phénomènes quantifiables se discernent plus aisément par la comparaison de données, nous comparerons, à l'occasion, les tendances observées dans les milieux musulmans et bouddhistes.

6.1 Les deux principaux modes d'entrée en contact avec l'islam et montée des conversions

Les premières conversions répertoriées au Québec remontent aux années 1980. Bien que marginal, le mouvement s'accélère dans les années 1990 à la suite du développement de l'immigration musulmane.

En 1991, à l'échelle du Canada[911], on dénombrait 1 275 musulmans d'origine ethnique « française »[912]. On comprend qu'il s'agit d'une majorité de Québécois[913]. On a aussi dénombré 1 325 musulmans canadiens qui ont des origines ethniques mixtes relevant de la catégorie « origine française et autre ». On peut présumer que plus de deux milliers de convertis à l'islam vivaient alors au Québec, sans doute flanqués d'enfants biculturels en bas âge (nés de couples interculturels ou interreligieux). Bien sûr, on devrait ajouter à ce nombre les convertis québécois

---

[911] Un des tableaux du Recensement de 1991 (tableau III, n° 92-541 au catalogue), croise les données sur l'origine ethnique — au reste fort intéressantes parce que plus « fiables » que celles de 2001 — avec les données sur la religion. Malheureusement, ce tableau couvre le Canada au complet sans subdiviser les provinces, ce qui empêche d'évaluer le nombre de convertis vivant au Québec.

[912] Statistique Canada, Recensement de 1991, catalogue n° 93-319, tableau 6, p. 206.

[913] Les francophones hors Québec, à l'exception de Toronto, vivent surtout dans des régions rurales. Ce n'est pas là que l'on entre le plus souvent en contact avec des immigrants musulmans, sauf peut-être à Calgary.

d'origines « britanniques »[914] et ceux qui ont d'autres origines européennes, plus ou moins lointaines, sans oublier les Amérafricains[915]. Malheureusement, leur nombre est impossible à circonscrire.

On peut donc, en définitive, porter à 2 500 le nombre de convertis (les convertis au sens strict et leurs enfants biculturels ou non) qui vivaient au Québec en 1991[916]. Cette année-là, la part des convertis au sein de l'islam québécois se situait vraisemblablement autour de 5,5 %.

En 2001, le nombre des convertis et de biculturels oscille entre 7 500 à 8 000. Leur part se situe maintenant autour de 7 % (précisément entre 6,9 % et 7,4 %), ce qui représente un gain d'autant plus notable que l'immigration musulmane a été massive dans l'intervalle, phénomène qui aurait pu faire reculer la part relative des convertis en dépit de l'augmentation du nombre de conversions[917].

Les conversions ne cessent pas après septembre 2001, au contraire. Ironiquement, la montée des interrogations populaires sur l'islam a engendré un besoin d'informations, ce qui a pu favoriser quelques conversions[918]. Cela étant, la croissance récente des conversions implique une variété de facteurs où le contact humain et personnel —

---

[914] En 1991, au Québec, on notait que 200 musulmans parlaient des langues européennes autres que le français ou l'anglais, soit l'italien (95 personnes), l'allemand, le polonais ou l'espagnol. Bien sûr, tous ne sont pas des convertis, tant s'en faut, car il y a parmi eux des enfants d'immigrés orientaux, mais la présence de convertis parmi les Européens immigrés est certaine. Source : Statistique Canada, Recensement de 1991, catalogue n° 93-319, tableau 7, p. 242.

[915] Il n'est pas question ici d'adeptes du mouvement américain afrocentriste de la *Nation of Islam* car celui-ci n'avait pas d'assises au Québec au recensement de 1991.

[916] Sans toutefois préciser leur source, les auteurs de *Profils des principaux groupes religieux du Québec* (*op. cit.*, p. 151. Voir note n° 480) donnent 300 convertis québécois, évaluation qui doit provenir d'un noyau associatif de convertis qui, nécessairement, ne peuvent tous se connaître.

[917] Compte tenu de l'apport massif d'immigrants dans les années 1990, la proportion de convertis aurait fort bien pu se réduire. Autrement, il fallait que le rythme de l'augmentation du nombre de convertis soit plus rapide que celui de l'immigration.

[918] La plus grande vente de Coran dans les librairies est souvent évoquée dans le milieu musulman, mais ce phénomène, pour significatif qu'il soit, ne suffit pas à démontrer une montée de conversions puisque l'on peut se procurer le Coran simplement pour savoir ce qu'il renferme « vraiment ».

dans la mesure où il permet d'avoir accès à la vie religieuse de l'autre — joue un rôle décisif.

6.1.1 La quête spirituelle des individus et l'appel des organisations religieuses

Les activités de diffusion du message musulman ne sont guère perceptibles avant le milieu des années 1990 bien qu'un petit noyau de soufis (membres de confréries se consacrant à la mystique) se soit déjà mis à l'œuvre dès le début des années 1980. Les plus anciennes conversions que nous avons répertoriées remontent aussi haut, sans être toutes soufies car d'autres parcours sont allés en direction de l'islam sunnite traditionnel[919]. Dans tous les cas, on parle alors d'une poignée de personnes.

En dehors d'une poignée de centres d'information s'adressant au grand public[920], à la vie plus ou moins courte, et des opérations « Portes ouvertes », épisodiquement organisées (surtout pendant le mois de ramadan) par certaines mosquées, les invitations à l'écoute du message musulman ou *dawa*[921], en général discrètes, se signalent principalement dans les universités à l'instar, du reste, des autres religions. Les petites associations musulmanes universitaires sont certes là pour apporter de l'information sur l'islam aux néophytes, mais leur première fonction est de réunir les étudiants musulmans (immigrants, étudiants étrangers et convertis) autour d'activités comme la prière et les *halaqat* (groupes de discussion autour des textes sacrés).

Bien entendu, il faut signaler la quête spirituelle de celles et ceux dont la démarche personnelle n'est pas toujours en ligne droite, ceux-là qui se lancent d'instinct dans

---

[919] Les réputées sœurs Maryam et Yolande Tétreault se sont converties vers 1982-1983. Maryam s'est convertie à l'islam après avoir rencontré un musulman avant de convaincre sa sœur de faire de même. La conversion de Mme Vermette, elle aussi réputée en milieu converti, remontrait aux années 1970, date que nous n'avons pu vérifier.

[920] Dans les années 1990, un centre de diffusion situé sur la rue Saint-Denis, dans le Centre-ville de Montréal, affichait dans sa vitrine : « Que savez-vous sur l'islam ? ». Un autre, plus récent, était situé, non loin, sur le boulevard Saint-Laurent.

[921] Littéralement « appel » ou « invitation » [à l'islam].

des lectures spirituelles, ce qui pourra éventuellement les conduire aux groupes cultuels ayant pignon sur rue. Un bon exemple de ce type de démarche « moderne », faite de magasinage, est celui de l'ex-chanteur britannique Cat Stevens qui s'intéressa au bouddhisme avant de devenir musulman en 1973. Les quelques-uns qui se rattachent à ce modèle ont commencé à s'intéresser à l'islam avant même de rencontrer le monde musulman montréalais[922].

En Occident, les activités de *dawa* sont surtout le fait du milieu sunnite. Pour sa part, l'*Association musulmane québécoise* vise plutôt à apporter un soutien au cheminement spirituel des convertis ainsi que des nés-musulmans désirant se réapproprier leur foi de naissance. Jusqu'à tout récemment, la *dawa* était plus que discrète chez les chiites duodécimains, ce qui n'a pas empêché ces derniers de se gagner des adeptes ces dernières années. Depuis 2006, la *dawa* chiite duodécimaine est portée par quelques convertis qui ont fondé la *Voie de la Lumière*.

En ce qui concerne les groupes chiites septimains, dont les doctrines comportent une dimension ésotérique, la conversion peut se montrer difficile un peu à la manière de la conversion au judaïsme[923]. C'est que l'on considère, pour reprendre l'image utilisée par un interlocuteur ismaélien aga-khanite, que musulmans, chrétiens et juifs gravissent les pentes différentes d'une pyramide qui convergent toutes vers le même Dieu. Le défi résidant plutôt dans le fait de vivre selon les plus hauts standards de sa propre confession[924]. De leur côté, les druzes n'acceptent pas les conversions car est druze qui est né de père et de mère druze.

À la lumière des nombreux témoignages recueillis, ce n'est pas par l'entremise d'activités de publicisation, notamment par la levée ponctuelle de kiosques en milieu estudiantin, que l'islam dans s'est gagné le plus d'adeptes, d'autant plus que les

---

[922] C'est le cas, par exemple, d'Ali Derek qui s'est converti en l'an 2000.

[923] Il est vrai aussi que certaines doctrines et théologies comportent des éléments ésotériques.

[924] Selon le témoignage d'un érudit ismaïli aga-khanite fréquentant le centre cultuel de ville Mont-Royal.

activités de propagation religieuse — toutes religions confondues — repoussent bien des gens. Si quelques individus peuvent se préoccuper d'appeler, avec plus d'instance, leurs contemporains à la conversion, surtout chez les fondamentalistes, il reste que le rôle du croyant — « à l'instar de celui du Prophète » — ne dépasse pas celui de témoigner de sa propre expérience religieuse puisque, comme le souligne Geneviève Lepage, « Dieu est le seul qui a le pouvoir de guider qui il veut — le Coran est très clair là-dessus ». Il faudra donc chercher ailleurs les espaces de conversion en particulier du côté relations interpersonnelles.

6.1.2 Les relations interpersonnelles

En effet, l'entrée en contact avec l'islam s'effectue plus souvent qu'autrement par l'entremise des relations personnelles, qu'il ne faut pas réduire aux seules relations amoureuses comme le veut un cliché répandu. On en apprend un peu plus sur l'islam avec ses connaissances, collègues et amis musulmans, le plus souvent des immigrants, que l'on côtoie en divers milieux, que ce soit à l'université, au travail ou ailleurs. Depuis peu, ce type d'échanges se voit à l'école secondaire et au cégep avec des camarades, filles et fils d'immigrants musulmans. Pour certains, l'intérêt pour l'islam est d'ordre intellectuel. Pour d'autres, la curiosité s'éveille à partir de la façon d'être de la personne musulmane surtout quand cette dernière base concrètement sa vie sur des principes éthiques attrayants ou signifiants.

Au contraire des conversions au bouddhisme, selon les témoignages recueillis, c'est par le mode des relations interpersonnelles que les conversions à l'islam sont les plus coutumières. Au départ, l'image médiatique de l'islam rend la démarche strictement livresque plus improbable alors que l'image positive dont jouit le bouddhisme en Occident en pousse plusieurs à se documenter spontanément par des ouvrages, grand public ou plus savants, disponibles en librairie. En revanche, les relations interpersonnelles permettent d'appréhender les croyances musulmanes au-delà des

images et des idées préconçues. Cela dit, on ne peut nier que le succès relatif des relations interpersonnelles comme entrée en matière tient aussi à la fréquence des occasions qui se présentent étant donné que les musulmans constituent la plus importante population non chrétienne à Montréal.

À terme, les deux démarches, livresque et interpersonnelle, se rejoignent puisque ceux qui sont portés par une quête personnelle livresque finiront, éventuellement, par adhérer à un groupe cultuel alors que ceux qui ont rencontré l'islam par le biais de contacts personnels voudront se documenter davantage par le livre.

À présent, examinons le profil sociodémographique des milieux converti et interreligieux à partir des données du recensement de 2001.

6.2 La coloration ethnique des milieux convertis et biculturels

La composition ethnoculturelle du monde converti et biculturel a été détaillée précédemment (voir 4.9, page 528). À l'image de la réalité ethnique montréalaise, deux convertis sur trois sont d'origine française. Cette nette prédominance, assez naturelle, n'est cependant qu'un ordre de grandeur car les convertis qui ont décliné d'autres origines (italienne, grecque, britannique, haïtienne, etc.) peuvent aussi avoir un parent d'origine française. Le dénombrement ethnique précis est difficile étant donné le plus grand nombre de familles biculturelles que l'on trouve en milieu urbain. C'est sans compter le fait qu'une bonne partie de ces derniers convertis sont passés par l'école française.

Bien que commode, le terme « convertis » n'est qu'un raccourci pour parler de ce que l'on devrait plus désigner, avec plus de justesse, comme le « milieu converti ». Certes ce dernier comprend-il des convertis à proprement parler — ces personnes qui ont prononcé la *chahada*, ou profession de foi, à l'âge de la majorité religieuse — mais implique aussi les enfants des convertis — qui sont, à vrai dire, *nés dans l'islam* —

ainsi que les enfants musulmans nés dans une famille interreligieuse. Au sens strict, le nombre de convertis oscille entre 3 000 et 4 000.

À partir de considérations démographiques et ethniques, on peut schématiser la composition culturelle du milieu converti, plus complexe que prévu, de la façon suivante :

1) **Les convertis à proprement parler :**
   a. Présence massive de Québécois d'origine française.
   b. Apports de convertis d'origine britannique.
   c. Sensibles apports de convertis ayant d'autres origines euraméricaines.
   d. Sensibles apports d'Amérafricains (Antillais et Nord-Américains).

2) **Les enfants issus de couples convertis;**

3) **Les enfants issus de couples mixtes :**
   a. de couples *interethniques* : un des parents est un Québécois d'origine euraméricaine et converti, l'autre étant musulman de naissance.
   b. de couples *interreligieux* : un des parents est Québécois d'origine euraméricaine et non musulman, l'autre étant né musulman.

Grosso modo, on peut établir que sur 24 320 musulmans québécois nés au Canada, le tiers d'entre eux sont issus du « milieu converti ». Les jeunes biculturels, qui passent souvent inaperçus dans le paysage social montréalais, et dont certains ont déjà atteint le milieu de la vingtaine, sont les grands oubliés de la thématique de la conversion.

6.3 L'âge et le sexe des convertis[925]

Contre toute attente, chez les Québécois d'origine française, on remarque que l'adhésion à la foi musulmane est un peu plus élevée chez les hommes (53 %)[926] que chez les femmes. Ceci va à l'encontre de cette idée généralisée, notamment dans les milieux musulmans, à l'effet que les femmes converties sont *beaucoup plus* nombreuses que les hommes (voir tableau 1).

Tableau 1
Musulmans d'origine ethnique française
(2001)

Âges	Femmes			Hommes		
	Origines ethniques			Origines ethniques		
	uniques	multiples	Total	uniques	multiples	Total
0-14 ans	120	465	585	175	505	680
15-24 ans	60	170	230	30	205	235
25-44 ans	150	295	445	85	310	395
45-64 ans	15	65	80	70	85	155
65 ans et plus	5	0	5	40	5	45
Total	**350**	**995**	**1 345**	**400**	**1 110**	**1 510**

Source: Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

[925] Puisque nous nous intéressons aux convertis euraméricains, il importe de voir que le segment des origines ethniques *multiples* (voir tableaux 1 et 2, p. 603 et 607) mêle convertis occidentaux et gens nés dans des familles biculturelles où l'un des parents est euraméricain et l'autre Africain ou Asiatique, ces derniers n'étant pas, à proprement parler, des convertis. Par ailleurs, se faufilent dans le dernier groupe des individus qui ne sont même pas biculturels tels certains descendants d'immigrés algériens nés en France. S'identifiant comme « Algériens-Français », ils ont décliné une origine ethnique (« Algérien ») tout en se référant à leur pays de naissance (« Français »). Ainsi, puisqu'il est impossible de distinguer les convertis des biculturels dans ces chiffres, on ne peut dénombrer précisément les convertis musulmans. Dans ce chapitre, sauf exception explicite, nous ferons référence au seul segment « origine unique » afin de s'assurer que le profil sociodémographique analysé s'applique bien à la réalité des seuls convertis.

[926] Plus précisément, 53,3 % chez les gens qui déclinent *uniquement* des origines françaises et 52,9 % chez ceux qui déclarent des origines françaises avec d'autres origines ethniques.

Cette impression n'est cependant pas dépourvue de fondement si l'on s'attarde aux jeunes femmes adultes d'origine française *unique* car ces dernières dominent nettement dans les tranches d'âge des 15 à 24 ans et des 25 à 44 ans où elles représentent près des deux tiers des gens concernés (voir la figure 1, page suivante)[927]. En outre, 43 % des femmes sont concentrées dans le seul dernier groupe d'âge, ce qui n'est le cas que de 21 % des hommes. À l'opposé, les hommes sont mieux répartis à travers toutes les tranches d'âge.

Chose plus étonnante encore, la figure révèle que la proportion femmes-hommes s'inverse chez les plus de 44 ans. Tout cela fait en sorte que, au total, les femmes et les hommes d'âge adulte s'équilibrent en nombre[928].

En attendant que cet équilibre relatif entre les sexes soit confirmé par des enquêtes statistiques plus fines[929], il est intéressant de constater que cette tendance mise au jour par les méthodes quantitatives va à l'encontre de l'impression contraire qui est d'autant plus généralisée qu'elle est partagée par la plupart des converti-e-s. Pour l'heure, que l'on considère le seul segment des gens d'origine française unique ou

---

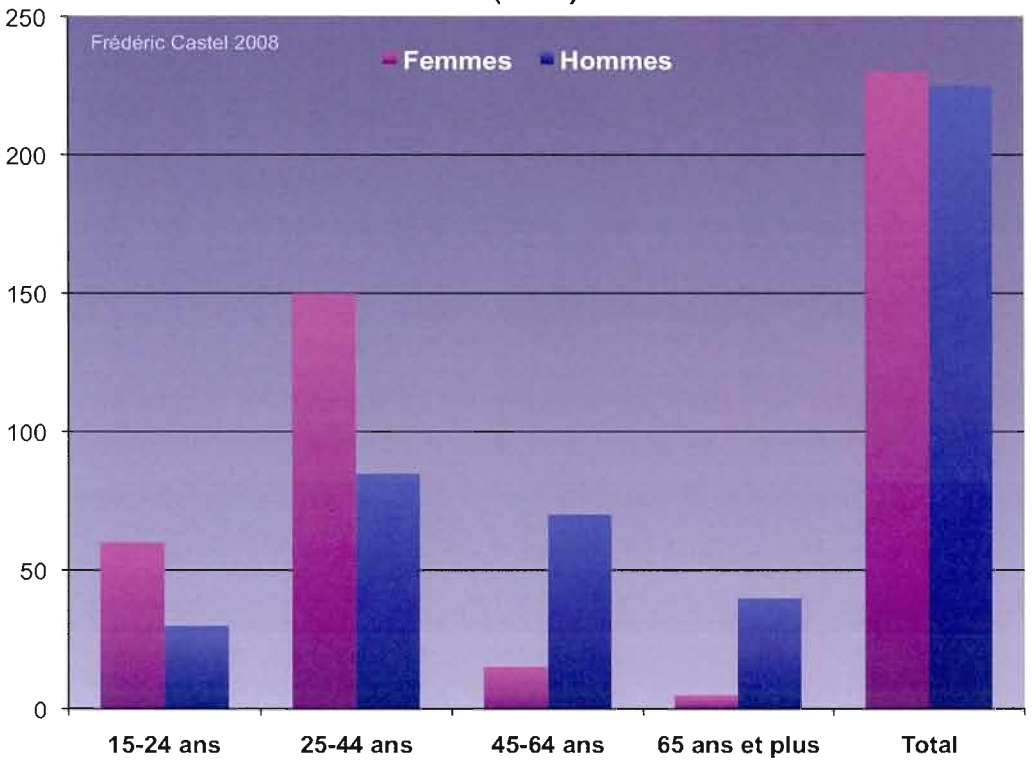
[927] Le segment des origines ethniques multiples comprend des personnes biculturelles « métissées » dont l'un des parents serait, par exemple, d'origine arabe et l'autre, d'origine française. Ces personnes biculturelles ne sont donc pas à proprement parler des converties puisqu'elles n'ont pas fait l'acte de conversion (ces personnes peuvent avoir un parent converti, mais pas forcément). En outre, le même segment comprend assurément des gens qui déclinent une double identité nationale sans qu'il n'y ait conversion ni métissage comme par exemple ces enfants d'immigrants musulmans nés en France et qui peuvent s'identifier comme « Français et Algérien ».

[928] Nous relevons, en effet, que les convertis de plus de 35 ans que nous avons rencontrés sur le terrain sont souvent des hommes. Cette observation est toutefois trop limitée pour être considérée dans l'analyse. Le groupe des moins de 15 ans, dans lequel les garçons sont de toute façon majoritaires, a été retranché de la figure 1, axée sur les véritables *convertis*, étant donné que ce n'est pas dans l'enfance que l'on se convertit. Les premiers concernés sont des enfants de convertis ou des biculturels. Dans la figure, le *total* ne comprend donc pas la tranche d'âge en question.
Afin d'éviter un maximum de biais statistique, la figure 1 est basée sur les musulmans qui se sont déclarés uniquement d'origine française. Par contre, les figures 2 et 3, de facture comparative, incluent les origines multiples sans quoi le nombre de musulmans d'origine anglaise aurait été trop petit. Ce dernier choix méthodologique n'affecte pas la tendance mise en lumière dans lesdites figures.

[929] Des calculs basés sur des microdonnées puisées à même un plus grand nombre de variables sont en cours.

que l'on tienne compte du segment des gens aux origines multiples, les chiffres du tableau 1 (voir page 603) indiquent que les hommes sont majoritaires dans tous les chiffres totaux, tous segments, tous âges confondus, à l'exception de la tranche des 25-44 ans.

Figure 1
Musulmanes et musulmans d'origine française unique de 15 ans et plus (2001)



Source: Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.
Note : Au contraire du tableau 1 (page 603), cette figure présente les données des musulmans d'origine ethnique française *unique* et de plus de 15 ans (voir note de bas de page n° 925).

On doit reconnaître que les reportages médiatiques se sont plus souvent qu'autrement intéressés aux conversions féminines. Le fait que ces dernières soient plus « présentes » que les hommes lors des activités publiques musulmanes a certainement son influence. Cette « visibilité » est certes aidée par le port du foulard, répandu dans

le milieu converti, mais relève surtout de la simple démographie car lesdites activités mobilisent plus facilement les individus qui sont dans la vingtaine et la trentaine, justement dans la tranche d'âge dans laquelle dominent franchement les femmes parmi les convertis. Il est aussi vrai que, sur le terrain, les hommes sont plus susceptibles de passer inaperçus étant donné qu'ils ne portent pas de signe distinctif — la barbe relevant davantage de la coutume — et qu'ils font moins bloc du fait qu'ils se dispersent davantage dans les différents groupes d'âge comme nous l'avons vu. Ce ne sera pas la première fois que, comme pour tant de choses qui touchent l'islam, nous aurons été victimes du jeu trouble des images, qu'elles soient télévisées ou qu'elles naissent spontanément de l'observation. Ce biais est d'autant plus humain que les musulmans eux-mêmes partagent, sur cette question, les mêmes impressions. Voilà qui devrait rendre la critique plus indulgente face aux quelques clichés médiatiques qui découlent naturellement de la *seule* observation.

Quoi qu'il en soit, les chiffres font voir que les hommes sont plus susceptibles de se convertir à tout âge, y compris avancé, alors que les femmes sont plus enclines à faire de même pendant leur jeune âge, en l'occurrence la vingtaine. Or, c'est justement l'âge où elles socialisent le plus avec des jeunes hommes musulmans — sans toutefois réduire les conversions féminines à ce seul élément. Il s'agit sans doute d'un phénomène de cohorte.

Curieusement, il n'existe pas de semblable dimorphisme entre les femmes et les hommes chez les convertis d'origine unique anglaise (voir tableau 2, page suivante), ce qui donne à penser que les couples interreligieux dont l'un des conjoints est musulman ont plus fréquemment émergé en milieu francophone.

Évidemment, le caractère massif de l'immigration arabe francophone des années 1990, majoritairement masculine, crée un plus grand nombre d'occasions de rencontres. Hormis cette contingence démographique, il est permis de penser que les rencontres sont facilitées du fait que, selon certaines appréciations, « les immigrants

maghrébins présentent généralement un profil culturel moins traditionaliste que leurs coreligionnaires des autres pays musulmans, rendant plus facile à concevoir la réussite du couple mixte »[930].

Tableau 2
Musulmans d'origine ethnique unique anglaise (2001)

Âges	Femmes			Hommes		
	Origines ethniques			Origines ethniques		
	uniques	multiples	Total	uniques	multiples	Total
0-14 ans	10	130	140	20	105	125
15-24 ans	10	35	45	10	75	85
25-44 ans	35	70	105	40	100	140
45-64 ans	0	10	10	0	60	60
65 ans et plus	0	0	0	0	0	0
Total	**55**	**245**	**300**	**70**	**340**	**410**

Source: Statistique Canada, 2001, tableau 97F0010XCB2001040.

6.4 Les unions interethniques et interreligieuses

Dans la foulée de toutes les possibilités de rencontres, des couples interculturels se forment, ce qui pourra mener à la conversion de l'un des conjoints à l'islam. Les conversions peuvent aussi aller dans le sens du christianisme[931]. Il ne faut pas oublier non plus les couples qui se préoccupent peu ou pas de religion. Pour fins d'analyse, au-delà de leurs différentes formes juridiques (union libre, mariage), les unions interculturelles où l'appartenance musulmane est présente seront divisées en deux catégories : les unions interethniques et les unions interreligieuses.

[930] Annie Talbot, « L'amour biculturel » dans Marie-Ève Martel (dir.), *op. cit.*, p. 170-175. Voir note n° 887.

[931] Les Arabes, les Moyen-Orientaux et les Sud-Asiatiques convertis à l'une ou l'autre des Églises chrétiennes ne sont pas moins de 2 000. Certains se sont convertis dans les pays d'origine.

6.4.1 Les unions interreligieuses, une réalité peu connue

Les couples interreligieux mariés dont l'un des conjoints est de religion musulmane se comptent en milliers. La majorité des 1 500 hommes musulmans vivant en union libre — en moyenne, plus jeunes que ceux qui sont mariés — ont une conjointe qui n'est pas musulmane. Ainsi y a-t-il beaucoup plus de femmes que d'hommes issus de la société d'accueil qui épousent des gens de religion musulmane. Bien entendu, d'aucuns verront dans cette tendance le fait que les hommes et non les femmes puissent épouser une personne de religion chrétienne ou juive[932], mais, en même temps, il est un fait bien terre-à-terre qui s'impose de soi-même : la population célibataire musulmane de plus de 15 ans se compose de 17 000 hommes et de seulement 9 000 femmes.

Bien que le désir puisse être là, normalement les hommes de confession musulmane n'insistent pas pour que leur conjointe se convertisse. Selon les principes éthiques islamiques, ils n'ont d'ailleurs pas le droit de le faire. Les hommes qui tiennent absolument à avoir une conjointe musulmane vont d'ordinaire éviter ce type de relation. Les autres considèrent qu'ils ont des croyances assez solides pour pouvoir composer sans crainte avec l'altérité religieuse, fût-elle dans leur vie de couple.

---

[932] Selon le texte coranique (5 :5), les hommes peuvent épouser des musulmanes ou des femmes issues des « gens du Livre » (chrétiens et juifs), mais non des païennes idolâtres (« associatrices », « mécréantes ») (2 :221, 24 :3, 60 :10). Cette dernière injonction est la même pour les femmes sans que soient mentionnés les « gens du Livre ». Les oulémas sont pratiquement unanimes pour dire que les « gens du Livre » sont interdits aux musulmanes. Certains intellectuels laïques sont d'avis que cette interprétation est datée et androcentrique. C'est le cas du théologien Ghaleb Bencheikh, frère de Soheib, l'ancien grand mufti de la mosquée de Marseille. Celui-ci considère que le « statut ontologique » des femmes, tel que stipulé dans le Coran, est égal à celui des hommes — et que c'est celui-ci qu'il faut mettre de l'avant de nos jours. Les dissymétries du « statut juridique » des femmes et des hommes dans la tradition musulmane sont contingentes car elles découlent du contexte socioculturel prévalant au temps du Prophète. Selon lui, l'interprétation des textes selon laquelle une musulmane ne peut épouser un chrétien ou un juif trouve sa source dans le fait qu'elle s'est élaborée dans un contexte culturel patrilinéaire et virilocal. La tradition religieuse se transmettant par les hommes, il était compris que les femmes musulmanes, évoluant en milieu non musulman, risquaient de voir compromis l'exercice de leur religion. Voir Karima Goulamine, « L'islam et le statut de la femme. Entretien avec Ghaleb Bencheikh », *L'Humanité*, 12 novembre

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que maints musulmans sont faiblement pratiquants[933]. Peu importe les situations et les modèles, au risque de faire cliché, le sentiment amoureux aide souvent à transcender les limites et les appréhensions engendrées de l'extérieur.

6.4.2 La démarche spirituelle en engrenage

C'est dire que les épouses qui se convertissent le font d'elles-mêmes, par conviction intime, sinon par osmose pourrait-on dire. Dans le premier cas, le conjoint non musulman, déjà intéressé ou interpellé par l'islam, se convertit au bout d'une démarche intérieure entamée depuis un bon moment. Dans la deuxième situation, le conjoint non musulman, qui n'est pas au départ nécessairement intéressé par la religion, après s'être familiarisé avec les croyances et les pratiques de son partenaire, en vient à y adhérer au bout d'un certain temps[934].

Le fait qu'une native du Québec adhère à la religion d'un musulman issu de l'immigration suscite son lot d'idées préconçues sur l'« influence » du conjoint que l'on imagine invariablement comme un fervent pratiquant. À côté de ce genre de modèle, on doit évoquer le processus plus nuancé de ce que nous pourrions appeler la « démarche spirituelle en engrenage ».

Selon l'observation de Geneviève Lepage de *l'Association musulmane québécoise* et rompue à ce type de témoignages expérientiels, le long processus dont il est question implique le plus souvent une femme non musulmane qui partage sa vie avec un conjoint musulman faiblement pratiquant. Celle-ci, intriguée par la religion d'appartenance du conjoint, le taraude de questions, ce qui pousse accidentellement

---

2004. L'auteur n'a pas ici à poser de « bonne » lecture des textes, mais à rendre compte des débats et de la réflexion qui émergent en certains milieux de la migraspora musulmane en Occident.

[933] Voir « La frange des pratiquants assidus », section 5.3, page 553.

[934] Le cas de Carmen Chouinard, connue dans le monde converti, est significatif à cet effet : celle-ci a adhéré à la religion de son conjoint d'origine libanaise après quinze ans de vie commune.

ce dernier, qui veut répondre au mieux aux questions, à redécouvrir sa propre religion. Il arrive que les découvertes du conjoint nourrissent davantage l'intérêt de la femme au point où elle en vient à désirer se convertir, ce qui se produit en même temps que le conjoint se remet à la pratique. Selon une autre variante, la femme confronte son conjoint à partir du moment où elle se rend compte que ce dernier n'applique pas les principes éthiques qu'il dit suivre. Appréciant lesdits principes, celle-ci se convertit et, après en avoir appris davantage, devient le moteur du couple stimulant ainsi la ferveur et la pratique religieuse du conjoint. Il s'agit d'un type de démarche spirituelle ponctué de découvertes d'autant plus stimulantes qu'elles sont synchrones, chacun étant susceptible d'entraîner/stimuler l'autre à la manière de deux roues d'engrenage.

6.4.3 Les unions dont l'un des conjoints est converti

On aura remarqué qu'au contraire du modèle bouddhiste où les femmes bouddhistes s'unissent en plus grand nombre que les hommes à des membres de la société d'accueil (voir partie III, 6.4, page 334), c'est l'inverse qui se produit chez les musulmans où les hommes sont plus nombreux que les femmes à trouver une conjointe ou un conjoint parmi les natifs du Québec. Les facteurs qui conduisent les membres de la société d'accueil à s'unir à des hommes ou à des femmes issus de l'immigration ne peuvent évidemment pas se réduire aux seules contingences démographiques et religieuses. Diverses hypothèses examinant les facteurs culturels, sociaux et psychologiques doivent être considérées, mais il importe de commencer par prendre en compte le fait que l'émergence de couples interreligieux dont l'un des conjoints est musulman ou bouddhiste ne survient pas au même moment de l'histoire de l'immigration musulmane ou bouddhiste (voir les sections 6.5, page 335 et 612).

6.4.4 Les unions interreligieuses œcuméniques

Tel que le démontrent sans équivoque les chiffres sur les ménages, la grande majorité des femmes qui vivent en *union libre* avec un musulman ne se sont pas converties puisque, effectivement, sept conjointes sur dix ne sont pas musulmanes (480 sur 1 570). Aussi, nonobstant les femmes converties mariées à des musulmans, on peut dire que près 13 % des *épouses* de musulmans ne sont pas musulmanes (2 725 non musulmanes sur 21 520 épouses). La dichotomie n'indique pas forcément un changement d'attitude, mais tient d'abord au fait que beaucoup d'hommes musulmans immigrent en étant déjà mariés. Par ailleurs, en dépit des limites imposées par la tradition islamique, on note que 5% des musulmanes ont un époux non musulman et que 35% de celles qui vivent en union libre connaissent une situation analogue. Au-delà des implications religieuses, il faut voir qu'il y a beaucoup moins de célibataires parmi les femmes musulmanes immigrantes que parmi les hommes. Cela dit, ces situations impliquent trop de variables d'ordre sociodémographique pour que l'on puisse se livrer à davantage d'analyses qui relèveraient davantage des problématiques familiales[935]. Pour l'heure, nous nous n'évoquons ces chiffres que dans le but d'éclairer la réalité des unions exogames des femmes et des hommes de religion musulmane.

Le mariage entre des conjoints de religions différentes, en l'occurrence chrétienne et musulmane, n'est pas un phénomène nouveau. Dans le milieu œcuménique québécois[936], on distingue les « couples mixtes » — dans lesquels les appartenances confessionnelles ou la vie religieuse jouent un faible rôle — et les « couples œcuméniques » où les deux conjoints demeurent actifs et engagés dans leurs religions

---

[935] L'examen des microdonnées sur les ménages est toujours en cours. Nous remercions Peter Beyer pour sa contribution aux quelques données qui nous faisaient défaut.

[936] À ne pas confondre avec notre propre nomenclature présentée à la page 602. Le « couple œcuménique » dont il est question ici serait rangé en 3b de ladite nomenclature.

respectives[937]. Dans le monde œcuménique, ce type d'union est commenté depuis vingt-cinq à trente ans. Un des premiers mariages documentés est celui qui unit, en 1982, Hélène Burham, Québécoise de confession catholique et Rezza Bella, immigrant iranien de confession musulmane chiite. Le mariage a d'ailleurs été célébré à l'église et à la mosquée. Ce type de mariage suppose certes de relever quelques défis notamment parce que l'entourage peut être porté à le voir comme problématique voire menaçant.

Selon l'expérience de Mme Burham, la réussite d'une telle union est possible quand la tradition religieuse de l'autre est vue « comme un enrichissement, non comme quelque chose qui va brimer sa liberté ». En outre, cette richesse « doit être bien comprise et expliquée à la descendance que sont les enfants ». Hormis le respect, « l'humilité est de rigueur »[938].

6.5 Les enfants musulmans d'origine française ou anglaise[939]

Les dynamiques sociodémographiques des foyers interethniques (partageant la même religion musulmane) ou interreligieux (dont l'un des conjoints est musulman) présentent quelques différences avec les variantes où l'un des conjoints est bouddhiste. Dans les couples où l'un des conjoints est un musulman issu de l'immigration, celui-ci est plus souvent qu'autrement un immigrant comme tel, voire un étudiant étranger en séjour, mais rarement un enfant d'immigrants. Dans les couples où l'un des partenaires est un bouddhiste issu de l'immigration, celui-ci est

---

[937] Guy Lessonini, « Le mariage mixte peut-il devenir œcuménique et durable? », *La revue Sainte-Anne*, juillet-août, 1986, p. 309-310; Voir aussi Hélène Burham, « Mariage en disparité de culte », *Œcuménisme*, n° 131, septembre 1998, p. 7-9.

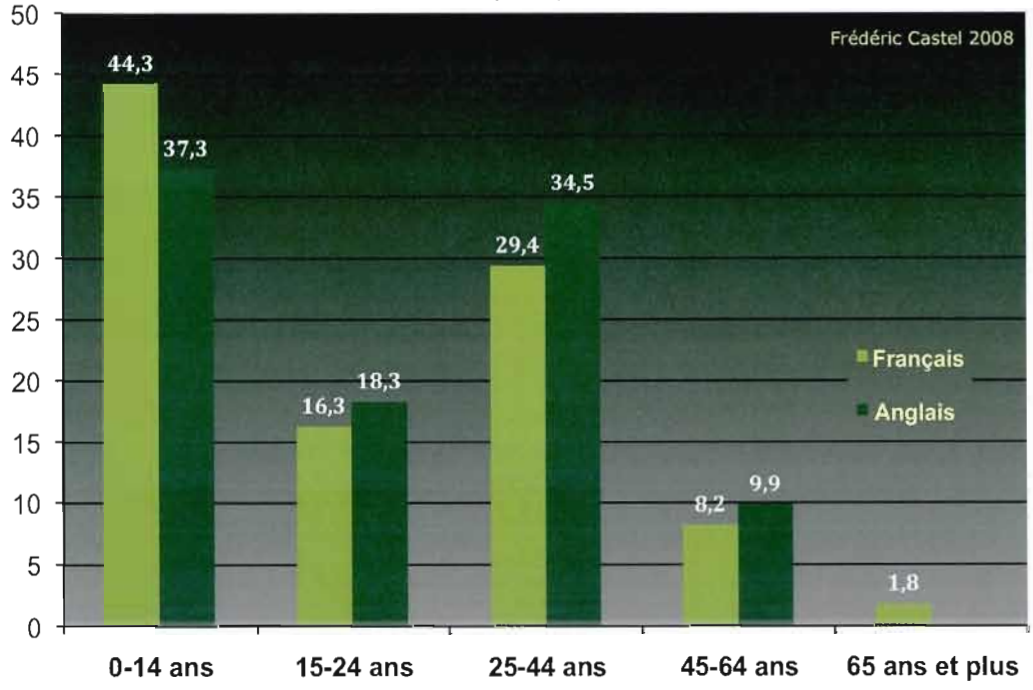
[938] Guy Lessonini, *loc. cit.*, voir note précédente.

[939] Bien que le segment « origines ethniques multiples » (voir tableaux 1 et 2, pages 603 et 607) cause vraisemblablement des distorsions (surtout chez les 25 à 44 ans), les chiffres de cette section précise comme dans les figures 2 et 3 feront exceptionnellement référence à la totalité des « origines ethniques » (« uniques » et « multiples »). Autrement un trop grand nombre d'enfants biculturels aurait été écartés.

plus souvent un enfant d'immigrants — ceux-ci étant arrivés dans les années 1975-1985 — né au pays ou ayant immigré dans l'enfance.

Parmi les musulmans d'origine française, les enfants de moins de 15 ans représentent 44,3 % de ce groupe, ce qui est élevé à comparer aux musulmans d'origine anglaise chez qui la part de cette tranche d'âge s'abaisse à 37,3 %. Comme la proportion d'adolescents et de gens d'âge mûr est plus élevée chez les musulmans d'origine anglaise (voir figure 2), ceci indique que les couples dont au moins un des partenaires est un musulman d'origine anglaise sont, en moyenne, plus âgés que la combinaison d'origine française.

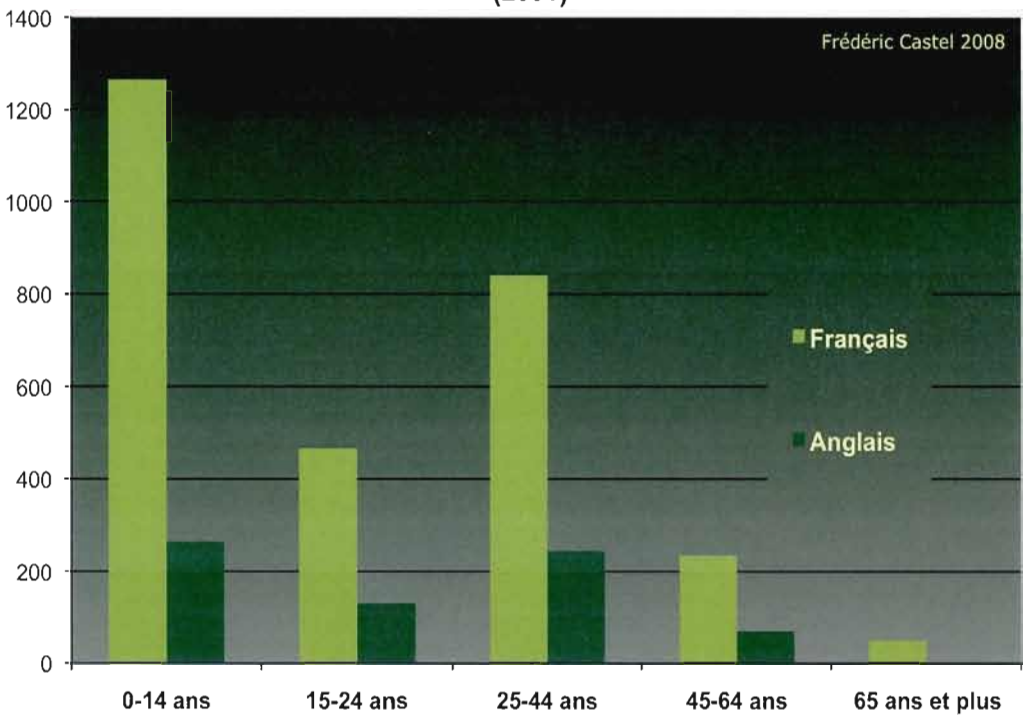
Figure 2
Distribution en pourcentages des musulmans d'origines ethniques (uniques et multiples) française et anglaise (2001)



C'est dire que le métissage et les conversions se sont globalement produits un peu plus récemment chez les francophones que chez les anglophones, toutes proportions

gardées. Sans doute est-ce l'effet de la socialisation plus fréquente et plus soutenue avec les musulmans francophones (arabes et africains), arrivés plus récemment, que les musulmans anglophones (sud-asiatiques). En conséquence de ce mouvement, on note chez les musulmans d'origine française et anglaise l'émergence d'un nombre important d'enfants de moins de 15 ans aux origines dites « multiples » (voir tableaux 1 et 2, pages 603 et 607) même si le métissage culturel n'a pas forcément d'incidence interreligieuse[940]. On relève en même temps que ce mouvement a acquis, au fil du temps, une plus grande ampleur chez les francophones (voir figure 3).

Figure 3
Nombre de musulmans d'origines ethniques (uniques et multiples) françaises et anglaises (2001)



[940] On ne doit pas oublier les cas où les deux conjoints sont peu ou pas pratiquants; les couples dans lesquels on garde chacun pour soi ses propres convictions religieuses sans que cela n'entraîne de débat dans la famille ou encore ces familles où les enfants « choisiront » leur religion quand ils seront en âge de le faire. Tous ces enfants ne sont pas métis car les enfants d'immigrants ajoutent souvent « Canadien » à leur origine ethnique.

6.6 La synergie entre les convertis et les immigrés dans les lieux de culte

Naturellement, les nouveaux musulmans se dirigent vers les mosquées déjà mises sur pied par des immigrants. Bien souvent, les convertis s'arriment à la mosquée fréquentée par ceux-là qui leur ont fait connaître l'islam. D'aucuns vont simplement à la mosquée de quartier la plus près de leur domicile ou la plus près de leur lieu de travail, en particulier le vendredi midi, au moment du culte collectif. Par la suite, certains se redirigent vers une mosquée avec laquelle ils ont plus d'affinités. Comme les convertis se dispersent à travers quelques dizaines de mosquées de la région de Montréal, leur présence apparaît généralement réduite au sein d'une audience pluriethnique et en même temps souvent accoutumée et sympathique à ce type de présence. Ainsi se côtoient nouveaux musulmans et musulmans de naissance. Chez les plus actifs, la relation risque d'être plus étroite par l'entremise des *halaqat* (cercles de discussion autour des textes sacrés).

La plupart des convertis fréquentent les nombreuses mosquées sunnites (présentes dans une variété de quartiers), surtout celles qui sont à dominante arabe. Depuis l'an 2000, quelques convertis ont été attirés par le monde chiite duodécimain. La plupart de ces derniers gravitent autour du milieu libanais, les quelques autres fréquentant le milieu iranien. Au sein de quelques cercles soufis, notamment celui des Naqshbandis, la place des convertis, francophones et anglophones, est relativement importante.

Il est à noter qu'à partir de 2006 environ, les convertis francophones associés à des enfants d'immigrants nés au Québec ont contribué à introduire le français dans le prêche (à côté de l'arabe) dans certaines mosquées.

6.7 Le lien du français et les enfants de l'école de la Loi 101

À l'évidence, les relations interculturelles et la formation d'unions interreligieuses avec des francophones sont favorisées par l'*usage* du français — non la seule

connaissance — puisque plus des trois quarts des musulmans (97 % des Maghrébins) peuvent converser dans cette langue. Comme le français est déjà largement parlé par les parents d'origines arabes (mais pas seulement eux), son usage est encore plus répandu chez les jeunes d'âge scolaire. L'instauration de l'école de la Loi 101 a permis que les enfants de toutes origines se côtoient depuis le plus jeune âge.

6.8 Conclusion

Dans cette étude qui s'est attardée à la notion d'« ethnoreligieux », tout en distinguant bien les notions d'« ethnicité » et de « religion », nous avons vu que ces deux dimensions ne sont pas interchangeables au sein de l'équation ethnicité-religion. Côté religion, on trouve en effet des musulmans libanais et des musulmans penjâbis. Côté ethnique, on retrouve des Libanais musulmans et des Libanais chrétiens comme on trouve aussi des Penjâbis musulmans, sikhs ou hindous.

Étant donné que l'islam, comme la plupart des autres religions non chrétiennes, s'est enraciné au Québec par l'entremise de l'immigration, et que certains individus et petits groupes ont fait des demandes d'accommodement raisonnable sur la base de la religion, il était sans doute inévitable qu'un certain nombre de personnes aient l'impression que les valeurs québécoises n'aillent pas de pair avec l'islam posé comme une religion d'immigrants.

Or, chez les convertis à l'islam, l'équation ethnicité-religion se joue autrement que chez les immigrants, en particulier pour les Québécois d'origine française qui sont tout sauf des immigrants. On peut comprendre que certains convertis réagissent avec un brin d'agacement au fait que l'islam soit entendu comme une religion d'étrangers, par définition allogène, et donc condamnée à rester en porte-à-faux avec la culture

locale et occidentale[941]. C'est dans ce contexte que Geneviève Lepage, comparaissant devant la commission Bouchard-Taylor à l'automne 2007, a tenu à spécifier que « musulman n'est pas synonyme d'immigrant ! J'aime le Québec, je suis ici " chez nous", ma culture est québécoise et mes valeurs aussi islamiques que québécoises »[942]. Certes faudrait-il identifier lesdites valeurs — relatives par définition — pour savoir de quoi on parle, mais l'énoncé a le mérite de proposer une révision de certains *a priori*.

Évidemment, cela n'empêche pas qu'un processus de recomposition identitaire se mette en branle dès lors que le ou la converti-e doive départager ce qui lui apparaît comme proprement islamique, donc religieux, et ce qui relève de la culture arabe, donc de l'ethnicité[943]. La distinction n'est pas pour autant aisée car les nés-musulmans eux-mêmes ne font pas toujours la différence entre les deux dimensions. Par ailleurs, la recomposition identitaire prend une toute autre allure chez les couples mixtes et à plus forte raison leurs enfants.

Au sein de plusieurs associations religieuses, les convertis fraient dans un milieu ethniquement mixte, formé de « Québécois de souche » et de « musulmans de souche » pour reprendre deux expressions imagées qui font miroir. Cependant, dans le réseau des mosquées montréalaises, les convertis sont entourés d'une nette majorité d'immigrants. Cette position minoritaire est d'autant plus apparente que les convertis ont tendance à s'éparpiller à travers la ville, géographie oblige. Cela étant, la présence

---

[941] Le fait de porter des prénoms appartenant à la culture arabe chez les convertis, une coutume qui se voit de moins en moins il est vrai, conforte cette idée commune que la conversion à l'islam une rupture culturelle.

[942] Témoignage porté le 15 novembre 2007 dont copie du texte nous a été remis par son auteure.

[943] En 2004, à une époque où le Québec avait d'autres préoccupations, le converti Jean-Mathieu Potvin, dans l'esprit des idées réformistes, avait bien écrit un texte montrant que les principes humanistes de la foi musulmane n'entrent pas en contradiction avec la participation citoyenne, mais sans faire référence à l'identité québécoise. Voir « Musulmans et citoyens à part entière » dans *Vivre-ensemble*, vol. 12, n°. 42, été 2004, p. 15-19. Il s'agit peut-être d'un type de discours en émergence répondant au questionnement public. Il pourrait certes faire l'objet d'analyses, de contextualisation et de comparaisons (étant donné que la posture fondamentaliste est éludée), mais tel n'est pas notre propos ici.

sociale et cultuelle des convertis donne une occasion supplémentaire à la communauté musulmane — déjà forte d'acquis langagiers, culturels et professionnels — de s'arrimer à la société québécoise tout en court-circuitant les tentations de repli communautaire prôné par les quelques sirènes fondamentalistes ou éventuellement causé par le chômage.

Si l'action des convertis s'est déjà fait sentir dans le monde associatif, puis cultuel — le français ayant fait son apparition dans le prêche de certaines mosquées —, celle-ci s'est montrée fort utile, voire décisive, dans l'articulation d'un discours, toujours en cours d'élaboration et d'articulation, visant à signifier au grand public et aux instances politiques que l'on peut être à la fois musulman et Québécois. Et ce, même quand on est immigrant.

PARTIE V

MISES EN PERSPECTIVES

ET CONCLUSION

MISES EN PERSPECTIVES

ET CONCLUSION

1. Penser l'équation ethnoconfessionnelle

1.1 Circonscrire les groupes ethnoconfessionnels en dépit des traquenards

Pour mettre en lumière les différents aspects de la dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle et prendre la mesure de la multitude de groupes ethniques et confessionnels impliqués, il aura fallu passer par une bénédictine entreprise de critique et d'interprétation des macrodonnées de Statistique Canada accessibles au public ainsi que des microdonnées à grande diffusion. Le travail subséquent de déconstruction et de reconstruction de certaines séries de chiffres n'aurait pu se faire sans faire un examen des tenants et aboutissants qui se dégagent de toute opération quantitative. Bien que, dans le cadre de cette thèse, nous nous soyons attardé aux populations bouddhistes et musulmanes, nous avons aussi couvert l'ensemble du paysage ethnoconfessionnel québécois, ce qui donne une idée de l'étendue du champ de recherches.

Si elle n'est pas nécessairement des plus aisée, la tâche de circonscrire, en le quantifiant, un unique groupe ethnoreligieux engendre des difficultés limitées. C'est ce qui se produit dans le cas des études consacrées à un seul groupe. Tel n'est plus le cas lorsque l'on s'attaque à des centaines de groupes ethniques et confessionnels, car tout nombre que l'on retranche ici ou que l'on ajoute là affecte plusieurs autres groupes à la manière d'un gigantesque sudoku, de surcroît un sodoku à plusieurs étages étant donné qu'une demi-douzaine de variables sont impliquées dans les opérations de déconstruction-construction, en l'occurrence la religion, l'origine ethnique, le pays de naissance, la langue maternelle, l'état de minorité visible.

En même temps, et bien modestement, la présente étude se présente comme une invitation prospective à élargir l'esprit critique de tout utilisateur face aux données statistiques gouvernementales, qu'elles soient publiques ou proviennent de compilations spéciales, et à prendre conscience des divers biais, que ce soit dans la formulation des questions de recensement, les choix méthodologiques, la classification ou les croisements de variables opérés par Statistique Canada. Ceci engage aussi la façon avec laquelle les spécialistes entreprennent de circonscrire le réel socioculturel, mode qui peut être influencé par un simple tri arbitraire de variables[944]. Les grands jalons critiques ont été largement exposés dans la première partie de la présente étude, ce qu'il importe de voir c'est que le véritable enjeu derrière ces considérations n'est pas d'ordre méthodologique ou théorique : il est bien d'ordre sociologique car toute mauvaise construction statistique brouille nécessairement le juste portrait sociologique des groupes ethniques et religieux[945].

Enfin, bien que les commodités discursives nous y contraignent souvent, il faut remettre en question l'utilisation du terme « communauté » dans les titres des publications gouvernementales de façon à limiter le plus possible notre propension collective à percevoir les groupes en question comme des blocs monolithiques, souvent le premier pas vers les stéréotypes.

1.2 Le sens des identités statistiques

À travers cette étude, par de nombreux exemples, nous avons eu l'occasion de prendre acte des difficultés qu'il y a à saisir l'identité ethnique et religieuse des

---

[944] L'exclusion des Khmers de la « population cambodgienne », la notable présence d'Antillais dans la « population africaine » ou encore la confusion entre les deux groupes d'Églises dites orthodoxes sont quelques-uns des exemples les plus éloquents. C'est sans compter la construction de « communautés » dont le contenu est aussi douteux au plan théorique que vide de réalité sociale telles les communautés « noire », « asiatique occidentale » et autres du genre.

[945] Comme nous l'avons évoqué au cours de cette thèse, il y a des conséquences scientifiques à mêler les chrétiens et les musulmans, d'arrivée beaucoip plus récente, pour décrire la situation socioprofessionnelle des Libanais ou encore en mêlant, sans s'en rendre compte, des natifs des Caraïbes avec les natifs de l'Afrique pour cerner les réalités propres aux immigrants africains.

individus et des groupes. Si on ne peut pas contester l'idée que l'identité ethnique est à bien des égards relative, fluide et subjective, cela ne veut certainement pas dire qu'il faille nier cette identité pour se rabattre sur la seule identité citoyenne ou « nationale » (comme on le fait en France ou ailleurs). Il faut dire que, malgré les embûches méthodologiques et les zones d'ombres particulières, on est tout à fait capable de dégager des tendances et des formes nettes. Si, lors des recensements, plusieurs individus semblent exprimer quelques difficultés à s'identifier, cela ne veut pas nécessairement dire que la question posée n'est pas pertinente pour la personne interrogée. Cela risque d'être exactement le contraire car c'est justement parce que cette question est *significative* pour les premiers intéressés que certains ressentent quelque trouble. En réalité, plusieurs recensés sont soucieux de s'identifier clairement à leurs interlocuteurs. Pour ce faire, il faut parfois résoudre le paradoxe qu'il y a à choisir entre le terme le plus signifiant pour soi et celui qui risque d'être le plus susceptible d'être compris par l'interlocuteur.

Évidemment, s'ajoutent à ce phénomène toutes les formes de recoupement, de collision identitaires et de mixité qui s'articulent ou se repoussent en fonction des itinéraires individuels et des cheminements collectifs.

1.3 Des communautés ethnoreligieuses à l'équation ethnoconfessionnelle

On aura compris que les nombreux groupes ethniques étudiés dans les sections consacrées aux bouddhistes et aux musulmans répondent toutes au concept de « communautés ethnoreligieuses ». Une population ethnoreligieuse est circonscrite par l'intersection des dimensions ethnique et religieuse[946]. Les Libanais musulmans se présentent à l'intersection de l'identité ethnonationale « libanaise » et religieuse « musulmane ». Cette façon de concevoir se pose comme une équation, dynamique et structurante, lorsque, dans notre exemple, l'on considère que les Libanais ne sont

qu'une partie des Québécois qui revendiquent une identité musulmane et en même temps que seule une fraction des Libanais font partie de l'ensemble musulman. Et puisqu'une partie des Libanais sont chrétiens, on peut répéter le schème.

C'est dire que lorsqu'un groupe ethnique, habituellement pluriconfessionnel, s'implante au Québec, il modifie, plus ou moins grandement, la composition ethnique de plusieurs communautés de foi en même temps. L'arrivée de plusieurs groupes ethniques pluriconfessionnels engendre la reconfiguration ethnique et confessionnelle périodique et parallèle de plusieurs communautés de foi. Ainsi renflouées, les communautés de foi modifient à leur tour l'ensemble de l'échiquier ethnoconfessionnel québécois. C'est dire que l'implantation ou la massification des groupes ethniques engendrent une chaîne de modifications susceptibles de résonner dans plusieurs étages de l'édifice ethnoreligieux québécois.

Comme une multitude de groupes ethniques et confessionnels de tailles variées font partie du jeu, c'est dire la complexité de l'équation ethnoconfessionnelle qui prend l'allure d'un système ouvert. La dynamique de cette équation s'exprime donc constamment, partout, à diverses échelles (groupe ethnique, collectivité confessionnelle, ensemble du Québec). Compte tenu des apports réguliers de l'immigration, mais aussi, et peut-être surtout, de la popularité fluctuante des diverses confessions, on peut dire que l'équation ethnoconfessionnelle oscille constamment. Après avoir analysé dans le détail la fluctuation des affiliations religieuses de certains groupes ethniques, la composition ethnique des communautés bouddhiste et musulmane, ainsi que l'évolution de l'ensemble du paysage religieux québécois en regard de l'ethnicité et des confessions, on pourra dire que nous avons examiné l'équation ethnoconfessionnelle sous plusieurs angles et dynamiques.

---

[946] Dans le même ordre d'idées, une population ethnoconfessionnelle se délimite par l'intersection des dimensions ethnique et confessionnelle. Suivant l'exemple donné, on pourrait évoquer les Libanais chiites ou les Libanais druzes, etc.

Tout ça ne doit pas faire oublier qu'une autre dynamique est en même temps à l'œuvre : celle de la québécisation culturelle et citoyenne des membres qui constituent l'entièreté de l'édifice social québécois. Or, c'est cette autre dynamique insaisissable qui assure au tournoyant façonnement de l'ensemble du paysage ethnoreligieux québécois sa *cohésion*.

1.4 Le déficit de connaissances

À l'instar de toutes les sociétés occidentales qui connaissent la même situation, le regard que porte la société québécoise sur les communautés non chrétiennes émergentes se pose dans l'instantanéité. Ce regard est considérablement embrouillé par l'actualité mondiale — la plupart du temps sans lien avec la réalité locale —, le 11 septembre 2001 étant une sonnerie de réveil abrupte qui semble obscurcir davantage d'esprits qu'il en réveille. Dans ce contexte, le caractère subit de la *découverte* des « communautés » en présence, ressenties par d'aucuns comme allogènes, donne nécessairement prise à plusieurs conceptions fausses. Au Québec, l'absence de recul historique et sociologique de même que le déficit d'informations justes alimentent les confusions et les amalgames. Les membres des communautés visées (musulmane, juive, sikhe ou autre) n'échappent pas non plus à l'instantanéité du regard qu'ils portent sur la société québécoise, situation qui ne les affranchit pas non plus des interprétations injustes ou stéréotypées qu'ils peuvent porter. Le tout est de reconnaître notre collectif et urgent besoin d'informations justes et saines.

Comme toutes les collectivités minoritaires, surtout d'implantation récente, les communautés juive, musulmane et sikhe doivent être mieux connues pour ne pas dire découvertes. Au plan de la recherche, ceci appelle une gigantesque entreprise — ce n'est pas parce que l'on *parle* des minorités non chrétiennes dans les medias depuis quelques années que l'on a appris à les *connaître*. C'est pourquoi, devant la variété des domaines (sociologique, politique, économique, associatif, etc.), nous nous

sommes contenté de ne traiter ici que des dimensions ethnoculturelle et confessionnelle, l'étude de ces deux dimensions sous-entendant déjà des analyses d'ordre historique, démographique et géographique.

2. Façonnement et morphologie de la communauté musulmane québécoise

La présence musulmane n'est pas vraiment nouvelle au Québec puisque les premiers musulmans sont arrivés depuis maintenant un siècle et quart. Les trois premiers chapitres de la partie de cette thèse consacrée à l'Islam[947] ont montré que le façonnement multiethnique de la communauté est un processus qui aura été aussi long qu'extrêmement complexe tant les apports ethniques et confessionnels ont varié en intensité et en rythme d'une période à l'autre.

2.1 Phases migratoires et transformations ethnoculturelles

Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, la communauté musulmane, encore embryonnaire, était majoritairement d'origine arabe. La composition ethnique a commencé à se modifier tout de suite après la guerre, mais s'est diversifiée plus nettement au cours des années 1960, une fois la Loi canadienne sur l'immigration affranchie de ses éléments discriminatoires en regard de l'ethnicité ou autre. Dorénavant, la sélection des immigrants se base principalement sur les qualifications professionnelles auxquelles s'ajoutent d'autres considérations. En définitive, les changements législatifs ont ouvert l'immigration aux pays du tiers-monde instruit[948].

En 1961, quatre musulmans sur cinq étaient d'origine arabe. Dix ans plus tard, les Indo-Pakistanais sont devenus majoritaires au sein d'une communauté qui s'est, par ailleurs, sensiblement agrandie. À partir du milieu des années 1970, avec la Guerre du

---

[947] Il est bon de rappeler qu'en français, on a pris l'habitude de distinguer l'islam en tant que religion, avec un petit « i » et l'Islam avec un grand « I » pour désigner un ensemble d'individus d'une région donnée.

[948] Cette précision se doit d'être faite car l'imaginaire collectif associe le tiers-monde à un monde sous-éduqué, modèle qu'il faut nuancer, notamment en ce qui concerne les centres urbains.

Liban, l'exil des Indiens d'Afrique et le renversement du régime du Chah d'Iran, la communauté musulmane québécoise s'est accrue à un pas accéléré. Ceci ne devant pas faire oublier que la majorité des immigrants, parmi lesquels les diplômés universitaires et les professionnels sont nombreux, viennent pour des raisons économiques. Entre 1981 et 1991, la population musulmane est passée de 12 120 à 44 930. En 1991, plus de la moitié de ses membres étaient des Arabes parmi lesquels les Libanais étaient nombreux. En 2001, suivant l'essor de l'immigration du Maghreb, l'élément arabe se conforte au sein des 108 620 musulmans québécois. Tel est un des traits les plus saillants de l'Islam québécois. Cette évolution ne doit pas empêcher de voir que de nouveaux groupes ethniques s'ajoutent à mesure que les limites géographiques de l'immigration sont repoussées. Ainsi, l'ahurissante pluralité ethnique du monde musulman québécois déjoue toutes les idées simples : pas moins d'une centaine de groupes ethniques asiatiques et africains sont représentés. C'est sans compter les apports des membres d'une kyrielle de groupes ethniques occidentaux au sein du milieu converti.

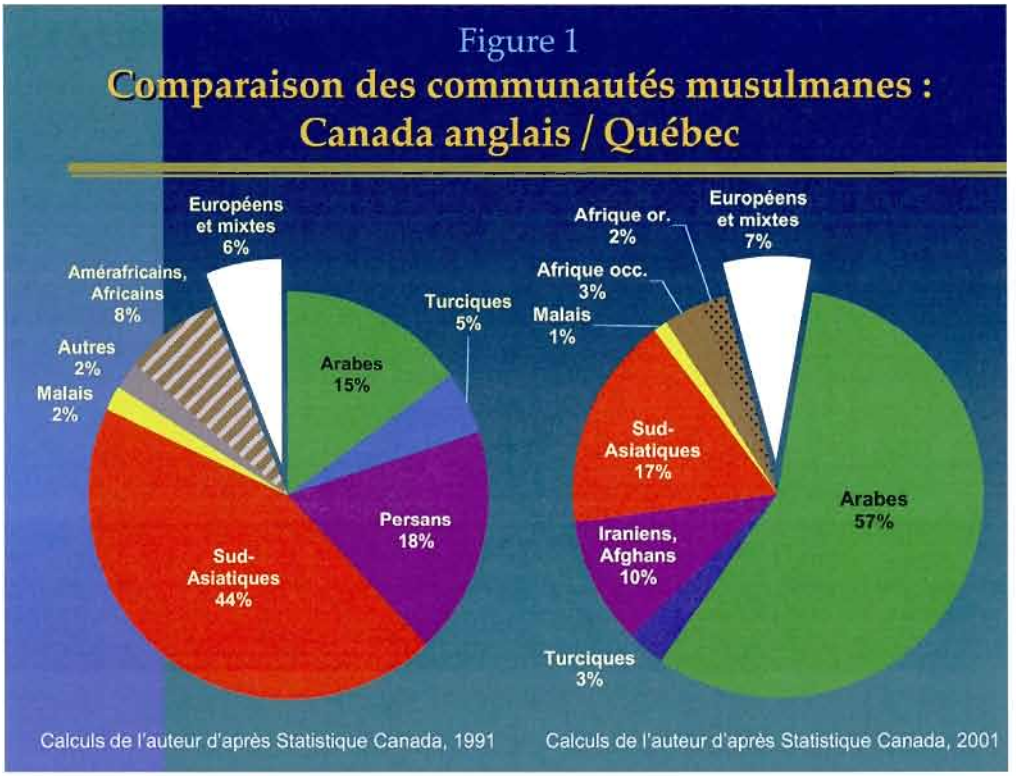
En quarante ans, l'Islam du Québec a connu des reconfigurations périodiques autant dans sa composition ethnique que confessionnelle, les fortes vagues migratoires modifiant le poids relatif des groupes en présence. Hormis les oscillations d'ordre confessionnel, ce façonnement a impliqué deux grandes dynamiques apparemment paradoxales : une variété ethnique qui n'a eu de cesse de s'élargir au fil des décennies, ainsi qu'une graduelle arabisation depuis deux décennies[949].

2.2 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Canada anglais

Le nombre de groupes ethniques mis à contribution dans l'Islam québécois est si grand qu'il faut regrouper, pour fins d'analyse, ces derniers en familles ethnolinguistiques. La composante arabo-berbère, qui domine à la hauteur de 57 %,

[949] À prendre au seul sens où les gens originaires du monde arabe prennent plus de poids au sein de l'Islam québécois.

est suivie d'assez loin par le bloc des groupes sud–asiatiques (17 %). Cette dominante arabe n'a peut-être rien pour étonner *a priori* tant il est coutumier d'associer la religion musulmane au monde arabe, mais le caractère particulier de la situation apparaît dès lors que l'on compare avec le modèle qui prévaut dans le Canada anglais où Arabes et Sud-Asiatiques représentent respectivement 15 % et 44 % de l'ensemble ethnique[950] (voir figure 1)[951].



Au sein de la palette de couleurs qui teintent la morphologie ethnique des communautés musulmanes canadiennes, les deux couleurs dominantes (Arabes et

[950] Nous avions calculé cette composition ethnique pour 1991, celle de 2001 n'a pas encore été faite, mais celle-ci devrait avoir peu bougé.

[951] À l'exception de la figure 1, toutes les autres figures du chapitre présentent des données pour l'année 2001 (ou proches de cette date, tout dépendant du moment où sont recensés ou sondés les effectifs religieux selon les pays).

Sud-Asiatiques) s'inversent selon que l'on est au Canada français[952] ou au Canada anglais[953]. Le contraste est plutôt saisissant.

Cet état de choses n'est guère difficile à expliquer : le Québec a attiré une large part d'immigrants francophones issus du monde arabe ou de l'Afrique noire alors que les Sud-Asiatiques et les Africains du Commonwealth se sont spontanément dirigés vers le Canada anglais[954].

2.3 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Europe

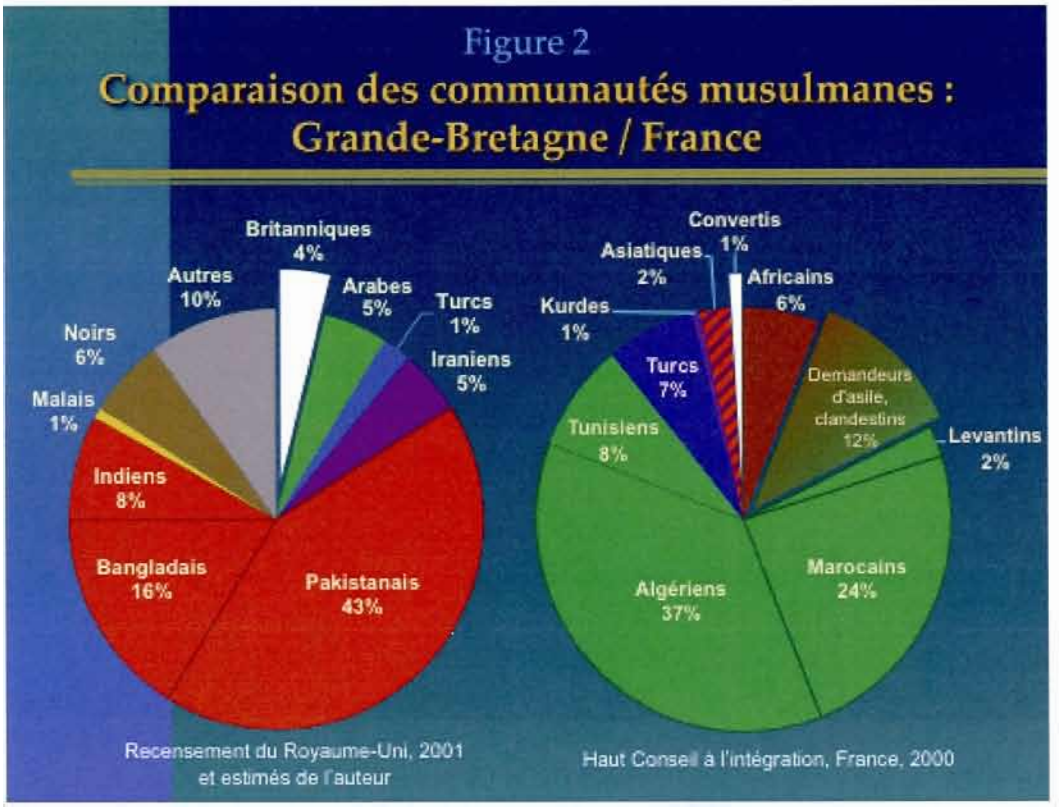
La disparité des profils ethnoculturels du Canada anglais et du Québec, où la connaissance des langues anglaise et française joue un rôle manifeste, porte à croire que les modèles ainsi mis au jour doivent s'apparenter avec ceux que l'on doit trouver dans deux pays européens avec lesquels le Canada a des liens privilégiés : la Grande-Bretagne et la France. La figure 2 (page suivante) montre, en effet, une réelle ressemblance entre le profil ethnoculturel de l'Islam de France et celui du Québec. De la même façon, la morphologie ethnoculturelle de la communauté musulmane de Grande-Bretagne présente une parenté avec celle qui prévaut au Canada anglais.

La configuration ethnique des modèles britannique et français est fortement tributaire de l'héritage colonial et post-colonial des deux anciennes métropoles, ce qui se laisse voir par le poids relatif des contingents arabes, sud-asiatiques et africains au sein des communautés musulmanes des deux sociétés.

---

[952] On retrouve des situations analogues dans les régions de Gatineau et de Moncton.

[953] En 2001, à l'échelle du Canada, 86 264 musulmans se déclarent d'origine ethnique arabe et 83 739 autres d'origine sud-asiatique. C'est qu'hors Québec, les Sud-Asiatiques l'emportent en nombre. Source: *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001* (recoupement de variables choisies par l'auteur).



Les ressemblances entre le modèle du Canada anglais et celui de la Grande-Bretagne ou entre le modèle du Québec et celui de la France ne tiennent pas uniquement aux aptitudes langagières des immigrants car elles mettent en lumière l'influence des réseaux de migrations internationales qui se sont tissés autour des deux anciennes métropoles coloniales. Ces réseaux se sont maintenant pleinement arrimés au Canada. On le voit encore plus clairement dans l'immigration africaine récente puisque les musulmans qui s'établissent en Ontario sont souvent Nigérians, Ghanéens ou Tanzaniens alors que ceux qui élisent domicile au Québec sont plutôt Sénégalais, Maliens ou Djiboutiens.

[954] Malgré son caractère anglophone, l'Islam du Canada anglais s'apparente peu à celui des Etats-Unis qui, pour sa part, est marqué par la place qu'occupent les convertis afro-américains (39 %), ce qui distingue fortement la communauté musulmane américaine des autres communautés d'Occident.

Précisons que la dominante arabe de France, qui s'élève à 72 % (si on ne tient pas compte des immigrants illégaux), est essentiellement maghrébine alors qu'au Québec, Maghrébins et Levantins sont chacun représentés dans des proportions comparables[955].

Si la morphologie de l'Islam du Québec ressemble beaucoup plus à celui de la France qu'à celui des provinces voisines, le Québec et le Canada anglais ont en commun de présenter une plus grande variété culturelle que ce que l'on peut retrouver en Europe où l'on est plus proche d'un modèle monolithique[956].

Comble de paradoxe, au-delà de l'ethnicité, le profil socioprofessionnel de la communauté musulmane québécoise, qui découle d'une immigration sélectionnée surtout en fonction de qualifications professionnelles, est proche de celui que l'on retrouve au sein des communautés musulmanes outre-outaouaises, élément qui distancie les communautés musulmanes du Canada de celles de l'Europe occidentale.

2.4 L'éventail confessionnel

Bien que la diversification ethnique soit parvenue à son faîte au recensement de 2001, presque tous les pays du monde musulman étant maintenant mis à contribution, la tendance de fond s'exprime dans la croissance soutenue de l'immigration du monde arabe méditerranéen. Or, cette tendance n'est pas sans modifier à son tour la répartition des branches confessionnelles. Quelques vagues migratoires anciennes ont favorisé l'islam chiite alors que le développement récent de l'immigration maghrébine pousse l'islam sunnite.

Entre 1991 et 2001, la proportion de sunnites passe de 70 % à 77 % environ. Il demeure que la part du sunnisme est encore en dessous de sa représentation à

---

[955] En France, le mince 1% de convertis représente tout de même 60 000 personnes.

[956] En Allemagne, 80 % des musulmans sont d'origine turque. En Suisse, près des deux tiers des musulmans sont originaires des Balkans.

l'échelle mondiale qui, selon les estimations, se situe entre 88 % et 90 % (voir figures 3 et 4, page 633). C'est dire en même temps que les 23 % de chiites québécois, toutes branches confondues, sont surreprésentés par rapport à la répartition mondiale. Au Québec, c'est la contribution des Libanais, des Iraniens, des Afghans et des Indo-Africains qui fait augmenter le pourcentage des chiites. Si le pourcentage de chiites est probablement supérieur ailleurs au Canada, celui-ci oscille entre 5 % et 10 % dans les autres communautés d'Europe à l'exception de quelques pays comme la Suède où la population iranienne est importante.

La composition ethnique et nationale conditionne donc au premier chef le poids relatif des diverses branches confessionnelles.

Cela étant, la division classique sunnites/chiites ne doit pas éluder le fait que les univers correspondants se ramifient sous diverses formes au Québec, qu'elles soient confessionnelles, idéologiques ou communautaires.

La famille chiite se subdivise en plusieurs groupes qui se réunissent dans les centres cultuels en fonction d'appartenances confessionnelles (chiites duodécimains, septimains, druzes, alevis) etc.) ou ethnocommunautaires (chiites duodécimains libanais, iraniens, irakiens). Incidemment, certains groupes confessionnels comme les ismaïlis nizârites et les druzes sont eux aussi surreprésentés au Québec à comparer à leur poids à l'échelle mondiale.

De son côté, l'univers sunnite ne connaît pas de semblables ramifications confessionnelles même si quelques-unes des nombreuses mosquées sont de facto ethnocommunautaires. Cet univers est cependant traversé, du moins parmi certaines couches de la population, par des mouvances politico-religieuses. Rien qui ne soit très manifeste à l'échelle des mosquées, le pluralisme étant généralement de mise parmi les fidèles.

Au fil du temps, le nombre de centres cultuels se dissémine dans la région de Montréal de sorte que certains groupes ethniques ont tendance à se faire plus nombreux, ou à se concentrer ici ou là. Parallèlement, les nouveaux centres cultuels chiites duodécimains desservent des audiences plus composites que celles des plus anciens. Ainsi, les modèles sunnites et chiites, originellement opposés, ont-ils donné naissance, à l'échelle de quelques mosquées, à des modèles mitoyens.

Tout cela témoigne d'une diversification confessionnelle qui se révèle infiniment plus grande qu'on aurait pu se l'imaginer avec ses multiples ramifications proprement confessionnelles (sunnites, chiites, soufis et autres) ou idéologiques (avec ses pôles traditionnel, fondamentaliste, réformiste ou autres), cette réalité étant totalement insoupçonnée du public, des medias comme de certains milieux savants non spécialisés. Et l'on ne parle même pas des taux de pratique religieuse extrêmement variés d'une sphère à l'autre de la population musulmane ni des déterminations socioprofessionnelles et politiques qui contribuent à complexifier la dynamique et la variété des postures citoyennes et autres.

2.5 Conclusion

À force de comparaisons, on comprend que les configurations ethniques et confessionnelles des communautés musulmanes qui ont émergé ici et là dans plusieurs sociétés occidentales ne peuvent pas faire autrement que de présenter autant de combinaisons différentes voire hétérogènes. D'emblée est balayée cette idée, plus ou moins consciente, à l'effet que les diverses communautés musulmanes sont le reflet de la *oumma* mondiale. Encore faut-il jauger les dissemblances, ce dont rendent compte les figures 3 et 4 (voir page suivante)[957].

---

[957] Les pourcentages des tartes de la figure 4 sont nos estimés basés sur notre lecture de diverses sources : Jean-Pierre Denis et Alain Frachon (dir.), *L'Atlas des religions*, Paris, La Vie/Le Monde (hors-série), 2008; David D. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, 2001; site www.adherents.com; Brigitte Dumortier, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires*, Paris, Autrement/La Vie, 2002; certains recensements nationaux (2000 et 2001); Michel Clévenot, *L'État des religions dans le monde*, La Découverte/Le Cerf/Boréal. 1987.

Figure 3
Morphologie confessionnelle et ethnique de l'islam au Québec

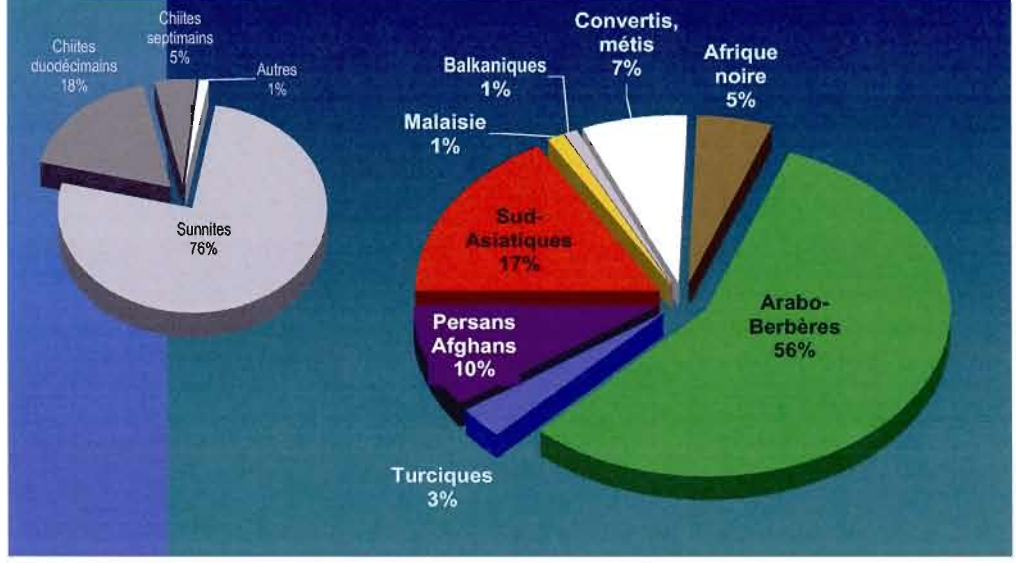
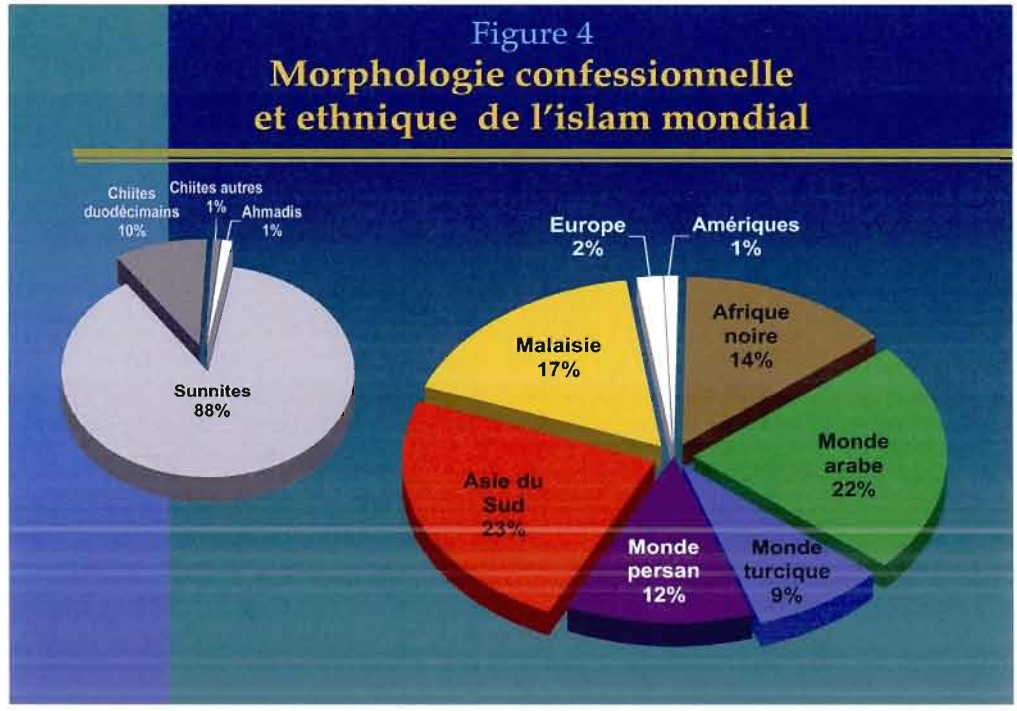


Figure 4
Morphologie confessionnelle et ethnique de l'islam mondial



Errata : Asie du Sud, lire :32%.

L'intérêt de cette dernière comparaison, c'est qu'elle fait ressortir le fait que l'émergence d'un milieu converti autochtone est sans doute ce qui distingue le plus l'Islam local (ou occidental) de l'Islam international[958]. Si l'association entre islam et Arabes est fréquente, la réalité est tout autre car seulement 22 % des musulmans du monde vivent dans les pays arabes. Ironiquement, le stéréotype en cause trouve une certaine légitimité au Québec étant donné la nette prédominance de la composante arabo-berbère. En raison de sa configuration ethnique particulière, l'Islam québécois donne au chiisme le double de l'espace qu'il occupe à l'échelle mondiale (23 % contre 11 % environ).

À l'échelle de l'Occident, nous avons précédemment vu que la composition ethnique de l'Islam québécois est plus proche de l'Islam de France que de celui du Canada anglais. Le Québec se pose comme l'historique porte d'entrée des musulmans arabes et africains, les Sud-Asiatiques étant naturellement portés à s'établir en Ontario ou en Colombie-Britannique, province donnant sur le Pacifique[959].

L'écart géographique et civilisationnel entre les nombreux pays d'émigration, la myriade de groupes ethniques impliqués, la diversité confessionnelle, le chevauchement des vagues migratoires, ont donné naissance à une « communauté » dont la pluralité n'est rien de moins qu'étourdissante. Au plan sociodémographique, il faut compter des immigrants de vieille date et des très récents, des résidents non permanents (personnes en attente de statut d'immigrant ou étudiants de passage). Cette dynamique annonce une relève de la garde arabe et maghrébine dans maintes institutions religieuses. Les réalités immigrantes font oublier qu'un nombre croissant de musulmans sont des natifs du Canada, qu'ils soient enfants d'immigrants ou convertis.

---

[958] À la figure 4, les musulmans vivant en Europe et dans les Amériques

[959] Dans cette province, les Sud-Asiatiques sont cinq fois plus nombreux que les Arabes. Source : Statistique Canada, tableau 97F0022XCB2001005.

L'emploi de l'expression « communauté musulmane » pose toujours problèmes dans la mesure où elle conduit insensiblement à croire que tous les musulmans vivent dans une bulle communautaire (pour ne pas dire qu'ils vivent en retrait de la société), qu'ils ont les mêmes pratiques et qu'ils partagent les mêmes postures sociétales ou les mêmes sensibilités. Or, les dimensions ethniques, confessionnelles et idéologiques suffisent à avancer l'idée qu'il existe plutôt, au Québec, *des* communautés musulmanes (au sens d'univers), les unes pouvant d'ailleurs n'avoir aucune relation avec les autres que ce soit par antinomie (confessions, idéologies), indifférence, difficulté à communiquer (langue) ou simplement ignorance[960]. C'est pourquoi nous avons évité dans la partie consacrée à l'Islam, l'emploi du terme « communauté ».

Dans le cadre d'une analyse à l'échelle québécoise, les musulmans ont été considérés comme un ensemble non monolithique constitué d'individus autonomes — ce qu'on oublie régulièrement — et de sous-groupes faisant intégralement partie de la société québécoise. Cependant, à l'échelle des comparaisons nationales et internationales, l'emploi du terme « communauté » est plus aisé[961], c'est pourquoi la présente section fait exception. Il n'y a donc pas de contradiction dans la présentation.

3. Façonnement et morphologie de la communauté bouddhiste québécoise

À l'instar de son homologue musulman, le bouddhisme québécois est caractérisé par une histoire tout aussi longue, une croissance démographique qui a pris son envol à partir de 1975, ainsi que par une grande diversité ethnique et confessionnelle. *A priori*, rien de tout cela n'indique que la communauté bouddhiste québécoise se distingue de quelque manière des autres communautés de l'Amérique du Nord ou

---

[960] Les groupes ethniques s'implantent dans des quartiers différents de Montréal et de sa banlieue. Innombrables sont les musulmans d'un groupe ethnique donné à n'avoir « aucune idée » à savoir si telle ou telle autre ethnie est représentée à Montréal et encore moins dans quelles proportions. Les espaces associatifs où se retrouvent, assis à une même table, sunnites et chiites sont toujours très rares hormis quelques initiatives individuelles. Et l'on n'est même pas entré dans le domaine des collectifs d'ordre sociopolitique.

d'Europe. La communauté bouddhiste qui a émergé au Québec n'est-elle rien d'autre qu'une variante locale d'un *melting-pot* bouddhiste mondialisé ? Hormis la présence vietnamienne et chinoise, dire que la réalité bouddhiste est méconnue est un euphémisme.

3.1 Phases migratoires et transformations ethnoculturelles

Bien qu'en général, les Montréalais sachent que la présence chinoise est relativement ancienne dans leur ville, bien peu s'imaginent que le bouddhisme puisse être présent, lui aussi, depuis un siècle et un quart. Pendant trois quarts de siècle, jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, la petite communauté bouddhiste a connu une évolution analogue à celle de la communauté musulmane. Pendant cette phase, la démographie de la population bouddhiste a connu un parcours pour le moins précaire et tortueux. La communauté restait embryonnaire tout en étant pratiquement imperceptible au sein du paysage religieux québécois. En 1941, la composition ethnique était franchement monolithique (voir figure 5, page suivante)[962] car plus de 97 % des bouddhistes étaient d'origine chinoise[963].

Au terme de la Deuxième Guerre mondiale, l'immigration chinoise de toutes provenances reprendra son cours jusqu'à nos jours, sur lesquelles vagues va se superposer, l'espace d'une génération, le tsunami des réfugiés du Vietnam, du Cambodge et du Laos. Ces derniers ont profondément changé la donne ethnique.

---

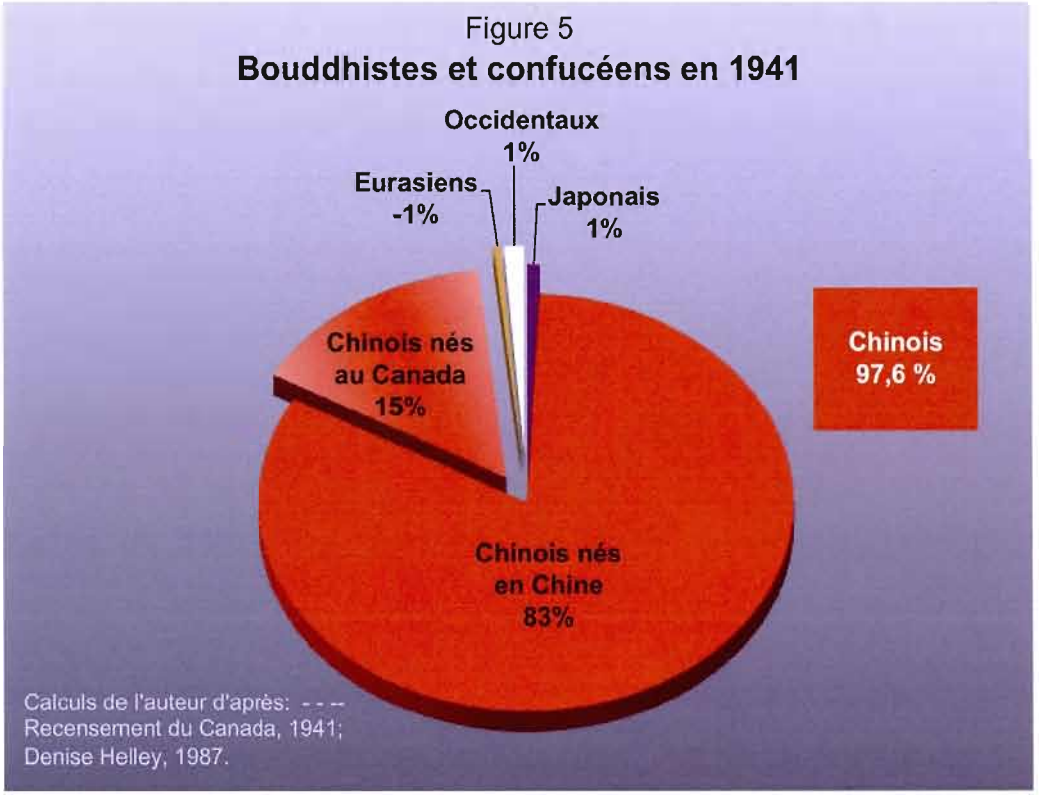
[961] L'expression perd sa connotation communautariste pour ne garder qu'une signification sociodémographique.

[962] Cette figure est à apprécier en comparant avec les figures 1 et 3 (pages 260 et 299) des chapitre 3 et 5 de la partie sur les bouddhistes.

[963] Le recensement canadien de 1941 n'avait dénombré aucune autre religion non chrétienne à l'exception du judaïsme.

Figure 5

Bouddhistes et confucéens en 1941



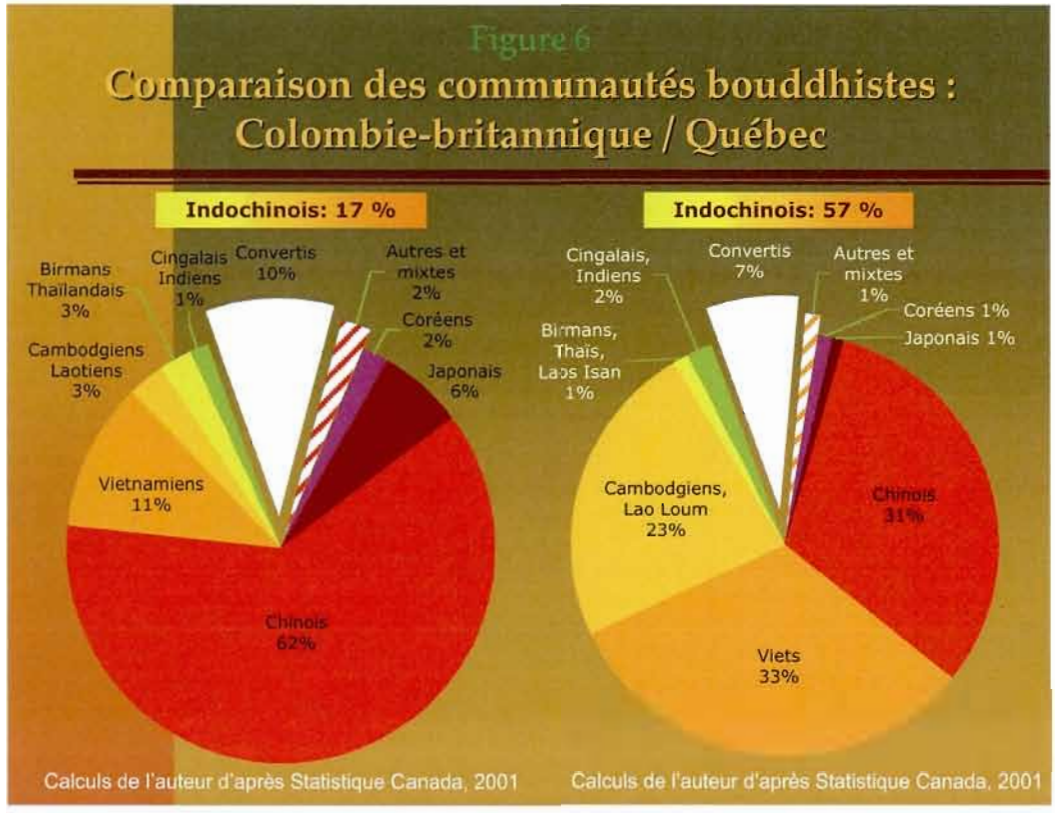
Au bout de cette cascade de vagues migratoires, les Chinois qui devaient encore représenter neuf bouddhistes sur dix en 1961 se limitent à trois en 2001. Aujourd'hui, les deux tiers des bouddhistes appartiennent à des groupes ethniques indochinois. En quarante ans, au-delà de la forte croissance démographique, où le nombre de bouddhistes passe d'un demi-millier à 41 375, la communauté bouddhiste s'est littéralement métamorphosée, au point où parler de l'histoire de la soi-disant « communauté bouddhiste », à la manière d'une monochrome continuité, n'est que pure convenance.

3.2 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Canada anglais

Désormais, l'éventail des identités ethnoculturelles se déploie entre deux pôles principaux, celui des Indochinois et celui des Chinois, les Sino-Vietnamiens se glissant entre les deux. Au bout de la série de profondes transformations démographiques et ethnoculturelles qui ont jalonné sa longue évolution, la communauté bouddhiste québécoise a fini par développer une morphologie ethnoculturelle dont les traits originaux ressortent aussitôt que l'on fait la comparaison avec le reste du Canada. Au Québec, Indochinois et Chinois occupent respectivement 57 % et 31 % du paysage ethnoculturel bouddhiste. Dans l'ensemble du Canada anglais, la place des Chinois se hisse à 57 % alors que la représentation des Indochinois se réduit au quart de la population bouddhiste. L'importance relative des places qu'occupent les Chinois et les Indochinois à l'échelle du Québec et du Canada anglais ne fait rien de moins que de s'inverser, ce qui n'est pas une mince dichotomie[964].

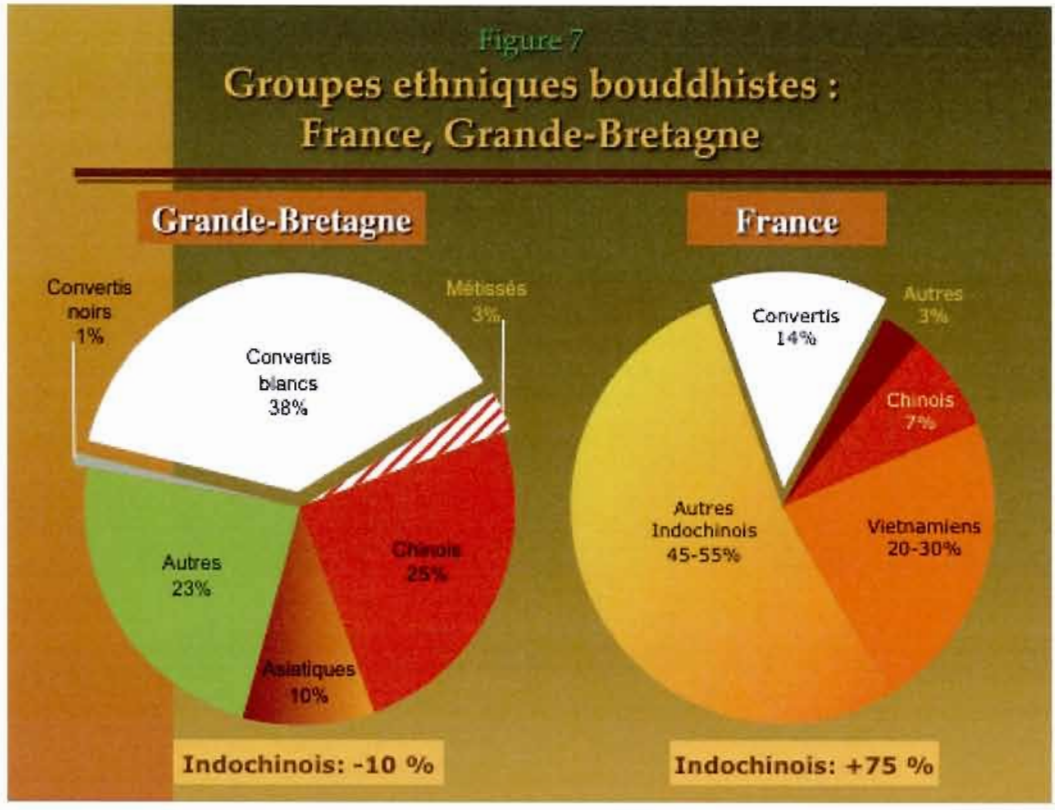
Le contraste se montre plus saisissant si l'on compare le Québec avec la Colombie-Britannique, province canadienne donnant sur l'océan Pacifique (voir figure 6, page suivante). Autant la présence indochinoise est-elle marquante au Québec qu'elle est modeste, en proportions, en Colombie-Britannique où sa représentation se réduit à 17 % des effectifs bouddhistes. Inversement, les Chinois dominent nettement le paysage britanno-colombien, là où les Japonais sont relativement surreprésentés, Pacifique oblige.

[964] À l'échelle du Canada, 53 % des bouddhistes sont Chinois et 29 % Indochinois. La part des Sud-Asiatiques est de 7 %, celle des Japonais et des Coréens 3 %.



3.3 Morphologie ethnique : comparaison Québec — Europe

La place prédominante qu'occupent les Indochinois au sein de la communauté bouddhiste québécoise s'explique par le fait que les réfugiés et les immigrants ayant une connaissance du français ont jugé comme en allant de soi de s'établir au Québec. Est-ce à dire que le monde bouddhiste québécois a quelques ressemblances avec celui de France ? Comparons avec ce pays tout en ajoutant la Grande-Bretagne, question d'élargir la perspective. La figure 7 (page suivante) donne une idée de la configuration ethnoculturelle du bouddhisme dans ces deux pays, de surcroît deux anciennes métropoles ayant aussi eu des colonies en Asie bouddhiste.



Note : Aussi ambiguë et contradictoire soit-elle, la nomenclature utilisée pour caractésiser la population bouddhiste britannique dans la figure est celle qui est employée dans les statistiques officielles du pays.: Nous n'avons ajouté que le qualificatif de « convertis ». On ne sait pas si les Cingalais sont rangés parmi les « Asiatiques » ou parmi les « Autres ».

À sa face même, la figure met au jour le fait que le bouddhisme français et le bouddhisme britannique n'ont rien de commun au plan ethnoculturel. Dès l'abord, il faut préciser que la *proportion* étonnante de convertis en Grande-Bretagne ne tient pas à une popularité inopinée de la voie du Bouddha, mais plutôt à la faiblesse de l'immigration de l'Asie du Sud-Est à comparer avec celle qui s'est établie en France[965]. Les trois quarts des bouddhistes de France sont d'origine indochinoise, évident reliquat de l'histoire coloniale. En Grande-Bretagne, le quart des bouddhistes

sont des Chinois, principalement d'Hongkong et du Malaysia alors que les Indochinois, surtout Vietnamiens et Birmans, sont marginaux. Les Cingalais du Sri Lanka seraient apparemment très nombreux.

3.4 L'éventail confessionnel : comparaison Québec — Canada anglais

La configuration ethnique de la population bouddhiste québécoise n'est pas sans influer sur la répartition des branches confessionnelles. Compte tenu de leur poids démographique, les Chinois et les Vietnamiens donnent une nette majorité, à la hauteur de 68 % environ, aux adeptes de la branche Mahâyâna. Toutefois, ce qui singularise le plus le bouddhisme québécois, c'est la relative surreprésentation de la branche Theravâda qui se situe à 28 %, principalement à cause du poids des groupes ethniques indochinois tels les Khmers et les Laos. Bien que minoritaire, la branche Theravâda est, toute proportion gardée, plus importante que dans les provinces anglophones. En 2001, on peut estimer que la représentation théravadine tourne autour de 17 % en Ontario et tombe à 9 %, environ, en Colombie-Britannique.

La prépondérance de la branche Mahâyâna et la relative surreprésentation de la branche Theravâda sont deux traits saillants du bouddhisme québécois. Cette configuration confessionnelle est tributaire de l'importance numérique des Indochinois. Qu'ils soient mahayanistes ou théravadins, les Indochinois (en incluant les Sino-Indochinois) représentent 62 % de l'éventail ethnique, ce qui en dit long sur les conditions particulières dans lesquelles le bouddhisme a pris son envol au Québec dans les années 1975-1990.

Cela dit, la fugacité de l'identité de certains bouddhistes et l'insaisissable identité confessionnelle des Chinois, adeptes de trois « religions » nationales[966], ne nous

---

[965] Comme la communauté bouddhiste française est quatre fois plus importante que celle de Grande-Bretagne, la part des convertis apparaît plus réduite. Leur nombre est malgré tout plus grand en France qu'en Grande-Bretagne.

[966] Certains auteurs utilisent le terme de « religion chinoise » ou de « religion populaire chinoise ». Pour évoquer les formes de la religiosité populaire chinoise, la formule se défend, mais elle a pour

évitent ni les pièges ni les égarements dans nos appréciations. Sur le terrain, nous aurons pu relever que derrière l'identification au christianisme de certains convertis vietnamiens et chinois se découvrent des pratiques bouddhistes et confucéennes, en même temps que derrière sa façade, ladite « religion chinoise » est imprégnée de rituels et de croyances bouddhistes. Par ailleurs, il est possible que la majorité des adeptes occidentaux d'une certaine religiosité bouddhique ne s'identifient pas comme « bouddhistes » en même temps que certains autres Occidentaux puissent décliner une double affiliation religieuse, chrétienne et bouddhiste, identités religieuses perçues comme non conflictuelles voire complémentaires. Toutes ces situations laissent entendre que les croyances bouddhiques touchent beaucoup plus d'esprits que le donne à penser le dénombrement des recensements.

3.5 Conclusion

Bien que l'apport des Indochinois des années 1975-1990 fasse soupçonner que la configuration ethnique de la population bouddhiste du Québec ne soit pas tout à fait conforme à l'image de l'Asie bouddhiste, il reste que l'on ne sait pas dans quelle mesure il puisse y avoir de dissemblances. Quant à la répartition des branches confessionnelles, si elle reste relativement floue à l'échelle mondiale (au-delà des cercles spécialisés), on n'en sait trop rien à l'échelle québécoise. Les figures 8 et 9 (page suivante) éclairent cette question[967].

---

inconvénient majeur de donner à penser qu'il s'agit d'une religion unifiée (corps de doctrine, pratiques cultuelles). C'est pourquoi l'expression sana jiao (la triple doctrine/enseignement/religion) nous paraît plus satisfaisante.

[967] Contrairement au cas de l'Islam mondial, le poids du bouddhisme en Occident n'est pas suffisamment élevé pour être représenté sur la figure. Les pourcentages des tartes de la figure 4 sont nos estimés basés sur notre lecture de diverses sources : Jean-Pierre Denis et Alain Frachon (dir.), *L'Atlas des religions*, Paris, La Vie/Le Monde (hors-série), 2008; David D. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, 2001; site www.adherents.com; Brigitte Dumortier, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires*, Paris, Autrement/La Vie, 2002; certains recensements nationaux (2000 et 2001); Michel Clévenot, *L'État des religions dans le monde*, La Découverte/Le Cerf/Boréal. 1987.

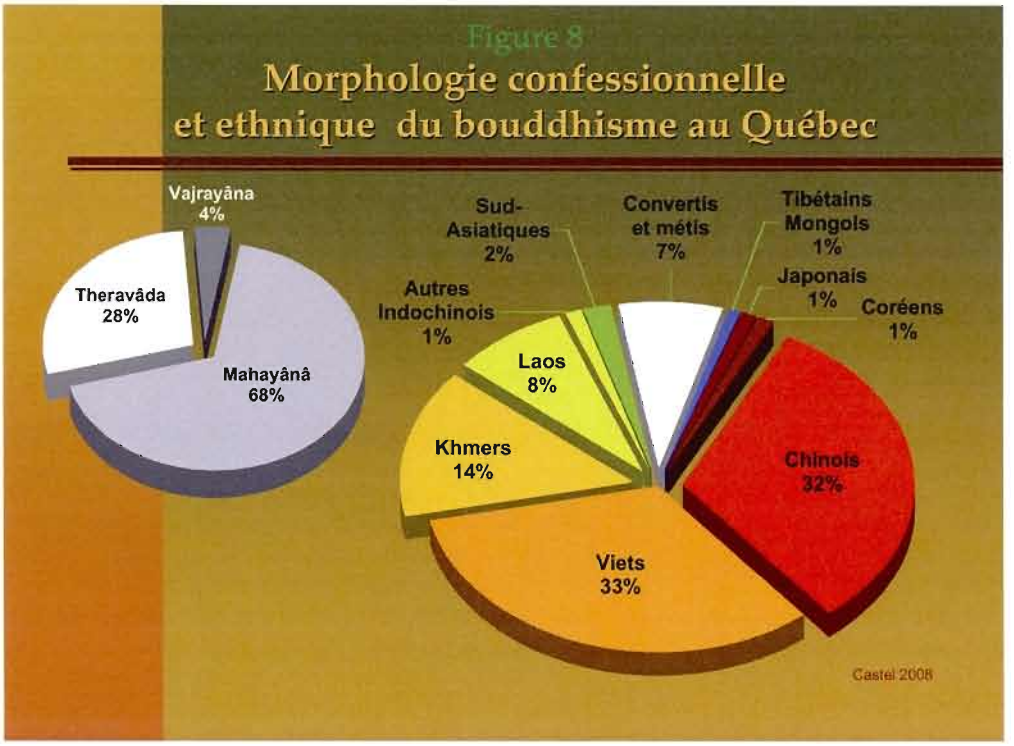


Figure 8
Morphologie confessionnelle
et ethnique du bouddhisme au Québec
Vajrayâna 4%
Theravâda 28%
Mahayânâ 68%
Sud-Asiatiques 2%
Convertis et métis 7%
Tibétains Mongols 1%
Japonais 1%
Coréens 1%
Autres Indochinois 1%
Laos 8%
Khmers 14%
Chinois 32%
Viets 33%
Castel 2008

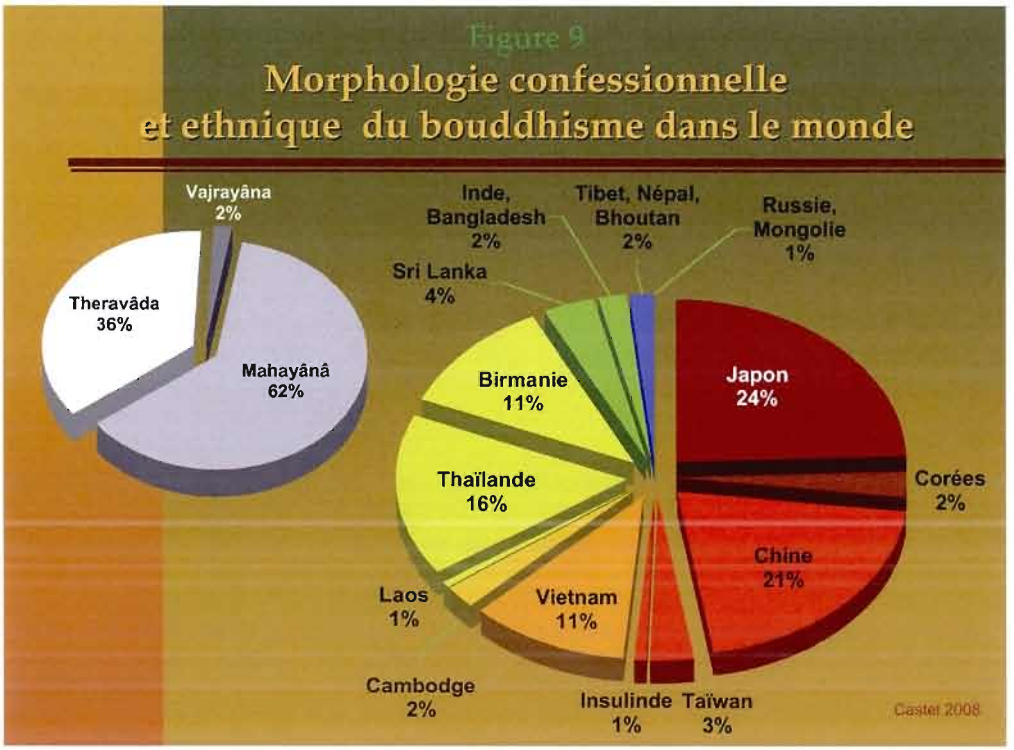


Figure 9
Morphologie confessionnelle
et ethnique du bouddhisme dans le monde
Vajrayâna 2%
Theravâda 36%
Mahayânâ 62%
Inde, Bangladesh 2%
Tibet, Népal, Bhoutan 2%
Russie, Mongolie 1%
Sri Lanka 4%
Birmanie 11%
Thaïlande 16%
Laos 1%
Vietnam 11%
Cambodge 2%
Insulinde 1%
Taïwan 3%
Chine 21%
Japon 24%
Corées 2%
Castel 2008

Bien qu'il soit surreprésenté au Québec (29 %) par rapport au reste du Canada, le bouddhisme Theravâda est encore éloigné de son poids mondial (36%) du fait de la présence des Vietnamiens et des Chinois mahayanistes. Cela dit, les deux figures font apparaître comme illusoire toute tentation qu'il y aurait à retrouver localement le bouddhisme mondial.

À l'échelle du monde occidental, les exercices de comparaison entre les communautés ont fait ressortir le fait que la composition ethnoconfessionnelle du bouddhisme québécois est plus proche de la situation française que de celle qui prévaut au Canada anglais. Entrent ainsi en contraste le bouddhisme du Pacifique et celui de l'Atlantique. Ceci fait en même temps réaliser que Montréal se situe pratiquement au milieu du réseau migratoire indochinois en Occident, le Québec étant justement à mi-chemin entre les deux grandes colonies vietnamiennes de Californie et de France.

En somme, l'ancienneté de la présence bouddhique à Montréal, l'éclatement géographique des pays d'émigration et le chevauchement des diverses vagues migratoires ont fini par créer une réalité sociodémographique plus contrastée qu'il ne paraît et où se côtoient immigrants anciens et récents, résidents non permanents et natifs du Canada.

L'attrait durable du bouddhisme chez plusieurs Occidentaux, pour significatif qu'il soit, masque le fait qu'un nombre croissant de nés-bouddhistes ont pu changer d'école bouddhique. Certains sont passés à la vitesse supérieure en partant d'une religiosité dévotionnelle pour se diriger vers une forme plus méditative, à l'instar de ces mêmes Occidentaux qui suivent une démarche analogue. La similarité de l'élan vaut la peine d'être soulignée. Que des « Québécois de souche » et des « bouddhistes de souche », pour reprendre des expressions populaires imagées[968], se rejoignent au sein de centres cultuels qui mettent de l'avant des expressions religieuses réputées

[968] Et qui montrent, en même temps, quelques parallélismes de pensée.

plus élaborées donne à penser que les deux groupes rejettent, chacun de son côté, la forme catholique ou bouddhiste de la religiosité populaire. Il est tentant de qualifier ce double mouvement de religiosité « postmoderne » tant il rejette à la fois la religion populaire et les institutions religieuses établies. En somme, cet élan laisse entendre un abandon du mimétisme rituel ainsi que de la rhétorique croyante au profit de la pulsion de l'expérience.

4. Le mouvement des conversions au bouddhisme et à l'islam[969]

Comme nous avons eu l'occasion de le constater au cours de cette étude, la montée au Québec des conversions en faveur de l'islam et du bouddhisme est un phénomène indubitable[970]. Le mouvement est-il important ? La réponse ne peut être que relative. En comparaison des conversions à la foi bahaï, au judaïsme, à l'hindouisme, au taoïsme et au sikhisme (qui se comptent en centaines ou en dizaines selon les cas), on peut dire qu'il s'agit, surtout dans le cas de l'islam et du bouddhisme, d'une lame de fond notable.

Tout significatif qu'il soit, le phénomène des conversions à l'islam ou au bouddhisme, tel qu'observé au Québec, dans le reste du Canada ou ailleurs en Occident, apparaît en même temps plutôt marginal si on le compare avec les mouvements relativement massifs de conversions observés en Amérique du Sud et en Afrique noire en faveur des Églises évangéliques, pentecôtisantes et autres[971], souvent d'impulsion américaine.

---

[969] Cette section dérive de la conclusion de notre article « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes » dans Michel Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2006*, Fides, 2006, p. 222-228.

[970] Comme, bien sûr, dans d'autres sociétés occidentales.

[971] Entre 1941 à 2001, chez les seuls Québécois de langue française, les appartenances évangéliques sont passées de 3 000 à 75 000 (voir tableau 3, p. 163). En dépit du fait que beaucoup d'Antillais et d'Africains sont dans le dernier nombre — ceux-ci étant de même des convertis de la première ou de la deuxième génération, ces chiffres donnent une idée de l'expansion du mouvement au Québec et ailleurs.

Au Québec, l'attention médiatique qui se dirige naturellement vers les conversions aux religions non chrétiennes crée, sans le vouloir, des distorsions dans les perceptions dans la mesure où cette couverture médiatique ne permet pas de voir que des conversions se font aussi dans le sens inverse, conversions qui se comptent aussi en milliers. Certains individus ont adopté le christianisme dans les pays d'origine, d'autres s'étant convertis ici. Si la mondialisation des religions est souvent ressentie en Occident comme l'implantation des religions dites orientales, c'est que l'on ignore le fait que l'Église catholique et les Églises protestantes continuent de pénétrer l'Afrique et l'Asie quitte à entrer en concurrence entre elles.

Quoi qu'il en soit, et sans tout simplifier, le phénomène des conversions et l'émergence de couples interreligieux disent certainement quelque chose de la capacité d'ouverture à l'altérité des uns et de la volonté des autres de s'enraciner au Québec[972].

5. La place des communautés non chrétiennes dans le paysage ethnoreligieux québécois (1961-2001)[973]

Au Québec, les demandes d'accommodement qui ont été formulées par quelques membres de minorités non chrétiennes ont suscité diverses formes d'inquiétudes, surtout lorsque la population est mal informée ou qu'elle est placée devant l'inconnu. À cela s'ajoutent les quelques cas d'aberration rapportés par les medias qui soulèvent, non sans raisons dans ces cas, l'émoi (face aux faits rapportés) et le mécontentement populaire (face aux paliers de gouvernements jugés immobiles ou muets). Or, ce climat d'appréhension ne manque pas de s'exacerber dès lors que la laïcité des

---

[972] Il est encore trop tôt pour l'affirmer, mais le nombre de conversions à des religions non chrétiennes et le nombre de couples interreligieux, semble plus important au Québec que dans plusieurs sociétés occidentales. Aux États-Unis, les mouvements de passages d'Afro-Américains à l'islam constituent un phénomène dont l'ampleur et la nature est sans comparaison avec ce qui se produit ailleurs en Occident.

[973] Cette section a fait l'objet d'une première version publiée sous le titre « Envahissement des minorités religieuses au Québec ? » dans Michel Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2008*, Montréal, 2008, Fides, p. 133-140.

institutions publiques paraît compromise (même si on ne fait guère état de celles qui proviennent de chrétiens)[974].

Dans ce contexte, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un nombre grandissant de gens finissent par croire que les minorités religieuses « prennent trop de place » dans l'espace public. À cela s'ajoute le fait que certains croient que l'on est en train d'assister à une déferlante d'immigrants non chrétiens, impression qui peut se dégager de la succession de reportages consacrés à cette thématique dans les États occidentaux qui vivent cette nouvelle situation.

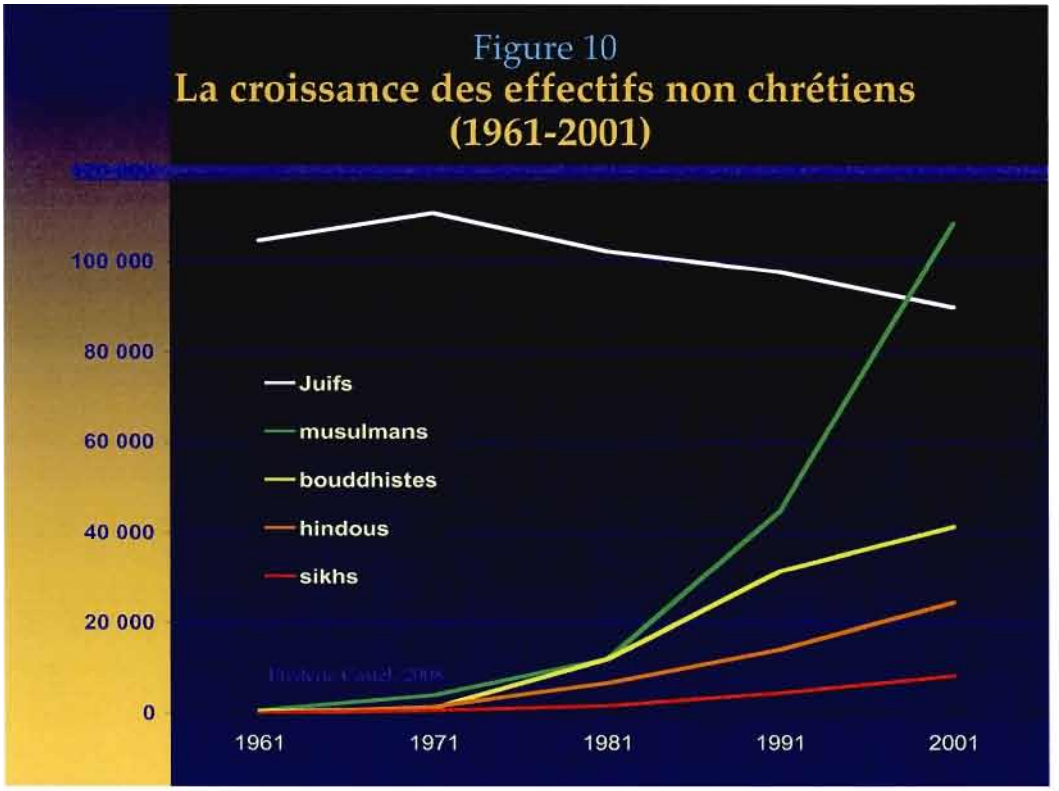
Bien que la croissance des religions orientales au Québec soit un phénomène indéniable — à tout le moins très « visible » — et très souvent « commenté » que ce soit par les medias ou les personnages politiques, on a jusqu'ici, fort peu véritablement mesuré celui-ci. Examinons la courbe de cette croissance depuis quarante ans.

5.1 Évolution dans le temps : 1961-2001

Entre 1961 et 2001, la part des adeptes de religions non chétiennes (judaïsme, islam, hindouisme, sikhisme bouddhisme, etc.) au Québec est passée de 2,0 % à 3,8 %. La figure 10 (page suivante) donne une bonne idée de cette progression.

---

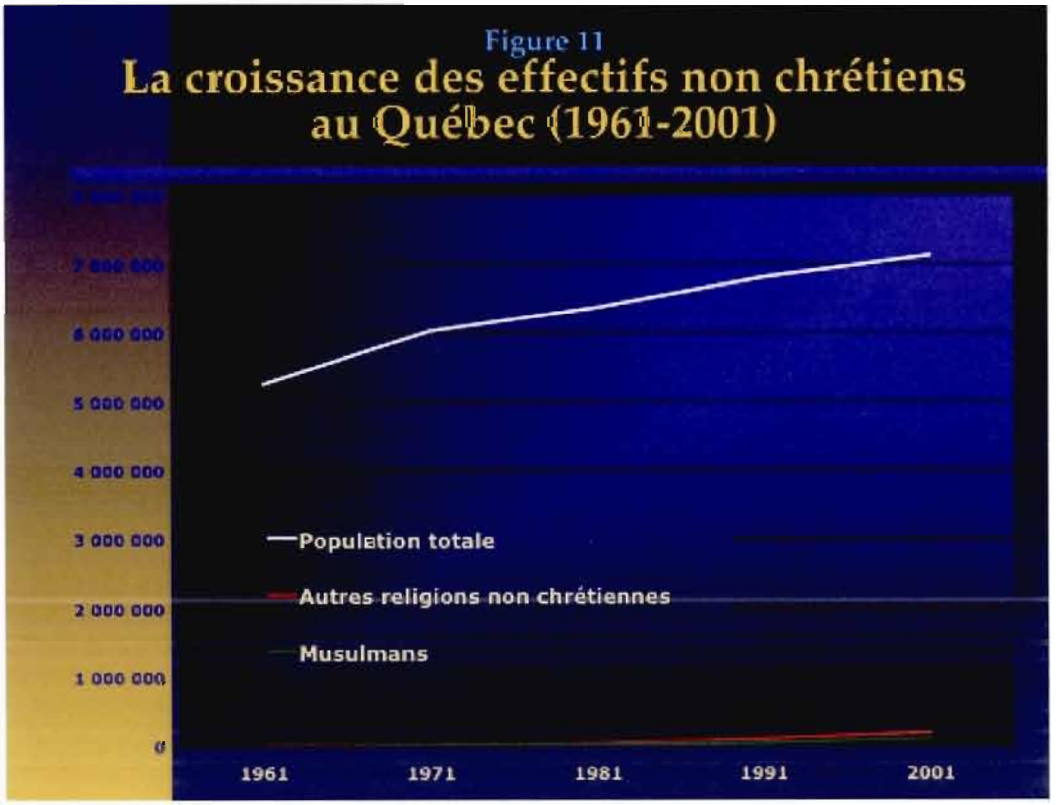
[974] C'est dans ce contexte troublé qu'a été instituée la commission Bouchard-Taylor. Le chapitre III de son rapport confronte certaines perceptions populaires, héritées de la couverture médiatique conjoncturelle, avec la réalité des faits vérifiés. Rappelons que ce rapport est paru au moment où nous terminions notre étude, de sorte qu'il ne nous aura pas été possible de faire allusion aux énoncés avancés. Gérard Bouchard et Charles Taylor, « Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation », *Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, 2008, Québec.



Cette superposition de courbes démographiques mérite quelques explications. Le retranchement des éléments discriminatoires contenus dans la Loi sur l'immigration canadienne dans les années 1960 a rendu possible l'envol subséquent de l'immigration du tiers-monde. Cet envol ne se fait réellement sentir qu'à partir de 1975 avec la fin des Guerres d'Indochine, le début de la Guerre du Liban et l'exil des Indiens d'Afrique. Dans les années 1980, l'immigration économique, qui domine le champ des diverses motivations, parvient de toutes les régions du monde, profitant ainsi à toutes les religions, chrétiennes comprises. Les années 1990 marquent un changement de rythme : les immigrants francophones (du Maghreb et d'ailleurs) instruits et dotés de compétences professionnelles sont hautement sollicités par le Québec. Ceci contribue à faire de l'islam la première religion non chrétienne au recensement de 2001. Après s'être envolée dans les années fastes 1975-1990, l'immigration bouddhiste indochinoise a considérablement ralenti une fois que les

situations politiques et économiques se soient normalisées dans les pays concernés. Après le départ de jeunes anglophones à Toronto dans les années 1975-1985, la communauté juive décline encore du fait de son vieillissement. L'immigration hindoue s'est d'abord développée à partir de la contribution de la migraspora. Dans les années 1990, elle est marquée par les apports des natifs de l'Inde et du Sri Lanka.

Si la figure 10 (page précédente) donne une idée du *rythme* de la croissance des religions orientales, elle peut conduire à de fausses impressions quant à l'*ampleur* du phénomène qui est nécessairement relative. Situer les courbes du développement démographique des effectifs non chrétiens au sein du corps plus large de l'ensemble de l'évolution démographique du Québec remet, c'est le moins que l'on puisse dire, les choses en perspectives (voir figure 11). La progression des effectifs non chrétiens apparaît dès lors bien modeste.



Le caractère étourdissant de la diversité des « micromondes » musulman et bouddhiste au Québec, tel que nous l'avons exposé en ces pages, est susceptible de contribuer à donner l'impression d'ampleur démographique vertigineuse alors qu'il ne s'agit que d'une fraction, pour le moins modeste, de l'ensemble de la population québécoise. On a vite relégué à l'oubli, le fait que, il y a quelques générations de cela, dans les pays occidentaux concernés, parmi les populations natives, il y en avait plusieurs qui regardaient l'arrivée des immigrés russes, italiens, polonais ou autres avec appréhension. Ce pan de la mémoire occidentale étant oublié, la « question immigrante », parce que tiers-mondiste, est conçue comme un phénomène intrinsèquement nouveau, rapidement et benoîtement associé à la mondialisation, il y a tout lieu de penser que le phénomène ne fait que changer de forme, la nouvelle immigration étant marquée par son caractère « visible ». Cet état de choses prête flanc au jeu des images brouillées et à la construction de stéréotypes.

5.2 Comparaisons dans l'espace : ailleurs au Canada et en Occident

Entre 1961 et 2001, la part des adeptes de religions orientales au Québec a gagné 1,8 % pour atteindre 3,8 %. Malgré la hausse sensible, l'apport ne semble pas spectaculaire. Toutes choses étant relatives, ces chiffres peuvent mieux s'apprécier si on les compare avec ce que l'on relève ailleurs au Canada, ou dans les pays occidentaux qui ont le plus attiré l'immigration non chrétienne.

En 2001, à l'échelle canadienne, 6,1 % de la population adhère à une tradition religieuse orientale. C'est dire que le Québec se place en deçà de la moyenne canadienne. La situation rencontrée au Québec ne se compare guère avec ce que l'on observe en Colombie-britannique et en Ontario où ces minorités dépassent les 8 % (tableau 1, page suivante).

Tableau 1 **Religions non chrétiennes en % Québec comparé aux autres provinces** 2001	
Maritimes	0,7
Saskatchewan	0,9
Manitoba	3,1
Québec	3,8
Alberta	5,7
Colombie-britannique	8,7
Ontario	8,8
Canada	6,1

Sources: Statistique Canada, 2001.
Calculs de l'auteur.

Du côté international, si la proportion des religions orientales au Québec est semblable à ce que l'on retrouve aux Etats-Unis (même si le poids numérique est sans rapport) et en Belgique (tableau 2, page suivante), elle reste en deçà des situations rencontrées dans la plupart des pays d'Europe occidentale (Autriche, Allemagne, Suisse, Grande-Bretagne) ou d'Océanie (Australie, Nouvelle-Zélande) où les appartenances non chrétiennes oscillent entre 4 % et 6 %. On est encore loin des Pays-Bas et de la France où ces appartenances pourraient (par estimation) atteindre les 9 %. Dans cette perspective, la place qu'occupe la population non chrétienne au Québec n'a donc rien d'extraordinaire.

Tableau 2

Religions non chrétiennes en % Québec et quelques États occidentaux (2000 ou 2001)	
Pays-Bas	7,0/9,0
France	6,5/9,0
Nouvelle-Zélande*	6,6
Grande-Bretagne*	5.3
Suisse*	5,3
Australie*	4,8
Allemagne	4,5
Autriche*	4,3/4,5
Québec*	3,8
Belgique	3,0/4,4
Etats-Unis	3,0

Recensements nationaux (*) et estimés de l'auteur.

Cela dit, dans le contexte canadien, il faut mentionner que cet état de choses a beaucoup à voir avec la géographie. Contrairement à l'Ontario et à la Colombie-Britannique, l'immigration du tiers-monde qui s'installe au Québec est moins marquée par l'apport asiatique que par les contingents d'Amérique latine (comme c'est d'ailleurs le cas aux Etats-Unis), du monde arabe ou d'Afrique noire.

5.3 Mises en perspective de quelques idées communes

Le discours faisant allusion à la croissance des religions non chrétiennes s'accompagne souvent de sous-entendus et d'idées reçues qu'il faudrait revoir ou nuancer.

5.3.1 Les religions les plus pratiquées par les minorités visibles

Si on peut maintenant dire que la place qu'occupent les religions orientales au Québec demeure encore relativement modeste, d'où vient donc l'impression populaire inverse ?

Il est vrai aussi que la présence dans la métropole de minorités visibles provenant du monde arabe, de l'Afrique, du sous-continent indien et de l'Extrême-Orient incline à penser que ces dernières contribuent naturellement au grand essor des religions « exotiques ». C'est pourtant loin d'être le cas puisque 55 % de l'ensemble des membres de minorités visibles adhèrent à l'une ou l'autre des Églises chrétiennes, la majorité étant des catholiques.

Bien que l'association automatique des Arabes avec l'islam soit compréhensible, il faut savoir que cette vision ne correspond pas à la réalité arabo-québécoise. Déjà, trois Palestiniens sur dix sont chrétiens. Or, les appartenances chrétiennes dominent nettement parmi les Libanais, les Égyptiens et les Syriens à la hauteur de sept ou huit personnes sur dix.

On sera peut-être étonné d'apprendre qu'entre 20 % et 30 % des Québécois d'origine vietnamienne, chinoise, indienne et sri-lankaise sont catholiques ou protestants. Près de 80 % des Coréens et 97 % des Philippins sont chrétiens (voir le tableau 3, page suivante). De plus, les trois quarts de ceux qui déclinent l'une ou l'autre des identités africaines sont chrétiens.

Si l'immigration latino-américaine ou européenne est comprise comme étant essentiellement chrétienne (ou de culture chrétienne), il faut voir que l'immigration des continents africain et asiatique, automatiquement associée aux religions « exotiques », est néanmoins porteuse d'un important contingent de chrétiens. Parmi les immigrants qui se sont implantés au Québec entre 1991 et 2001, on dénombre 13 555 Africains et 30 025 Asiatiques chrétiens, ce qui correspond à 31,2 % et

32,2 % de l'immigration des continents africain et asiatique. La majorité de ces chrétiens sont d'ailleurs catholiques. Ainsi, la majorité des immigrants qui se sont établis au Québec pendant cette période, tous continents confondus, sont chrétiens.

Tableau 3

% de chrétiens au sein de certains groupes ethniques arabes et asiatiques 2001	
Égyptiens	80,0
Palestiniens	31,4
Libanais	73,2
Syriens	81,1
Irakiens	20,0
Turcs	27,7
Arméniens	97,0
Indiens	19,0
Sri Lankais	24,0
Vietnamiens	27,3
Chinois	28,7
Japonais	40,5
Coréens	79,3
Philippins	97,4

Source : Statistique Canada, 2001.
Calculs de l'auteur.

5.3.2 Des religions d'immigrés

Bien qu'il soit naturel de penser que les adeptes de religions non chrétiennes sont essentiellement des « immigrants », la réalité est toutefois moins stéréotypée. Si déjà deux juifs sur trois sont nés au Québec, de 22 % à 28 % des sikhs, des musulmans, des bouddhistes et des hindous sont aussi nés en terre québécoise (Tableau 4, page suivante). Tous ne sont pas enfants d'immigrants. Autour du tiers des musulmans et

des bouddhistes nés au Québec sont des « Québécois de souche » selon une expression connue. En outre, les quelques milliers de conversions à l'islam et au bouddhisme font oublier que des conversions en direction des Églises chrétiennes se produisent également. Force est de reconnaître que seul le premier phénomène est médiatisé.

Tableau 4

Non chrétiens nés au Canada en % 2001	
Juifs	67,0
Hindous	28,4
Bouddhistes	26,4
Musulmans	22,4
Sikhs	22,2

Source : Statistique Canada, 2001.
Calculs de l'auteur.

5.4 Surimpression des images et impressions

Chiffres en main, on peut maintenant dire que cette idée selon laquelle les communautés non chrétiennes se sont développées de façon spectaculaire au Québec relève pour beaucoup du registre des impressions.

Encore que ces dernières ne peuvent naître de rien. Évidemment, l'idée selon laquelle les minorités non chrétiennes seraient soudainement en train de prendre beaucoup d'importance ou de place n'est évidemment pas sans lien avec le large écho que les médias donnent depuis à peu près deux ans aux controverses qui s'enchaînent à propos des religions minoritaires.

Pour tout compliquer, on ne peut pas nier que l'actualité internationale ajoute à la confusion tant il est courrant d'entendre que les religions sont à l'*origine* de plusieurs problèmes et conflits locaux. Sont ainsi exacerbées les craintes populaires en rapport avec les religions communément confondues avec les fondamentalismes.

Aussi, le jeu des images télévisées montréalocentriques produit certainement ses effets dans les esprits tant le thème de l'immigration s'accompagne invariablement d'images de membres de minorités religieuses provenant du tiers-monde (comme si l'immigration européenne ou latino-américaine s'était depuis peu volatilisée). D'ailleurs, ces derniers temps, on aura beaucoup plus vu de photographies de femmes portant le *niqab* dans les journaux que l'on peut dénombrer de ces femmes au Québec. C'est le cas de le dire, à la longue, toutes ces images s'impriment dans les esprits.

5.5 La spatialisation des groupes : les modèles québécois et suisse

Comme le Québec et la Suisse comptent chacun sept millions d'âmes, une comparaison à la même échelle permet de prendre du recul. En prenant l'islam comme exemple, on constate qu'en 2001, 108 620 musulmans vivent au Québec alors que le recensement suisse de 2000 en dénombre 310 807 (voir tableau 5, page suivante). Or, contrairement à la population musulmane de Suisse qui s'est disséminée à travers les 26 cantons[975], 92 % des musulmans québécois sont concentrés dans la seule région de Montréal. Voilà qui doit certainement jouer quelque rôle au plan des perceptions, qui sont en outre influencées par les images télévisées des chaînes montréalaises.

---

[975] Voir la riche étude de Mallory Schneuwly-Purdie, « Être musulman en Suisse romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire », thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Fribourg, Université de Fribourg / Paris, Université des Hautes Études de la Sorbonne, 2006, 402 p. Dans cette étude, on trouve une carte dressant finement la dispersion des musulmans à travers l'espace helvétique. Bien qu'*a priori* on puisse émettre quelques hypothèses, la dichotomie entre les situations suisse et québécoise mérite d'être examinée plus en profondeur, ce que nous souhaitons faire dans le cadre d'une recherche postdoctorale en Suisse.

Tableau 5

Québec, Suisse
Fidèles de religions non chrétiennes

	Québec (2001)		Suisse (2000)	
	N	%	N	%
Population totale	7 125 580		7 288 010	
Musulmans	108 620	1,5	310 807	4,3
Juifs	89 915	1,2	17 914	0,2
Bouddhistes	41 375	0,5	21 305	0,3
Hindous	24 530	0,3	27 839	0,4
Non chrétiens, total	264 440	0,3	377 865	0,4

Sources : Statistique Canada (2001) ; Suisse, Office fédéral de la statistique (2000).

6. Regard rétrospectif sur l'évolution générale du paysage religieux québécois en regard de l'ethnicité et des mouvances confessionnelles (1961-2001)

Au bout du compte, on saisit que cette large méconnaissance des communautés musulmanes et bouddhistes québécoises n'a d'égal qu'une semblable méconnaissance des autres communautés « orientales » non chrétiennes et même de plusieurs courants chrétiens. On taxe trop rapidement et trop légèrement d'« islamophobes » ou de « xénophobes » les propos de certains commentateurs médiatiques. Le problème est-il vraiment, ou nécessairement, lié à des blocages face aux religions venues d'ailleurs ou plutôt face à la religion tout court ?[976]

En réalité, les idées émises par tout un chacun sur les Églises chrétiennes installées au Québec depuis des lunes, sur le protestantisme, sur le mouvement évangélique et même sur le catholicisme laissent montrer une réelle méconnaissance des grandes

[976] Pour les enfants de *Baby-boomers*, qui ont grandi dans un environnement sans religion, l'altérité religieuse ne vient pas nécessairement de l'extérieur (lire : de l'étranger), elle peut venir de tout ce qui est religion, cette dernière étant reçue comme une altérité conceptuelle absolue surtout dans un société « moderne ».

tendances de fond qui traversent les divers mouvances religieuses. Et si, d'aventure quelque commentateur se risque à avancer des explications, on a grand peine à dépasser le stade des opinions convenues sur la religion.

Nonnobstant le mot célèbre attribué à Malraux « le XXIe siècle sera religieux ou ne sera pas », il reste que l'on redécouvre l'expression religieuse de la plus mauvaise des façons, c'est-à-dire par l'actualité internationale et locale, ce qui implique d'ordinaire des heurts, des scandales, des iniquités et des conflits — rarement des bonnes nouvelles. Ce genre de faits d'actualité conforte les tenants du paradigme moderne, selon lequel la religion est un héritage de l'Antiquité voué à la disparition au même titre que les vieilles superstitions. Devant ladite actualité troublée, les analyses, ou plutôt les opinions, se forgent dans l'instantanéité, c'est-à-dire sans recul et mises en perspectives.

L'heure est à ce constat : c'est en fin de comptes *tout l'édifice religieux québécois qui est méconnu*. C'est maintenant que l'on réalise peut-être les conséquences sociales et scientifiques de trente ans de mutisme collectif sur la religion, une posture érigée en tabou sociétal.

Dans la seconde partie de la présente étude, nous avons modestement tenté de combler quelques lacunes à cet égard. Au-delà du développement des religions orientales, retenons quelques-unes des grandes tendances qui traversent l'évolution du paysage religieux québécois depuis quarante ans.

6.1 Tendances de fond sur quarante ans

Si c'est un truisme éculé que de dire que le paysage confessionnel du Québec a « beaucoup changé », encore faudrait-il préciser que ces changements, incluant les plus récents, ne sont pas toujours survenus aux endroits où on les attendait.

Depuis les années 1960, le mouvement de désaffiliation confessionnelle, que tout le monde perçoit aisément, continue sur sa lancée. Il est curieux de constater que le phénomène sape davantage, toutes proportions gardées, les effectifs protestants. Le mouvement explique une partie de l'extraordinaire effondrement des trois grandes Églises protestantes historiques (Églises anglicane, unie et presbytérienne) qui ont été fortement affectées par le départ de membres d'origine britannique dans les années 1975-1985[977]. La progression de la désaffiliation confessionnelle et le déclin des trois grandes Églises protestantes historiques sont néanmoins des phénomènes attendus et, jusqu'à un certain point, en phase avec ce qui se passe ailleurs au Canada.

Le recul du judaïsme n'est pas exactement non plus un objet de surprise puisque le phénomène s'observe depuis trente ans. On est davantage surpris par le fait que les chiffres de 2001 indiquent que le déclin s'est accéléré dans les années 1990. Certains leaders de la communauté juive ont été déjoués tant ils s'attendaient à dénombrer 100 000 Juifs en 2001. Non seulement la population juive a vieilli, mais les enfants qui avaient migré dans d'autres provinces ramènent maintenant avec eux leurs parents vieillissants ou esseulés. Ainsi, l'ethnicité est-elle partie prenante de l'évolution religieuse car les confessions protestantes ou juives en déclin sont les plus marquées par l'élément anglophone[978], plus facilement tentées par les sirènes de l'Ontario ou de la Colombie-Britannique.

La poussée des Églises évangéliques est un autre phénomène notable, mais cette fois moins connu du grand public francophone. Jusqu'à maintenant trop distraits pas les groupes religieux exotiques, les medias commencent *à peine* à entrevoir le phénomène. La poussée évangélique bénéficie de conversions qui puisent à même les effectifs des trois Églises protestantes historiques et de l'Église catholique. Ce

---

[977] On pourrait certes opter pour une autre périodisation allant de 1975 à 1995. Toutefois, une fine lecture de l'évolution démographique générale et surtout de l'évolution des effectifs des Églises protestantes historiques dans les années 1990 — qui cessent dès lors de s'effondrer — nous inclinent à maintenir la présente périodisation (voir partie II, 1.3.1, pages 146-147 ainsi que la figure 4, p. 148).

glissement est en phase, ici aussi, avec ce qui se passe au Canada anglais, mais dans des proportions qui restent sans commune mesure. Au Québec, l'apport des immigrants du tiers-monde est décisif alors que le fond anglo-saxon est prégnant au Canada comme aux États-Unis. Aussi peut-on dire que le mouvement évangélique québécois, malgré la synchronicité de son envol, ne se compare pas à ce qui peut se produire dans le reste de l'Amérique du Nord.

Incidemment, la démultiplication des dénominations évangéliques est si grande que Statistique Canada se refuse à les énumérer toutes. Cela n'est pas sans lien avec un autre phénomène peu connu (en dehors des milieux intéressés) à l'effet que la poussée des pentecôtistes et des baptistes au Québec est tributaire à la fois de l'immigration (antillaise et latino-américaine) et de la conversion, plus ou moins récente, de Québécois francophones. On note une conjonction analogue chez les Témoins de Jéhovah. Bien peu savent que le protestantisme québécois est maintenant le fait d'un quart de francophones.

Toutes ces tendances montrent bien que l'équation ethnoconfessionnelle a joué à plein — et partout — dans le monde protestant québécois, tellement la répartition des anglophones, des francophones et des membres des autres groupes ethniques varie d'une Église à l'autre, d'une mouvance à l'autre.

L'oscillation de l'équation ethnoconfessionnelle n'a jamais cessé de montrer son importance dans le développement, pour le moins différencié, de la kyrielle d'Églises de l'orthodoxie des sept conciles. La venue en nombre de tel ou tel groupe ethnique a favorisé, selon les époques, l'une ou l'autre des Églises qui se développent par à-coups. Si les Slaves et les Grecs ont tour à tour prédominé au sein du paysage orthodoxe, les Roumains se présentent comme la force montante.

---

[978] Les premiers protestants et les premiers juifs étant d'origine britannique puis américaine.

Au vrai, ce modèle ethnoconfessionnel se manifeste partout : la densification de tel ou tel groupe ethnique a invariablement joué en faveur de l'une autre des diverses Églises chrétiennes ou des religions non chrétiennes.

Si les francophones sont naturellement les plus nombreux à cesser toute affiliation confessionnelle, les anglophones sont, en proportions, davantage affectés. En effet, 6,4 % des Québécois d'origine française ne s'associent à aucune religion, cette part se haussant à 11,3 % chez les Québécois d'origine anglaise. Rappelons que les franco-catholiques ont vécu dans un environnement familial et scolaire dominé par la seule Église catholique romaine, de surcroît intimement liée à l'histoire sociale et politique du Québec. C'est sans doute pour cette double raison que l'identification à l'Église catholique transcende la pratique réelle qui se limite aux rites de passage (baptême, mariage, obsèques) pour la grande majorité des fidèles. Au contraire, les anglo-protestants ont vécu dans un environnement confessionnel pluriel et fluide, voire très éclaté, traversé de débats sociaux et religieux opposant entre elles les différentes lignes de conduite confessionnelles. Ce contexte aide certes à relativiser les appartenances confessionnelles au point où un nombre croissant d'anglophones en sont venus à simplement s'identifier comme « protestant » sinon « chrétien ».

Du côté des tendances inattendues, l'examen attentif des données de Statistique Canada montre que les immigrants, d'une part, et les minorités visibles, d'autre part, sont encore largement catholiques. Du coup, on découvre le poids de l'ensemble du christianisme proche-oriental catholique comme celui des deux orthodoxies ainsi que l'importance de la christianisation au sein de groupes ethniques naturellement associés à des religions orientales[979]. À cause de la faiblesse de la pratique chez les catholiques d'implantation ancienne (origines française, irlandaise et autres), le diocèse de Montréal estime à 30 % la part des groupes ethniques autres que

[979] Il y a plus de Chinois chrétiens que de bouddhistes et plus d'Indiens chrétiens que de musulmans. Les Arabes ont été majoritairement chrétiens jusqu'aux années 1990 alors que les Coréens le sont presque exclusivement (voir tableau 3), etc.

francophone ou anglophone au sein de la frange pratiquante[980]. L'Église catholique n'est donc pas exactement mise en péril par l'immigration, bien au contraire.

Mais la réalité que personne ne s'attendait à constater au recensement de 2001, c'est que les catholiques romains continuent à progresser en nombre au Québec. Et l'immigration n'explique pas tout. Il est certain que pèse dans la balance le fait que les Canadiens français se soient très majoritairement identifiés à l'Église catholique depuis des siècles. Le fait que la question de recensement demande aux gens de décliner une religion « même s'ils ne pratiquent pas » laisse bien planer quelques doutes, mais il est vrai que ce biais prévaut pour tous les groupes religieux. Or, comme on a pu s'en rendre compte au dernier chapitre de la deuxième partie, les parents d'enfants de moins de quinze ans, nonobstant le fait qu'ils ne pratiquent peut-être pas, associent ces derniers à une religion, et ce, à peu près dans les mêmes proportions qu'eux-mêmes.

6.2 Le rapport identitaire actuel à la religion

Contrairement aux idées reçues, l'analyse sur quarante ans de l'évolution du paysage religieux québécois nous ramène à ce fait massif : 94,4 % des Québécois s'identifient à une religion quelle qu'elle soit. On peut alors croire que la nature a horreur du vide, surtout lorsqu'il est devant soi. À côté du mouvement de désaffiliation confessionnelle qui ne cesse de croître, et en dépit d'une pratique religieuse très minoritaire, les chiffres sur l'identité religieuse invitent minimalement à remettre en question certains *a priori* sur le rapport des Québécois à la religion.

---

[980] Dans le diocèse de Montréal, la part des missions et des paroisses autres que francophones ou anglophones se limite toutefois à 15 %. La nouvelle forme d'organisation paroissiale préconisée par l'archevêché, commandée par la conjonture, fait en sorte que plusieurs de ces missions partagent l'église d'une paroisse ancienne.

En regard de ces chiffres, il appert que les Québécois, toutes origines confondues, sont beaucoup moins enclins à perdre leurs croyances qu'à perdre leur foi, si on nous permet le mot, dans les institutions confessionnelles.

6.3 L'impact historique de l'école confessionnelle sur les groupes ethnoconfessionnels[981]

L'examen attentif de l'évolution démographique relative des communautés de foi corrélée avec le poids relatif des groupes ethniques qui composent ces dernières fait prendre conscience de l'impact à long terme qu'a eu l'ancien système des écoles confessionnelles : comme on sait, tous les immigrants qui n'étaient pas catholiques ont dû, jusqu'à l'instauration de la Loi 101, s'acheminer vers le réseau scolaire protestant de langue anglaise[982]. En conséquence, les membres des communautés ethnoconfessionnelles non catholiques se sont largement anglicisés. La tendance est particulièrement visible chez les protestants et les orthodoxes de l'« ancienne immigration » européenne. Ce fut le lot des Ukrainiens, des Russes, des Grecs, des Allemands (le segment luthérien) et surtout des Juifs qui ont développé leur propre réseau scolaire anglophone. On peut comprendre que les « bilingues » qui n'entendent pas le français (anglais et autre langue) et les unilingues anglophones ont été tentés de suivre les protestants d'origine britannique et de s'installer dans des provinces anglophones depuis le milieu des années 1970. On ne doit donc pas être surpris d'observer, outre le recul marqué des trois grandes Églises historiques anglo-canadiennes[983], celui des Églises luthériennes, du judaïsme ashkénaze ainsi que le plafonnement de plusieurs des Églises orthodoxes des sept conciles qui ne sont pas vues renflouées, sauf exceptions, par la nouvelle immigration.

---

[981] Cette idée est une de nos hypothèses de travail. Les données de 2001 examinées ici tendent à nous conforter.

[982] Avant que celui-ci n'ouvre des écoles françaises.

[983] Le recul de l'Église anglicane, de l'Église Unie et de l'Église presbytérienne est un phénomène qui se rencontre aussi dans les provinces anglophones mais dans de toutes autres proportions. En trente ans, l'Église anglicane a perdu 20 % de ses effectifs à l'échelle canadienne et 53 % au Québec. Les pertes de l'Église Unie s'élèvent 24,3 % à l'échelle canadienne et à 70 % au Québec.

En revanche, le gros des vagues migratoires du tiers-monde ont atteint le Québec après l'instauration de la Loi 101. Hormis la francisation ancienne d'une partie des groupes ethniques catholiques issus de l'immigration européenne ancienne dont les membres ont pu passer par l'école catholique française, on constate que les groupes ethniques caractérisant la « nouvelle immigration » après être passés par les écoles de la Loi 101, sont parmi les plus francisés aujourd'hui. Le fait que les immigrants qui ont déjà une connaissance du français soient avantagés par la grille de sélection québécoise et l'impact décisif de la Loi 101 sur les enfants d'immigrants font en sorte que les groupes ethniques d'implantation plus récente sont généralement plus touchés par la francisation. C'est dire, contrairement à une idée préconçue, que le taux de francisation peut être plus élevé chez certains groupes ethniques issus de l'immigration du tiers-monde que chez certains groupes ethniques européens établis au Québec depuis plusieurs générations. Nécessairement, ces groupes ethniques francisés vont continuer de croître au Québec. Or, comme une partie des groupes en question proviennent du tiers-monde, donc en partie non chrétiens, on conçoit que le contexte linguistique et la nouvelle donne ethnique favorisent indirectement, et en proportions variées, certains groupes religieux plutôt que d'autres.

Il n'est donc pas surprenant de voir l'Église catholique romaine continuer à progresser, doucement il est vrai. Celle-ci étant renflouée non seulement par la masse latino-américaine, mais aussi par une bonne partie de l'immigration d'Afrique et d'Asie. Le pointage accordé aux immigrants locuteurs du français a indirectement favorisé au Québec l'essor du protestantisme évangélique nourri par l'immigration antillaise et africaine. L'importante immigration, en partie francisée, provenant du bassin arabo-méditerranéen favorise non seulement l'islam, sunnite comme chiite, mais aussi le judaïsme sépharade (et oriental), les Églises catholiques orientales, l'Église orthodoxe d'Antioche (orthodoxie des sept conciles) et l'ensemble des Églises orthodoxes des trois conciles. Certaines Églises orthodoxes des sept conciles profitent de l'essor de l'immigration récente provenant de l'Europe de l'Est

« francophone »[984] telle l'Église roumaine. Enfin, l'essor du bouddhisme autant théravadin que mahayaniste doit beaucoup à l'immigration des pays d'Indochine.

7. La théorie des complexes non chrétiens en Occident[985]

Après avoir comparé, dans les sections 2 et 3, les modèles de configuration ethnoconfessionnelle des communautés de foi bouddhiste et musulmane du Québec avec les modèles du Canada anglais et d'autres pays occidentaux, nous avons, à la section 5, élargi la perspective et pris davantage de recul en comparant le poids démographique relatif de l'ensemble des communautés de foi non chrétiennes du Québec avec la situation qui prévaut dans d'autres sociétés occidentales. On peut maintenant examiner la structure des blocs de communautés de foi non chrétiennes de quelques États occidentaux afin de mesurer l'hétérogénéité des combinaisons, ce qui permettra de regarder la situation québécoise sous un nouvel angle. Nous désignerons les blocs en question comme des « complexes[986] non chrétiens ».

> **Complexe non chrétien** : Ensemble des communautés de foi non chrétiennes qui, par le poids démographique inégal des groupes ethniques représentés et par le poids inégal des groupes confessionnels, caractérise une ville ou un État.

Si la configuration unique du complexe marque une ville ou un État par ses divers apports (culturels, économiques et autres), la culture environnante de la ville ou de l'État en cause ne peuvent pas faire autrement que de marquer le complexe, processus

---

[984] Parler de l'Europe de l'Est « francophone » pourra sembler étrange, mais il faut savoir que depuis la dissolution du Pacte de Varsovie, douze pays de l'Europe de l'Est on joint l'Organisation de la Francophonie, à titre de membres ou d'observateurs, dans les années 1990 (Roumanie, Bulgarie, Moldavie, Albanie, Macédoine, Pologne, Tchéquie, Slovénie, Lituanie) et les années 2000 (Slovaquie, Croatie, Hongrie, hormis l'Arménie et la Géorgie, pays du Caucase),

[985] Comme on sait, il n'y a pas de *théorie*, au sens propre du terme, en sciences humaines, il n'y a véritablement que des *modèles* théoriques.

[986] Le terme « complexe » connaît plusieurs utilisations analogues. Un complexe est un ensemble d'éléments semblables ou complémentaires réunis en un espace donné. On désigne de cette façon

qui finit par donner, à terme, une *cohérence* à l'ensemble des composantes sociétales impliquées. En termes dynamiques, on pourra dans ce cas parler de synergie.

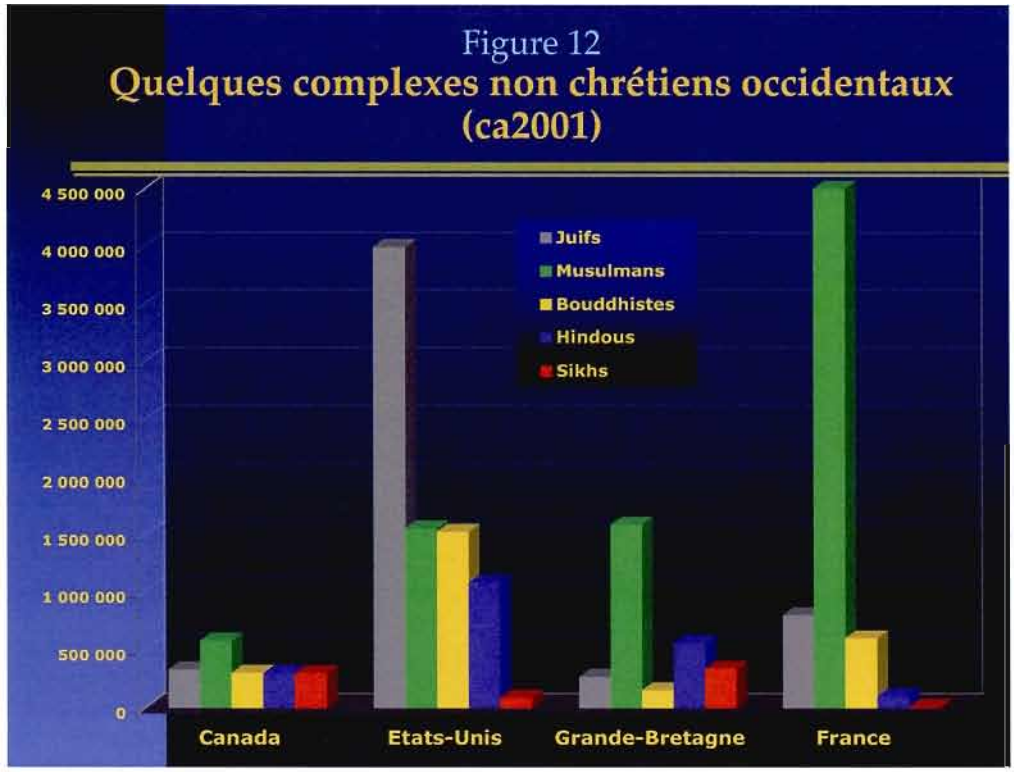
7.1 Le complexe non chrétien canadien dans une perspective occidentale

Comme le démontre la figure 12 (voir page suivante), le Canada, les Etats-Unis, la Grande-Bretagne et la France présentent des complexes non chrétiens on ne peut moins semblables. Dans le cas de la Grande-Bretagne et de la France, la composition hétérogène de leurs complexes est essentiellement tributaire des liens privilégiés que ces pays entretiennent toujours avec leurs anciennes colonies. En France, le fait musulman apparaît massif, ce qui fait oublier que c'est dans le même pays que l'on trouve la plus grande communauté bouddhiste d'Europe. En Grande-Bretagne, le poids relatif de l'islam, de l'hindouisme et du sikhisme montre l'importance de l'immigration issue de l'ancien Empire britannique des Indes.

Géographiquement situés entre l'Asie et l'Europe, les Etats-Unis présentent le plus « asiatique » des complexes par le poids des populations hindoues et bouddhistes. Ce n'est pourtant pas là où les Etats-Unis se démarquent le plus, mais bien par le fait que c'est dans ce pays que se concentre la plus grande communauté juive du monde devant Israël.

---

le complexe sidérurgique de la Ruhr, le complexe militaro-industriel ainsi que les complexes hospitaliers ou commerciaux.



Par sa géographie et son histoire, le Canada, ex-colonie, est dans une position quelque peu différente. Depuis la fin des années 1970, celui-ci se retrouve à la croisée de réseaux migratoires qui unissent les deux anciennes métropoles coloniales, leurs anciennes colonies, les États-Unis et l'Asie[987]. Nonobstant les considérations qui relèvent beaucoup de l'histoire coloniale, il est manifeste que les contingences géographiques déterminent partiellement la composition du complexe non chrétien pancanadien. Notons que plusieurs complexes non chrétiens sont apparus en différents points du Canada.

Tout ce qui a été dit sur le processus de façonnement des communautés de foi s'applique à son tour à l'échelle des complexes non chrétiens qui les rassemblent. Ceci conforte davantage cette idée à l'effet que les complexes se sont façonnés selon

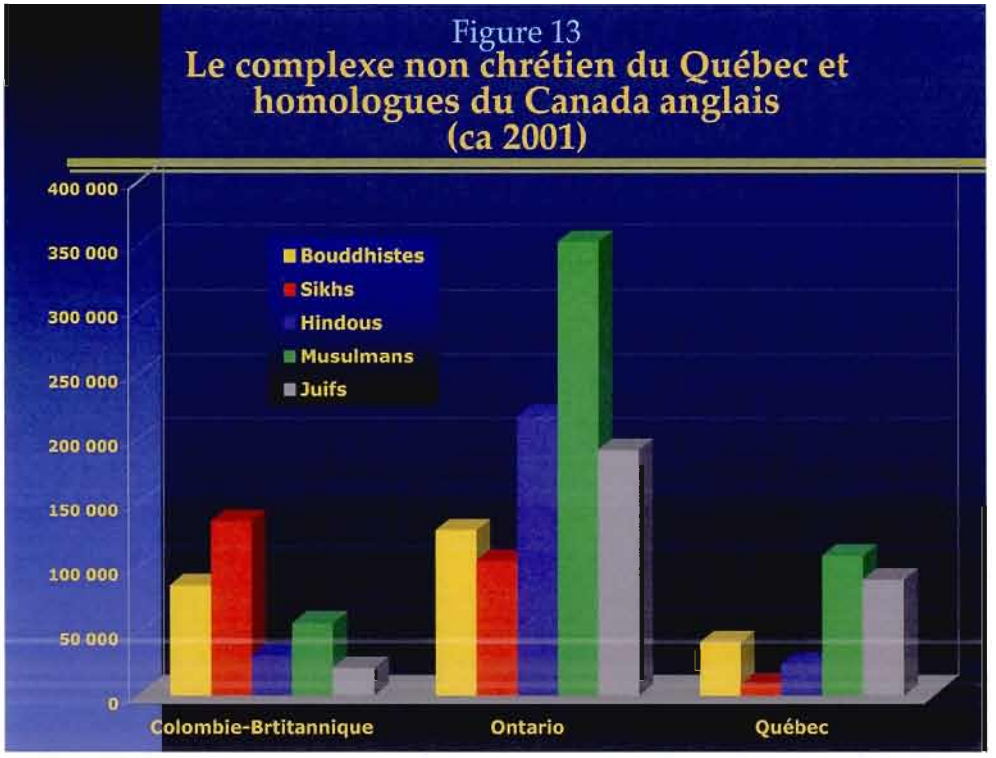
[987] En même temps, l'Est du Canada se présente comme le terminus de l'immigration latino-américaine qui se déploie en sens Sud-Nord. Bien que tiers-mondiste, celle-ci est chrétienne, de sorte qu'elle n'apparaît pas dans le présent exposé.

des modes très différents d'un endroit à l'autre de l'Occident en fonction de l'attractivité des diverses sociétés d'accueil et au gré des longs sillages tracés par l'histoire et des raccourcis proposés par la géographie.

7.2 Le complexe non chrétien québécois dans une perspective canadienne

Au sein du maillage migratoire international qui traverse l'Occident, comment situer le Québec, ou, plus exactement, son propre complexe non chrétien ? Si, comme nous l'avons illustré, la physionomie de la diversité confessionnelle est fort différente d'un pays à l'autre du monde occidental, la figure 13 fait ressortir le caractère également hétérogène des complexes non chrétiens qui sont apparus à l'échelle des provinces canadiennes.

Figure 13
Le complexe non chrétien du Québec et homologues du Canada anglais (ca 2001)



Il saute aux yeux que le façonnement des modèles de la Colombie britannique, de l'Ontario et du Québec est fortement conditionné par la direction des courants

migratoires selon qu'ils traversent l'Atlantique ou le Pacifique. Ainsi, l'histoire, la géographie, l'aptitude à parler anglais ou français, déterminent au premier chef l'architecture ethnoreligieuse des complexes qui présentent des formes résolument dissemblables selon qu'ils s'approchent des flancs est ou ouest du Canada.

À partir de considérations géographiques, il est naturel que les religions asiatiques comme le sikhisme et le bouddhisme soient fortement représentées en Colombie-Britannique, les hindous ayant, pour leur part, préféré se diriger massivement vers l'Ontario[988]. Dans la même logique géographique, comme le Québec est plus proche de l'Europe, du monde arabe et de l'Afrique, il est normal qu'il soit davantage marqué par l'islam et le judaïsme (de même que par le christianisme du Proche-Orient), même si cela n'explique pas tout.

Comme il a été précédemment dit, mais à partir de pourcentages (voir 5.2 et tableau 1), les nombres sur lesquels repose la figure 13 (voir page 668) confortent une nouvelle fois cette évaluation à l'effet que les effectifs non chrétiens n'ont rien d'extraordinaire au Québec à comparer avec la situation de la Colombie-Britannique et surtout de l'Ontario. Dans un autre ordre d'idées, l'état de la situation au Québec ainsi mis au clair décrédibilise les quelques appréciations non scientifiques[989] qui avancent que le rythme actuel de l'immigration aurait atteint sa limite. Comme le montre la même figure, le pouvoir attractif de la métropole canadienne est sans conteste. Cela n'est pas sans inviter à considérer la présence immigrante comme un indice de vitalité économique voire comme un facteur d'impulsion.

8. La situation singulière des communautés de foi québécoises

Marquée par sa composante indochinoise, la configuration ethnoculturelle de la communauté bouddhiste du Québec se rapproche de celle de la communauté de

[988] Plusieurs trajectoires migratoires parties de l'Asie du Sud passent par l'Europe, les avions faisant escale en Allemagne ou en Grande-Bretagne. Le centre et l'Est du Canada étant alors plus proches.

France. Au sein de l'Islam québécois, c'est l'élément arabo-berbère qui domine comme c'est le cas aussi en France (de même qu'en Italie et en Espagne[990]). Or, ce caractère établi par notre étude pour les bouddhistes et les musulmans trouve de semblables correspondances chez les communautés de foi hindoue et juive.

8.1 Le cas des hindous

Au sein de la communauté hindoue québécoise, les Tamouls[991] forment le plus important groupe ethnique sud-asiatique, ce qui est aussi le cas pour les communautés française et suisse[992]. C'est dire que les populations hindoues du Québec, de Suisse et de France ont en commun le fait d'être davantage caractérisées, toutes proportions gardées, par la composante dravidienne qu'ailleurs en Amérique du Nord ou en Grande-Bretagne. Dans ces derniers cas, comme du reste en Océanie[993], l'immigration des groupes ethniques indo-aryens de la plaine du Gange est, en général, nettement dominante. C'est sans doute au chapitre de l'hindouisme que les contingences de la « géographie océanique » sont les plus manifestes au Canada, les origines de l'immigration hindoue de Vancouver et de Montréal ayant en effet peu de choses en commun comme en fait foi la figure 14 (voir page suivante).

---

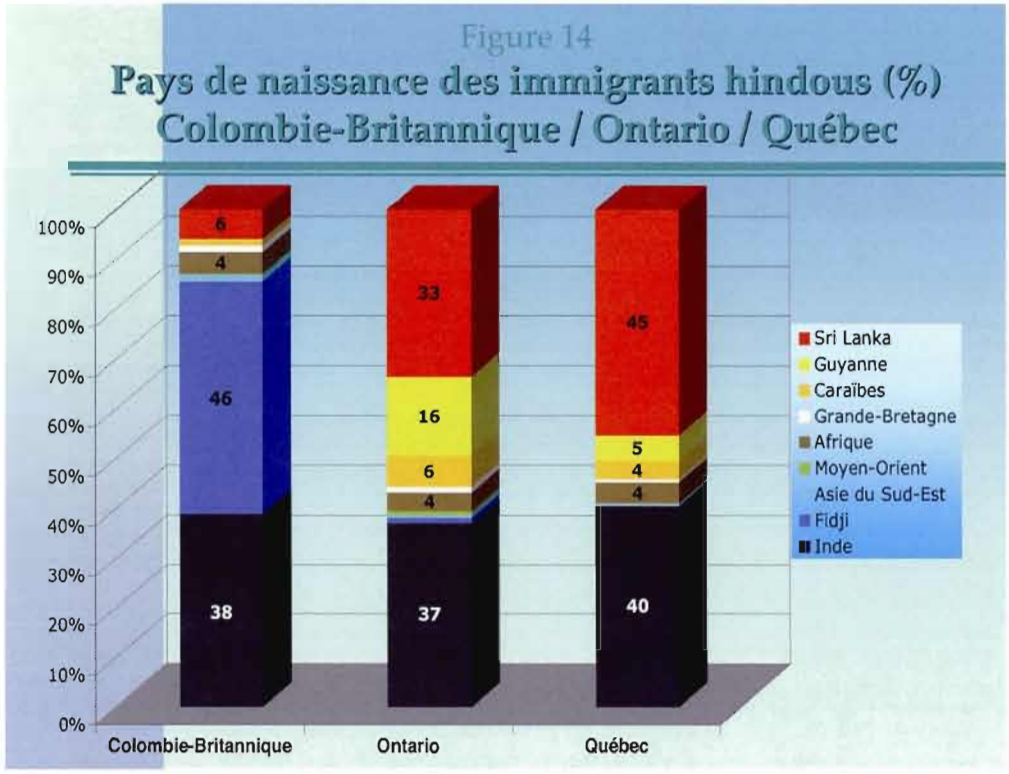
[989] Au sens où ces derniers relèvent du registre des impressions sans s'appuyer sur des chiffres.

[990] Voir « Espagne-Portugal » dans *L'Atlas des religions*, La Vie/Le Monde, numéro hors-série, 2008, p. 134-135. Voir aussi p. 68-69.

[991] Le tamoul est une langue appartenant à la famille dravidienne dont le domaine recoupe la partie méridionale de la péninsule indienne. La partie nord est le domaine de la famille linguistique indo-européen, plus précisément le sous-groupe indo-aryen.

[992] Au Québec, 31 % des hindous sont Tamouls. Selon nos évaluations, 85 % des hindous helvétiques sont Tamouls. Les communautés hindoues du Canada sont moins ethniquement homogènes que ce que l'on peut trouver en Europe de la même façon que pour l'Islam et le bouddhisme.

[993] Dans notre communication portée au congrès annuel de l'ACFAS, en 2006, « Entre le Canada anglais et l'Europe occidentale : la morphologie ethnoreligieuse originale des communautés musulmanes, bouddhistes et hindoues du Québec », nous avions inclus la morphologie de la communauté hindoue du Québec que nous avons, en outre, comparée avec ses homologues de Suisse et de Nouvelle-Zélande. À l'instar de la Grande-Bretagne, ce dernier pays montre une nette prédominance de l'immigration indo-aryenne du Nord de l'Inde.



Source : Statistique Canada, 2001, tableau 97F0009XCB01040; *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001.*

Alors que les Indo-Fidjéens dominent franchement l'immigration britanno-colombienne (46 %), ils sont pratiquement inexistants au Québec. Dans le même sens, il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'immigration hindoue des Caraïbes ait préféré l'Ontario et le Québec. Au Québec, les Sri Lankais forment le plus important contingent d'immigrants hindous (45 %). L'immigration hindoue québécoise, dans le cas présent proche de l'immigration ontarienne, est le fait de 85 % de natifs du sous-continent indien, ce qui en fait la communauté la moins marquée par la migraspora. Inévitablement, cet état de choses donne certainement une couleur particulière à la pratique religieuse qui s'exprime à Montréal puisqu'elle est, en quelque sorte, plus proche de la tradition (ou de l'orthodoxie) au contraire des pratiques migrasporiques qui tendent à s'en éloigner au profit d'une religiosité populaire voire syncrétiste.

8.2 Le cas des juifs

Contrairement aux autres communautés juives d'Amérique du Nord, essentiellement marquées par l'apport des achkénazes d'origine est-européenne, la communauté du Québec présente un visage plus diversifié, celle-ci comprenant un quart de sépharades, originaires d'Afrique du Nord et du Proche-Orient, et, plus récemment d'Amérique latine. On retrouve justement une situation analogue en France. Les juifs francophones étant plus souvent sépharades, leur présence se laisse entrevoir dans les données sur la langue maternelle (voir figure 15, page suivante). Cette fois, Toronto s'apparente davantage à Vancouver qui, pour sa part, laisse moins de place aux locuteurs d'autres langues « non officielles ». Les locuteurs de langues est-européennes (yiddish et autres) ou méditerranéennes étant davantage restés à Toronto et à Montréal.

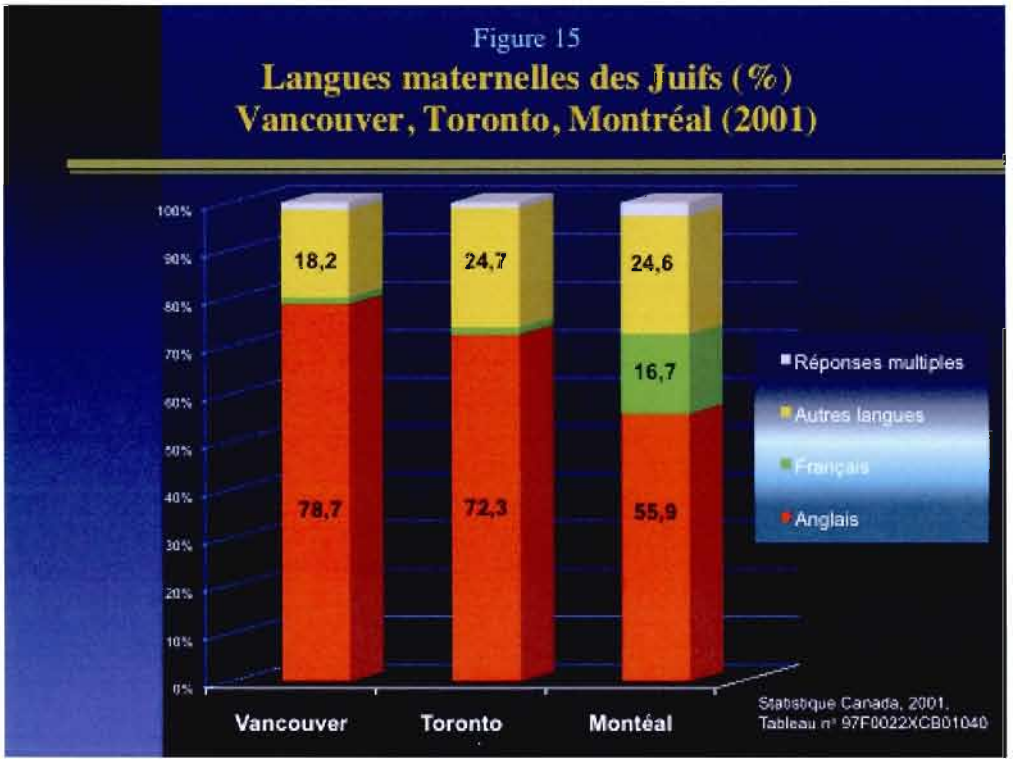
Au-delà de l'ethnicité, les courants du judaïsme sont inégalement représentés au sein des communautés de Montréal, de Toronto et de New York. Cet élément d'ordre confessionnel joue sans doute quelque rôle dans les postures sociétales qui s'élaborent d'une localité à l'autre. Au Québec, l'orthodoxie domine le paysage pratiquant au contraire des Etats-Unis où le courant réformiste a récemment pris l'avance[994]. En outre, la présence sépharade à Montréal n'est pas sans effets sur la synergie unissant le judaïsme montréalais à sa ville (les liens s'établissant autant avec la société dans son ensemble qu'avec les membres d'autres communautés de la ville)[995].

---

[994] Selon notre recension sur le terrain, 89 % des lieux de culte du judaïsme québécois appartiennent au courrant orthodoxe. Même si cette proportion reflète très imparfaitement la répartition des courants dans la population (les juifs orthodoxes sont davantage pratiquants), elle donne une très juste idée de la situation. En 2008, une étude du *Pew Forum on Religion and Public Life* révélait que quatre juifs américains sur dix adhéraient au réformisme. Source : Jackson Dykman, « The market place of faith », *Time*, 10 mars, 2008, p. 29.

[995] La *Communauté sépharade* est membre de la Table Maghreb, ce qui la met en relation avec des musulmans de la même origine nationale (Maroc).

Pour que naisse à Montréal un appel à s'inspirer du modèle de la grande Cordoue médiévale[996], il n'y avait qu'un pas que certains ont franchi en milieu sépharade.



8.3 Entre l'Atlantique et le Pacifique

Ajouter, même succinctement, le cas des communautés hindoue et juive au tableau comparatif permet de confirmer cette tendance à l'effet qu'au plan ethnoculturel et confessionnel, la physionomie des communautés juive, bouddhiste, hindoue et musulmane du Québec ne sont pas sans avoir quelques ressemblances et parenté avec leurs homologues de l'Europe occidentale (France, Belgique, Suisse, Italie, Espagne).

En revanche, le profil socioprofessionnel et économique[997] des immigrants non chrétiens du Québec, marqué par les individus scolarisés et dotés de qualifications

[996] Certains n'ont pas manqué de relever que Montréal comprenait en son sein une masse critique de

professionnelles, s'apparente à ce qui prévaut au Canada anglais. Ceci est l'effet des politiques d'immigration canadiennes qui favorisent ce type de candidats à l'immigration. Notons que la proportion de réfugiés est un peu plus grande au Québec qu'ailleurs au Canada, ces derniers étant accueillis sans égard au profil socioéconomique.

Ainsi, les communautés non chrétiennes du Québec apparaissent-elles plus proches culturellement de leurs pendants d'Europe occidentale et en même temps plus près de leurs homologues canadiens au plan socioprofessionnel. Cela fait découvrir que la morphologie du complexe non chrétien qui s'est élaboré en sol québécois possède des traits qui relèvent à la fois de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord[998].

Cette double dynamique de ramifications intercontinentales ne nous épargne toutefois pas quelques confusions. Ainsi, essayer de comprendre les réalités sociales, professionnelles et économiques des communautés juive, bouddhiste, hindoue et musulmane québécoises en projetant sur elles les modèles européens risque de dessiner de fausses pistes, notamment aux plans social et politique. Les contextes historiques et sociétaux ne peuvent d'aucune façon se comparer.

Cela étant dit, on découvre que ces mêmes communautés, fortes de traits et de façonnements originaux — éléments et processus —, tout en étant arrimées à l'aventure de l'Amérique, se révèlent, au plan linguistique, culturel et confessionnel, tout aussi singulières par rapport à leurs homologues nord-américaines que peut l'être le Québec dans cette partie du continent.

---

catholiques, de musulmans et de juifs, comme dans la Cordoue médiévale.

[997] Bien que cette sphère ne soit pas incluse dans la présente étude, elle a déjà été prospectée. Certaines analyses ont fait l'objet de communications orales non publiées. Par l'entremise de commentaires laconiques, certains éléments d'analyse portant sur la haute scolarisation des immigrantes et des immigrants, sur le travail et le chômage ont été repris par quelques medias, notamment le journal *La Presse* et le magazine *Trente*.

[998] Bien qu'encore modeste, l'émergence de communautés non chrétiennes en Argentine, au Mexique et ailleurs en Amérique latine invite à pousser le jeu des comparaisons avec cette partie du monde dont l'histoire est profondément marqué par l'Église catholique.

9. Voir et penser les choses autrement

En fin de compte, scruter l'équation ethnoconfessionnelle comme nous venons de faire, à travers trois échelles d'étude, chaque sous-ensemble s'emboîtant dans un plus grand (communautés de foi, complexes non chrétiens, ensemble du paysage religieux), conduit non seulement à reconnaître l'originalité du paysage ethnoconfessionnel québécois, mais aussi à découvrir la spécificité des pièces qui constituent cet ensemble. Même s'il s'agit d'un processus fluide et imperceptible, le façonnement des sous-ensembles peut être lui-même compris comme typiquement québécois puisqu'il est conditionné par l'histoire et la géographie du Québec. Et nous ne parlons même pas du sentiment d'appartenance au Québec qui apparaît dans maints esprits. Ainsi, éléments, ensembles et processus ont de concert donné au paysage ethnoreligieux québécois une configuration nécessairement unique — ce qui est tout aussi vrai pour toute autre société. Vue et comprise sous cet angle, cette configuration singulière est l'expression même de la québécité.

On peut en même temps dire, à l'échelle des communautés de foi, que le bouddhisme et l'Islam québécois sont réellement « mondiaux » en ce sens qu'ils attirent et additionnent, en un lieu précis, des éléments qui proviennent de toutes les régions du monde bouddhiste et musulman. Le bouddhisme et l'Islam québécois sont donc infiniment plus diversifiés que ce que l'on peut trouver dans tel ou tel pays où prédomine localement une culture donnée. Se rencontrent donc à Montréal des gens issus de civilisations dont les liens entre elles ont pu être historiquement ténus voire inexistants. Par le grand nombre d'ingrédients disponibles sur place, chaque société occidentale est en mesure de proposer une nouvelle façon de vivre et d'enrichir l'expérience religieuse bouddhiste, musulmane ou autre[999].

---

[999] Tel cet intellectuel levantin qui estime trouver au Québec un « islam de meilleure qualité » que dans son pays natal car l'Islam québécois a attiré un bon nombre d'intellectuels qui en profitent pour pousser plus loin la réflexion sur leur tradition. Tel quelques femmes, moniales ou non, qui enseignent le bouddhisme à un public mixte. Tel cette femme sikhe qui, en redécouvrant sa propre tradition scripturaire, en élague les interprétations androcentriques héritées de la culture. Tel ces jeunes qui désirent se réapproprier leur religion en la contextualisant. Ainsi, l'environnement

Les différentes comparaisons que nous avons présentées à l'échelle des communautés de foi font réaliser que chaque communauté bouddhiste ou musulmane du monde occidental est le produit d'une synthèse, chaque fois unique, d'éléments ethniques, confessionnels, sociaux et autres, éléments ayant des origines étrangères au pays de concoction.

Bien que cela ne soit probablement pas conscientisé par les premiers intéressés, les communautés bouddhiste et musulmane du Québec ne peuvent plus être vues autrement que comme proprement « québécoises » puisque les structures qui les caractérisent ne sont pareilles à nulle autre. Ce point de vue s'appuie sur l'architecture des composantes ethnoconfessionnelles, le façonnement même de cette morphologie étant tributaire de l'histoire et de la géographie. Cela veut dire que cette synthèse locale engage des éléments appartenant à la culture environnante[1000]. Au fil du temps, la culture environnante s'approprie sur les lieux de travail, auprès du voisinage et surtout à l'école — la québécitude étant déjà prégnante chez les enfants d'immigrants bouddhistes et musulmans. En définitive, la greffe continue de convertis, les unions interreligieuses, la montée en nombre des enfants d'immigrants nés au Québec ainsi que la québécité revendiquée par un nombre croissant de ces acteurs sont autant de signes que le bouddhisme et l'Islam sont désormais enracinés en sol québécois tout en ayant pris la morphologie singulière que nous avons pu mettre au jour.

* * *

En nous inspirant d'un mot d'Arjun Appadurai, qui pensait à l'après-colonialisme, nous croyons pouvoir dire que le grand défi intellectuel du 21e siècle n'est pas de penser la mondialisation, mais bien de continuer à penser en dépit de la course du

---

nouveau de la migraspora occidentale ouvre-t-il la palette des possibles à partir de la relecture des textes, ce qui peut conduire à des formes inédites d'approfondissement ou de renouvellement de la tradition.

phénomène[1001]. De plus en plus, ce mot-valise s'impose en guise de réponse à tout, court-circuitant par le fait même toute analyse critique des divers processus à l'oeuvre.

Derrière l'idée de mondialisation se dessinent autant de choses grisantes que d'inquiétantes. Les merveilles des nouvelles technologies ont comme effet paradoxal de faire redoubler l'anxiété. À l'ombre des appels en chœur à la liberté et à l'équité universelles s'insinuent davantage d'iniquités. La soi-disant « création de la richesse » s'accompagne de désintégration sociale. Les ouvertures de « marchés » sont conquêtes, les délocalisations sont ressacs. Les hégémonismes culturels et économiques se poursuivent de plus belle depuis qu'ils ont trouvé le moyen de se cacher derrière le discours valorisant la diversité, cette dernière promesse se faisant toujours attendre. Déjà, dans maints esprits, et depuis longtemps, l'immigration est un processus qui semble entrer en contradiction avec la lutte au chômage.

Dans ce contexte, quoi de plus normal que l'immigration non occidentale[1002], souvent associée à une altérité culturelle totale et irréductible, s'accompagne d'appréhension ? Ce genre de sentiment laisse montrer une peur d'être dépassé par la nouvelle situation, d'être contraint d'« endurer » des façons de vivre irritantes ou de laisser le champ libre à des valeurs jugées inacceptables. D'aucuns craignent une certaine perte d'identité résultant de la venue d'une masse d'immigrants qui entraînent avec eux une espèce de *melting pot* culturel aussi universel qu'anonyme.

Après avoir étudié les nombreuses pièces qui constituent les communautés de foi bouddhiste et musulmane québécoises, puis l'agencement des pièces

---

[1000] Nous restons toujours dans le registre sociologique sans dire que les influences culturelles en question atteignent le registre des croyances religieuses.

[1001] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

[1002] Au vrai, ce sont surtout les grandes villes qui sont confrontées à la question immigrante. Certains observateurs médiatiques ont avancé que les appréhensions étaient plus nombreuses à provenir des régions (probablement sous l'effet « exagératoire » des images télévisées) alors que d'autres remettent en question cette affirmation rapide.

ethnoconfesssionnelles au sein du complexe non chrétien et, en bout de ligne, la structure de tout l'édifice confessionnel québécois, on pourra dire que nous aurons examiné et retourné l'objet ethnoconfessionnel en tous les sens. Or, cette façon autre de regarder ces multiples pièces synergétiques conduit à penser cette question tout aussi autrement. Il est, en effet, possible de considérer les complexes non chrétiens non pas comme des corps étrangers périphériques[1003], mais plutôt comme un ensemble de composantes qui contribuent à typifier davantage les sociétés d'accueil. Cette typification provient de la combinaison originale des composantes religieuses du complexe propre à chaque société, du caractère unique de la composition ethnique des communautés de foi, ainsi que du façonnement *in situ* des ensembles et sous-ensembles ethnoconfessionnels.

Cette conception des choses remet en cause cette impression d'uniformisation internationalisante et vaguement chaotique qui émergerait dans les grandes villes, impression véhiculée par les perceptions populaires qui se forgent à même les images des médias ancrés dans les grandes villes. Au bout du compte, l'ensemble des éléments présentés dans cette thèse, nous conduisent à voir que l'apparition en Occident de communautés provenant de différentes parties du monde n'a pas vraiment pour effet de rendre anonymes ou d'uniformiser les sociétés (ou, du moins, les grandes villes), mais plutôt d'accentuer l'originalité de chacune.

[1003] Cette vision du phénomène n'est pas rare en Amérique comme en Europe. Au Québec, une certaine conception du multiculturalisme canadien, qui semble favoriser une juxtaposition des communautés, pour ne pas dire le communautarisme, peut alimenter cette façon de voir. Il est beaucoup plus difficile d'établir scientifiquement si le multiculturalisme a un effet qui va dans ce sens.

ÉPILOGUE

Tous nous avons entendu ces poncifs sur l'enrichissement culturel qu'apporte l'immigration au Canada. Cela se conçoit certes, mais ce type de discours est une réponse molle et sans imagination à la question de la pertinence de l'immigration. On met trop peu de l'avant le fait que l'immigration stimule l'économie et bonifie la société du fait que la majorité de ses acteurs viennent combler divers besoins socioprofessionnels. Cela dit, on peut voir aussi l'apport immigrant, ce supplément de richesse collective, sous un tout autre angle, jamais évoqué.

Il est entendu que les immigrants viennent chercher un mieux-être qui implique davantage de sécurité, de confort et de liberté. Mais il importe de comprendre ceci : cette liberté sociale, politique et économique que les immigrants sont venus chercher, et qui prend souvent une dimension supplémentaire pour les femmes, s'exprime en termes de quête, une quête qui prend sens au bout d'une longue chaîne de souffrances d'inégale intensité selon les trajectoires individuelles. Le souvenir — ou l'imprégnation — de ces souffrances, surtout quand elles sont liées à diverses formes de grandes violences, tombe souvent dans l'*indicible*, état de choses dont sont trop peu conscients les natifs du Canada.

En étant particulièrement avisés, les Québécois devraient justement pouvoir bénéficier de ces expériences souffrantes, si tant est qu'on les entende, car elles sont porteuses d'autant de réflexions sur les formes variées de mauvaises décisions sociétales, d'expériences collectives (politiques, économiques, sociales, etc.) ratées, de conflits, d'intolérance, de traumatismes de toute nature et d'iniquités humaines.

En dépit d'une lecture monolithique de la nouvelle immigration (où les gens du tiers-monde sont forcément très religieux) ou même binaire (opposant les religieux aux laïcisés), cette variété de réflexion basée sur l'expérience dont nous parlons vaut aussi

en matière de religion. Il faut fréquenter les premières et premiers intéressé-e-s pour en prendre toute la mesure.

Pour qu'elle puisse se dire et être saluée, la liberté — la capacité de faire des choix sans contraintes extérieures — doit être effective, concrète et multidimensionnelle. Devenir libre, c'est, dès l'abord, s'affranchir des entraves socioéconomiques (discrimination, plafond de verre, etc.). Au Québec, cela veut concrètement dire que les femmes et les hommes doivent pouvoir travailler à la hauteur de leurs compétences. Sitôt que cela se concrétise, ces femmes et ces hommes peuvent voir advenir l'objet de leur quête : l'authentique liberté.

Et *c'est au moment même* où ces nés-ailleurs obtiennent ce qu'ils ont tant souhaité qu'ils réalisent, un peu stupéfaits, qu'ils sont Québécoises et Québécois.

Cet acte de naissance est le fruit d'un échange.

SOURCES DES DONNÉES DE RECENSEMENTS

ET

BIBLIOGRAPHIE

1. DONNÉES DE RECENSEMENTS CANADIENS

1.1 Recensement de 1941

Vol. IV

Tableau 5—Population selon la religion, l'origine raciale et le sexe.
Tableau 8—Population immigrée selon la période d'immigration, l'origine raciale et le sexe.
Tableau 14—Population selon la langue maternelle, l'origine raciale et le sexe
Tableau 20—Population selon le lieu de naissance, l'origine raciale et le sexe.
Tableau 23—Population selon le lieu de naissance et la religion.
Tableau 26—Population immigrée selon la période d'immigration, le lieu de naissance et le sexe.

1.2 Recensement de 1951

Tableau 32—Population selon l'origine [sic]et le sexe.
Tableau 38—Population selon les dénominations religieuses et le sexe.

1.3 Recensement de 1961

Tableau 35—Population selon les religions et le sexe.
Tableau 42—Population selon les groupes ethniques et le sexe.
Tableau 49—Population selon le lieu de naissance.

1.4 Recensement de 1971

N^0 92-735, vol. 1

Tableau 2—Population selon les groupes ethniques et le sexe.
Tableau 14—Population par confession religieuse et le sexe. [zones métropolitaines]
Tableau 19—Population selon le groupe ethnique, par confession religieuse et le sexe.

1.5 Recensement de 1981 (Statistique Canada)

N⁰ 92-911 au catalogue
Tableau 1—Population selon l'origine ethnique et le sexe.

N⁰ 92-912 au catalogue
Tableau 1—Population selon la religion et le sexe.

1.6 Recensement du Canada de 1991 (Statistique Canada)

N⁰ 93-313 au catalogue
Tableau 2—Langue maternelle en détail : nombre de répondants selon le type de réponse et le sexe.
Tableau 7—Population selon certaines religions sélectionnées et le sexe.

N⁰ 93-315 au catalogue
Tableau 1A—Population selon l'origine ethnique et le sexe.
Tableau 2A—Origine ethnique et le sexe, par réponses uniques et multiples.

N⁰ 93-316 au catalogue
Tableau 12—Population immigrante par lieu de naissance et le sexe.

N⁰ 93-319 au catalogue
Tableau 1—Population selon religions détaillées et le sexe.
Tableau 6—Population selon certaines religions et le sexe, et l'origine ethnique [Canada].
Tableau 7—Population selon certaines religions et le sexe, et la langue maternelle.
Tableau 8—Population selon certaines religions et le sexe, par statut d'immigrant.

1.7 Recensement de 2001 (Statistique Canada)

1.7.1. Macrodonnées

97F0007XCB2001005
Connaissance de diverses langues (126), sexe (3) et groupes d'âge (15)
97F0007XCB2001009
Langue maternelle détaillée (160), sexe (3), connaissance des langues officielles (5) et groupes d'âge (15)
97F0009XCB01002
Statut d'immigrant et période d'immigration (10A) et lieu de naissance du répondant (260) pour les immigrants et les résidents non permanents

97F0009XCB01003
Certains lieux de naissance (85) pour la population des immigrants
97F0009XCB01040
Certaines caractéristiques démographiques et culturelles (69), statut d'immigrant et lieu de naissance du répondant (21B), groupes d'âge (6), sexe (3) et statut d'immigrant et période d'immigration (11)
97F0010XCB2001001
Origine ethnique (232), sexe (3) et réponses uniques et multiples (3)
97F0010XCB01040
Certaines caractéristiques démographiques et culturelles (105), certains groupes ethniques (100), groupes d'âge (6), sexe (3) et réponses uniques et multiples portant sur l'origine ethnique (3)
97F0010XCB2001042
Certaines caractéristiques culturelles et de la population active (58), certains groupes ethniques (100), groupes d'âge (5A), sexe (3) et réponses uniques et multiples portant sur l'origine ethnique (3)
97F0010XIF2001043
Certaines caractéristiques du revenu (35), certains groupes ethniques (100), groupes d'âge (6), sexe (3) et réponses uniques et multiples portant sur l'origine ethnique (3)
97F0022XCB01040
Certaines caractéristiques démographiques et culturelles (104), certaines religions (35A), groupes d'âge (6) et sexe (3)
97F0022XCB2001001
Religion (95) et sexe (3)
97F0022XCB01002
Religion (95A), groupes d'âge (7A) et sexe (3)
97F0022XCB2001004
Religion (95) et statut d'immigrant et période d'immigration (11)
97F0022XCB2001005
Religion (95) et groupes de minorités visibles (15)
95F0450XCB2001004
Religion (13) et groupes d'âge (8)

1.7.2. Microdonnées

a) STATISTIQUE CANADA, *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001*. Fichier des particuliers. [Base de données].

b) STATISTIQUE CANADA, *Fichier de microdonnées à grande diffusion du Recensement 2001*, Document de l'utilisateur, 2e révision, Ottawa.

2. BIBLIOGRAPHIE

2.1. Ouvrages gouvernementaux ou paragouvernementaux

2.1.1 Documents d'Ottawa

CITOYENNETÉ ET IMMIGRATION CANADA, 1996, *Profils : Vietnam*, coll. « Recherches en Immigration ».

_____, ca 1993, *Profils : Liban*, coll. « Recherches en Immigration ».

CLARK, Warren, 2006, « Les unions interreligieuses au Canada », *Tendances sociales canadiennes*, Statistique Canada, n° 82, p 16-27.

_____, 2003, « Religion. Évolution de la pratique religieuse au Canada » dans *Tendances sociales canadiennes*, n° 68, Statistique Canada, p 2-6.

SECRÉTARIAT D'ÉTAT, 1980, *Les rameaux de la famille canadienne,* Secrétariat d'État, division du multiculturalisme, Ottawa, Cercle du livre de France.

STATISTIQUE CANADA, 2003, *Dictionnaire du recensement de 2001*, n° 92-378-XIF au catalogue, Ottawa.

_____, 2001, *Recensement. Guide 2001*, Ottawa.

THOMAS, Derrick, 2005, « Je suis Canadien » dans *Tendances sociales canadiennes,* Statistique Canada, Printemps, n° 76, p. 1-8.

2.1.2 Documents de Québec

BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR, « Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation », 2008, *Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec.

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DE LA JEUNNESSE / BOSSET, Pierre, 2005, *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodements raisonnable en matière religieuse*, Québec.

_____, Pierre, 2000, *Pratiques et symboles religieux. Quelles sont les responsabilités des institutions ?* Québec, Commission des droits de la personne.

COMITÉ SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, 2006, *La laïcité scolaire au Québec, un nécessaire changement de culture institutionnelle*, Avis du Comité sur les Affaires religieuses au ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. Octobre.

_____, 2003, *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité*, avis au ministre de l'Éducation.

CONSEIL DES RELATIONS INTERCULTURELLES / THERRIEN, Sophie, 2004, « Laïcité et diversité religieuse. L'approche québécoise », Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, Québec, Conseil des relations.

CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, 2006, *Diversité de foi, Égalité de droits*, Actes du colloque, 23 et 24 mars.

_____, 2005, *Des nouvelles d'elles. Les femmes immigrées du Québec*.

MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES, 2006, *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination. Caractéristiques de la population des communautés culturelles*, Québec.

_____, 2005, *Portrait statistique de la population d'origine* [série de groupes ethniques] *recensée au Québec en 2001*, Québec.

_____, 2005, *Tableaux sur l'immigration au Québec. 2000-2004*, Direction de la population et de la recherche, Québec.

MINISTÈRE DES RELATIONS AVEC LES CITOYENS ET DE L'IMMIGRATION, 2004, *Population immigrée recensée au Québec et dans les régions en 2001 : caractéristiques générales*, Direction de la planification stratégique, Québec.

_____, 2000, *Tableaux sur l'immigration au Québec. 1995-1999*, Direction de la planification stratégique, Sainte-Foy.

MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION, 1991, *Caractéristiques des immigrants admis au Québec 1981-1990,* Direction des études et de la recherche, Sainte-Foy.

_____, 1991, *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Sainte-Foy.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INTERNATIONALES, DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES, 1995, *Profils des principaux groupes religieux du Québec,* Sainte-Foy.

_____, 1994, *Profils des communautés culturelles du Québec* (2e édition), Sainte-Foy.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, *Portrait scolaire des élèves issus de l'immigration : de 1994-1995 à 2003-2004*, Québec, 2006.

_____,1985, *À la découverte de la communauté vietnamienne*, Sainte-Foy.

ROY, Gilles, 1998. *Entrepreneurship immigrant et ethnoculturel au Québec. Étude Exploratoire*, Fédération cosmopolite des chambres de commerce du Grand Montréal, Québec, ministère de l'Emploi et de la Solidarité.

2.2 Articles, études et rapports de recherche

ABU-LABAN, Baha, 1983, «The Canadian Muslim Community: the Need for a New Survival Strategy» dans E. H. Waugh *et al.* (dir.), *The Muslin Community in North America*, Edmonton, The University of Alberta Press, p. 75-95.

_____, 1981, *La présence arabe au Canada*, Montréal, Cercle du livre de France, Ottawa, Multiculturalisme Canada.

ANGIOLINI, Daphné, 2005 « Une Église progressiste - Pour un partage définitif entre l'Église et l'État » dans *Le Devoir*, 26 mars.

AOUI, Jamel, 2001, « Identification des valeurs, des objectifs et des finalités actuels et souhaités de l'éducation chez les musulmans de la région de Montréal », thèse de doctorat en administration de l'éducation, Montréal, Université de Montréal.

APPADURAI, Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

AVOLIO, Marco, ca2005, *The Montreal Buddhist Church*, Montreal Religious Sites Project. Montréal, Université McGill.

BARRETTE. Christian, Édithe GAUDET et Denyse LEMAY, 1996, *Guide de communication interculturelle* (2e édition), Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique.

BARTH, Frederik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries : The social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company.

BASTENIER, Albert, 2004, *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », Paris, PUF.

_____, 1998, «L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrés marocains en Belgique». *Social Compass*, vol. 45, n° 2, p. 195-218.

BABÈS, Leïla et OUBROU, Tareq, *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam*, 2002, Paris, Albin Michel.

BATCHELOR, S., 1994, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Londres, Harper Collins/Berkeley, Paralax Press.

BEAUD, Jean-Pierre Baud et Jean-Guy PRÉVOST, 2007, « La dialectique du général et du particulier dans la statistique canadienne » dans *Scientia Canadensis*, vol. 30, n^0 2, 55-67.

BENDRIS, Naïma, 2006, « Stratégies d'affirmation identitaires des Québécoises d'origine musulmane face à leur ethnisation », dans Marie-Ève Martel, *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt, p. 206-213.

_____, 2000, « De la place des immigrantes dans le milieu de la recherche au Québec. Le cas des femmes arabes », Rapport sur les conditions d'insertion des femmes immigrantes dans le milieu de la recherche, Alliance Relais-Femmes-IREF (ARIR), Montréal, UQAM.

BENNETT, Vicky, 1998, « La culture religieuse protestante dans le Sud-Ouest québécois » dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi (dirs.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle,* Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa, p. 44-45.

BERTRAND, Hélène, 2005, « La Soka Gakkai Internationale (SGI) au Québec », actes du colloque de 2003 *La réception du bouddhisme au Québec* dans *Cahiers de spiritualité ignacienne*, vol. XXIX, n° 114, septembre-décembre, p. 87-91.

BEYER, Peter, 2007, « Globalization and institutional modeling of religions » dans Peter Beyer et Lori Beaman (dir.), *Religion, globalization and culture*, Leiden/ Boston, Brill.

____, 1999a, « A Canadian religious mosaic ? A preliminary report from an investigation in progress », texte de communication présenté à l'Association for Sociology of Religion, Chicago.

____, 1999b, « Migration mondiales et pluralité des centres d'authenticité », Association canadienne française pour l'avancement des sciences, Ottawa.

BIBBY, Reginald W., 1993, *Unknown Gods : The Ongoing Story of Religion of Canada*, Toronto, Stodart.

BOISVERT, Mathieu, 2005, « Buddhists in Canada : Impermanence in a Land of Change » dans Paul Bramadat et David Seljak (dirs.), *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson/ Longman, p. 69-88.

____, 1998, « Le bouddhisme » dans Mathieu Boisvert (dir.), *Un Monde de Religions, tome I, Les traditions de l'Inde*. Presses de l'Université du Québec, Montréal, p. 51-92.

BOLAFFI, Guido *et al.* (dir.), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*. London, Sage Publications, 2003.

BOLDUC, Joanie [sous la supervision de Marie-Andrée Roy et Jean-René Milot], 2006, *Femmes musulmanes d'origine maghrébine au Canada et au Québec : revue de littérature*, Cahier de recherche no 14, Groupe de recherche sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER).

BOUCHARD, Gérard, 2001, « Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité » dans Michel Sarra-Bournet et Jocelyn Saint-Pierre (dirs.), *Les nationalismes au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval.

BOULAD, Sonia, 2008, « La diaspora chrétienne levantine en France et au Québec. Une immigration particulière » mémoire de maîtrise en Études politiques, Aix-en-Provence, Université Paul Cézanne—Aix-Marseille III.

BOURDIEU, Pierre, 1994, *Raisons pratiques*, Paris, coll. « Points », Seuil.

BOURGEAULT, Guy, 2002, « L'espace public et la dimension politique de l'expression religieuse », dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, p. 213-227.

BOURGEAULT, Guy, M.-H. CHASTENAY et M. VERLOT (dir.), 2004, *Relations ethiques et éducation dans les sociétés divisées : comparaison Belgique-Canada*, Canadian Ethnic Studies / Études ethniques au Canada, vol. XXXVI, n° 3.

BOVAY, Claude, 2004, *Le Paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel, Office Fédéral de la Statistique.

BRADLEY, Mark, 2007, « La transformation de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration. Le cas des réfugiés tamouls d'origine sri-lankaise à Montréal, Montréal, mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQÀM.

_____, 2005, *La communauté hindoue tamoule sri-lankaise de Montréal en contexte*, Cahier de recherche n° 2, Montréal, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), UQAM

BRAMADAT, Paul et David SELJAK (dir.), 1988, *Christianity and Ethnicity in Canada*, Bruce L Guenther dans Paul Bramadat et David Seljak, University of Toronto Press, 2008.

BRETON, Roland, 1987, *Géographie des civilisations*, coll. « Que sais-je », no 2317, Paris, PUF, 1987.

_____, 1968, *Les langues de l'Inde depuis l'indépendance. Étude de géographie culturelle du monde indien : Inde, Pakistan, Népal, Ceylan*, Aix-en-Provence, La Pensée universitaire.

BUCHIGNANI, Norman et Doreen M INDRA avec Ram SRIVASTAVA, 1985, *Le voyage continu : histoire sociale des Sud-Asiatiques de Canada.* Ottawa, Approvisionnements et Services Canada.

BURHAM, Hélène, 1998, « Mariage en disparité de culte », *Œcuménisme*, n° 131, septembre, p. 7-9.

BURNEY, Sehla, 1999, « Hyderabadis » dans Paul Robert Magocsi (dir.), Toronto, *Encyclopedia of Canada's Peoples*, Toronto, University of Toronto Press.

BURGAT, François, 1995, L'Islamisme au Maghreb. Tunisie, Algérie, Lybie, Maroc, Paris, Payot.

CADGE, Wendy, 2004, *Heartwood : The First Generation of Theravada Buddhism in America*, « Morality and Society Series », University of Chicago Press.

_____, 2004, « Gendered religious organizations. The Case of Theravada Buddhism in America », Gender and Society, vol. 18, n° 6, p. 777-793.

CAILLE, Linda et Marie CALEB, 2005, « France : qui sont les musulmans convertis au christianisme? », *Religioscope*, 28 juin. [http://religioscope.info/article_41.shtml]

CAMPICHE, Roland J., 2004, *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Lausanne, Labor et Fides.

CAMPICHE, Roland J. *et al*, 1992, *Croire en Suisse, Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*, Lausanne, L'Âge de l'homme.

CARRÈRE-D'ENCAUSSE, Hélène, 1978, *L'Empire éclaté, La révolte des nations en U.R.S.S*, Paris, Flammarion.

CASEY, Noah, 2006, *The True Buddha School, A Field Research report on The Chan Hai Lei Zang temple*, Quebec, Montreal Religious Sites Project, Montréal, Université Mc Gill.

CASTEL, Frédéric, 2009, « La spatialisation de l'islam à Montréal. Espaces ethnoculturels et période pionnière », Université de Montréal, Actes du colloque *Québec : restructurations territoriales et métamorphoses du discours*, Presses de l'Université du Québec, collection « Géographie contemporaine » [parution imminente prévue].

_____, 2008, « Envahissement des minorités religieuses au Québec ? » dans Michel Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2008*, Montréal, Fides, p. 133-140.

_____, 2007a, « Les Sikhs du Québec », *Relations*, janvier-février, n° 714, p. 32-34.

_____, 2007b, « Les enfants sont les principaux acteurs de l'interculturalisme religieux au Québec » *dans L'Annuaire du Québec 2007*, Michel Venne (dir.), Montréal, Fides, p. 146-150.

_____, 2006a, « L'Élargissement de l'éventail religieux au Québec (1961-2001). Grandes tendances et poids des femmes », *Conseil du statut de la Femme*, article en ligne www.csf.gouv.qc.

_____, 2006b, « Convertis québécois et unions interreligieuses. Quelques tendances observées chez les nouveaux musulmans et bouddhistes » dans *L'Annuaire du Québec 2006*, Michel Venne (dir.), Montréal, Fides, p. 222-228.

_____, 2005a, « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste du Québec », actes du colloque de 2003 *La réception du bouddhisme au Québec* dans *Cahiers de spiritualité ignacienne*, vol. XXIX, n° 114, septembre-décembre 2005, p. 47-79.

_____, 2005b, « Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans. Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe » dans *L'Annuaire du Québec 2005*, Michel Venne (dir.), Montréal, Fides, p. 214-225.

_____, 2004, « Progrès du catholicisme, influence de l'immigration. Les grandes tendances de l'affiliation religieuse depuis la Seconde guerre mondiale » dans *L'Annuaire du Québec 2004*, Michel Venne (dir.). Fides, p. 273-282.

_____, 2002, « La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec. Un portrait de la communauté musulmane », mémoire de maîtrise en Sciences des religions, UQÀM.

_____, 1998, « L'évolution polymorphe de l'espace sacré à Montréal (1760-1890) dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi (dirs.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle,* Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa.

_____, 2000, « Syncrétismes et pluralismes dans le monde » dans Mathieu Boisvert (dir.), *Un Monde de Religions, tome III*. Presses de l'Université du Québec, Montréal, p. 226-227.

CASTEL, Frédéric et Vicki BENNET, 1998, « Le milieu rural anglo-protestant » dans Louis Rousseau et Frank W. Remiggi (dir.), *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa, p. 42-43.

_____, 1998, « Quatre confessions protestantes, quatre types de développement » dans Rousseau et Remiggi (dir.), *idem* [voir notice ci-dessus], p. 57-59.

CICERI, Coryse, 1998, « Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone », mémoire de maîtrise en éducation comparée et internationale, Université de Montréal.

CHAKER, Salem, [s. d.], *Imazighen Ass-A (Berbères dans le Maghreb contemporain)*, Alger, Bouchene.

CHALIAND, Gérard et Jean-Pierre RAGEAU, 1991, *Atlas des diasporas*, Paris, Odile Jacob.

CHAN, Kwok B., 1986, « Valeurs fondamentales et caractères nationaux des Chinois/Core values and traits of the national character of the Chinese » dans *Forces,* n° 73 (hiver), p. 62-65.

CHANDRASEKHAR, S. (dir.), 1986, *From India to Canada : A Brief History of Immigration Problems of Discrimination, Admission and Assimilation*. La Jolla (California), Population Review Books.

CHARBONNEAU-BLOOMFIELD, Alice, 2002, « L'Islam en France : de l'image au vécu », mémoire présenté au Centre international de formation européenne, Nice, Institut européen des hautes études internationales.

CHEBEL, Malek [Rencontre avec Marie de Solemne], 2003, *Islam et libre arbitre ? La Tentation de l'insolence*, Paris, Dervy.

CHICKRIE, Raymond, *Muslims in Guyana*. Document consulté sur Internet en 2006, http://www.guyana.org/features/Guyana_Islam_org.

CHUÀ TAM BAO, *Tiêng Chuông Chuà 1982-1992* [Dixième anniversaire de la Société bouddhique Chanh Phap], Montréal.

CHUENYAN LAI, David, Jordan PAPER et Li CHUANG PAPER, 2005, « The Chinese in Canada : Their Unrecognised Religion » dans Paul Bramadat David Seljak (dir.), *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson/ Longman, p. 89-110.

CLAVAL, Paul, 1980, *Éléments de géographie humaine*, Paris, M. Th. Genin.

CLÉVENOT, Michel (dir.), 1987, *L'État des religions dans le monde*, Montréal, La Découverte/Le Cerf/Boréal.

COATES, Alana, 2006, « Bangladeshi Montrealers cheer visiting mayor », *The Gazette*, 16 juillet.

COLPRON, Julie, 2000, *Montréal religieux. État de la connaissance*, département des Sciences religieuses, Montréal, UQAM.

COMMUNAUTÉ URBAINE DE LYON, 2003, *Mission millénaire du Grand Lyon. Les différentes approches de l'intégration, Lexique*, Lyon.

CONDOMINAS, Georges et Richard POTTIER, 1982, « Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est », Paris, La Documentation française.

COQUERY–VIDROVITCH, Catherine, 1994, « Du bon usage de l'ethnicité ». *Le Monde diplomatique*, juillet, p. 4-5.

CORMIER, Louis, 2000, « Tibetans in Québec. Profile of a Buddhist Community ». Mémoire de maîtrise en Sciences religieuses, Montréal, UQAM,

COSSETTE-TRUDEL, Alexis, 2005, « Le Temple bouddhiste tibétain de Montréal », actes du colloque de 2003 *La réception du bouddhisme au Québec* dans *Cahiers de spiritualité ignacienne*, vol. XXIX, n° 114, septembre-décembre, p. 81-86.

CAZA, Pierre-Étienne, 2008, « La petite histoire des statistiques » dans *Spécial recherche et création. Nouveaux outils de la recherche en sciences humanes*, UQAM, 12 mai, p. 1.

DENIS, Jean-Pierre et Alain Frachon (dir.), 2008, *L'Atlas des religions*, La vie/Le Monde, numéro hors-série.

DIRECTION CHRÉTIENNE/CHRISTIAN DIRECTION, 2007, *Répertoire chrétien/Christian Directory, Églises, ouvriers, organisations du Québec/Churches, Workers, Organizations in Québec,* Montréal.

DESHAYES, Laurent, 2008, « Les tulkous, "lamas réincarnés" dans *Le Monde des religions*, juilet-août, p. 28-29.

DORAIS, Louis-Jacques et Éric RICHARD, 2007, *Les Vietnamiens de Montréal*, Presses de l'Université Laval.

DORAIS, Louis-Jacques, 2000, *Les Cambodgiens, Laotiens et Vietnamiens au Canada,* Ottawa, Société historique du Canada, coll. « Les groupes ethniques du Canada », brochure n° 28.

_____, 1994, « Nourritures terrestres et nourritures spirituelles : alimentation et philosophies vietnamiennes au Québec » dans Louis-Jacques Dorais, Serge Genest et Louise Mauger (dir.), *Autour des transferts Orient-Occident. Perspectives anthropologiques*, Québec, Université Laval, Groupe d'études et de recherches sur l'Asie contemporaine, coll. « Documents du GÉRAC, n° 8, p. 103-109.

_____, 1984, *Les Vietnamiens du Québec. Profil sociolinguistique*, Québec, Centre international de recherche sur le bilinguisme, Québec.

DORFMANN-LAZAREV, Igor, 2003, « À la découverte des chrétiens des trois conciles » dans *Historia thématique* : « Les hérétiques », mars-avril, p. 60-67.

DREYFUS, George, 1999, « The Shuk-Den Affair : Origins of a Controversy », automne. [http://tibet/dholgyal/shugden-origins.html], consulté en 2008.

DUFRESNE, Danielle, 2002, *Diversité culturelle et religieuse. Les enjeux pour les femmes au Québec*, Montréal, Université du Québec à Montréal.

DUMORTIER, Brigitte, 2002, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires*. Paris, Autrement, p. 46-47.

DYKMAN, Jackson, 2008, « The market place of faith », *Time*, 10 mars, p. 29.

EID, Paul, 2004, « Être "Arabe" à Montréal : réceptions et ré-appropriations d'une identité socialement compromise » *dans* Jean Renaud, Annick Germain, Xavier Leloup (dir.), *Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Québec, Presses de l'université Laval, p. 148-171.

FIELDS, R., 1992, *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boston/Londres, Shamballa.

GAGNON, Julie-Elizabeth et Annick GERMAIN, 2002, « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 46, n° 128, p. 143-163.

_____, 2004, « L'évolution des attitudes des municipalités dans les dossiers d'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques : durcissement discriminatoire ou crise d'adaptation? » *dans* Jean Renaud, Annick Germain, Xavier Leloup (dir.), *Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Québec, Presses de l'université Laval, p. 109-128.

GENTELLE, Pierre (dir.), 1998, *L'État de la Chine*, Paris, La Découverte.

GERMAIN, Annick, Julie-Elizabeth GAGNON, Anne-Lise POLO *et al.*, 2000, *L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques. Enjeux et dynamiques locales*, INRS-Urbanisation, Culture et Société.

GATTANO, Marc, 2005, « Changement social et culturel intergénérationnel et processus identitaire chez les enfants d'immigrés laotiens en France », mémoire de master en Sciences sociales, Paris, Université René Descartes—Paris 5/Sorbonne.

GOLDMAN, Gustave, 1997, « La mesure de l'ethnicité au Canada : évolution et débats actuels » dans Jean-Louis Rallu *et al.* (dirs.), *Anciennes et nouvelles minorités*, Paris, John Libbey Eurotext, p. 31-48

GOULMAMINE, Karima, 2004, « L'islam et le statut de la femme. Entretien avec Ghaleb Bencheikh », *L'Humanité*, 12 novembre.

GOYETTE, Chantale, 2000, « L'établissement résidentiel des nouveaux immigrants arabes. Un processus de regroupement ethnique », mémoire de maîtrise en Sociologie, Montréal, Université de Montréal.

GRANET, Marcel, 1951, *La religion des Chinois*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine.

GRÉGOIRE, Anne-Josée, 2001, « Le jeûne du ramadan en contexte de migration : le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal, mémoire de maîtrise en Anthropologie, Université de Montréal.

GROUPE DE RECHERCHE SUR L'ISLAM EN SUISSE, 2005, *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse*, rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS), Commission fédérale des étrangers.

GUENTHER, Bruce L., 2008, « Ethnicity and Evangelical Protestants » dans Paul Bramadat et David Seljak (dir.) *Christianity and Ethnicity in Canada*, University of Toronto Press, p. 365-414.

HACHETTE, *Tout en un, Encyclopédie des connaissances humaines*, 1921, Paris, Hachette.

HADDAD [YAZBECK], Yvonne, 1983, « The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal » dans Earle H. Waugh *et al.*, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, The University of Alberta Press, p. 165-181.

_____, 1978, « Muslims in Canada : A preliminary Study » dans Harold Coward et Leslie Kawanura (dir.), *Religion and Ethnicity*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, p. 71-100.

HAIDER, Habib et François NICOLAS, 2006, *Afghanistan, Reconstruction et développement*, Gémenos, Autres temps.

HAJJI, Sadek et Stéphanie MARTEAU, 2004, *Voyage dans la France musulmane*, Paris, Plon.

HALLAK, Mahmoud Essam, 2000, « Privacy in homes of Shaamy Muslim immigrants : a study of privacy patterns in single-family detached homes and townhouses of middle-class immigrants in Montreal », mémoire de maîtrise School of Architecture, Montréal, Université Mc Gill.

HAQUE REHMAN, Salahuddin Hyder Mumtazul, 2004, Salahuddin Hyder Mumtazul, *The Story of Indo-Pakistani Muslim Community in Montreal, Quebec*, Montreal Religious Sites Project, Montréal, Université Mc Gill.

HARVEY, Peter, 1993, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

HELLY, Denise, 2004a, « Flux migratoires des pays musulman et discrimination de la communauté islamique au Canada » dans Ural Manço (dir.), *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, p. 257-281.

_____, 2004b, « Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles, *Revue européenne des Migrations internationales*, vol. 20, n° 1, p. 47-71.

_____, 1987, *Les Chinois à Montréal 1877-1951*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec.

HOE, Ban Seng, 1979, « Folktales an Social Structures : The Case of the Chinese of Montreal », *Canadian Folklore canadien*, vol. 1, p. 25-35.

HOODFAR, Homa, 2001, *Le voile islamique. Volet 1. Le voile comme espace de négociation de l'identité et de la modernité. Du Moyen-Orient au Canada*, Montréal, Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, Montréal, Université du Québec à Montréal.

HUSAINI, Zohra, 1990, *Muslims in the Canadian Mosaic*, Edmonton, Muslim Research Foundation.

INTROVIGNE, Massimo et Pierluigi ZOCCATELLI, 2006, *Le Religioni in Italia*, Turin, Elledici, Centro Studi sulle Nuovi Religioni (CESNUR).

JACOB, André G., 1991, « Les rapports sociaux d'insertion des réfugiés salvadoriens et iraniens au Québec », thèse de doctorat en Sciences sociales (Sociologie), Paris, Université de Paris I.

JAQUET, Marianne, 2002, « La prise de décision lors des demandes d'adaptation des normes et pratiques scolaires à la diversité culturelle et religieuse », thèse de doctorat de en Éducation, Montréal, Université de Montréal.

JÉZÉQUEL, Myriam (dir.), 2007, *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où* ? Montréal, Yvon Blais.

JOHNSTON, Hugh, 1984, *Les Indiens asiatiques du Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, Direction du multiculturalisme, brochure n° 5.

JUTEAU, Danielle, 1999, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Trajectoires sociales ».

KELLY, Philip, 2003, « Canadian-Asian Transnationalism », *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol. 47, n° 3, p. 209-218.

KERSTRAT, Yves-Charles, Amir Mansour MAASOUMI et Michel MOREAU, 1987, « L'immigration iranienne et la question linguistique au Québec », département de Sociologie, UQAM.

LABELLE, Micheline, 1990, « Immigration, culture et question nationale», *Cahiers de recherche sociologique*, vol. n° 14, p. 143-151.

_____, 1988, « La gestion fédérale de l'immigration internationale au Canada » dans Bélanger, Yves *et al.*, *L'ère des Libéraux. Le pouvoir fédéral de 1963 à 1984*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 214-242.

LABELLE, Micheline et François ROCHER, 2006, « Pluralisme national et souveraineté au Canada : luttes symboliques autour des identités collectives » *dans* Jacques Palard *et al.* (dirs.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, PIF, Peter Lang/PUL, p. 145-168.

_____, 1995, « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés». *Cahiers de recherche sociologique*, vol. n° 25, p. 213-245.

LABELLE, Micheline et Daniel SALÉE, 1999, « La citoyenneté en question. L'État canadien face à la diversité » dans *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, p. 125-144.

LACHICHI, Abderrahim, 1998, *Le Maghreb face à l'islamisme. Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demandes démocratiques*, L'Harmattan.

LACOSTE. Yves (dir.); 1994, *Dictionnaire géopolitique des États*, Paris, Flammarion.

LADOUCEUR, Nadya, 2002, « Les transformations identitaires de femmes immigrantes indiennes de religion hindoue vivant à Montréal », mémoire de maîtrise en communication, Montréal, Université du Québec à Montréal.

LALANDE, André, 1991, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, Quadrige, PUF.

LAMBERT, Josée, 2004, *On les disait terroristes. Sous l'occupation du Liban-Sud*, Montréal, Éditions Sémaphore.

LANGLOIS, Simon, 2003, « Aspects démographiques. Les grandes tendances » dans Roch Côté et Michel Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec 2003*, Montréal, Fides, p. 95-123.

LAROUSSE, 1989, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, coll. « Essentiels ».

LASRY, Jean-Claude et Claude TAPIA, 1989, *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, L'Harmattan, Paris Presses de l'Université de Montréal.

LAZAR, Barry Lazar et Tasmin DOUGLAS, *Guide du Montréal ethnique*, XYZ, 1995.

LEBNAN, Karim, 2003, « Itinéraires identitaires chez des immigrants libanais de Montréal. Le cas de l'identité confessionnelle », mémoire de maîtrise en Histoire, Montréal, Université de Montréal.

LEDOYEN, Alberte, 1992, *Montréal au pluriel Huit communautés ethnoculturelles de la région montréalaise*, Québec, IQRC, Document de recherche n° 32.

LE GALL, Josiane, 2003, « Le rapport à l'islam des musulmanes shiites libanaises à Montréal » dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1.

LENOIR, Frédéric, 1999, *Le Bouddhisme en France*, Paris Fayard.

LEPAGE, Geneviève, 2006, « Une Québécoise convertie » dans Marie-Ève Martel, *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt, p. 140-147.

LEPICQ, Dominique et Coryse CICERI, 2001, *Le voile islamique. Volet 2. Les "affaires" du voile en France et au Québec*, Hamilton, Chaire Concordia-UQAM en études ethniques, Toronto, Mc Master University.

LEROUX, Georges, 1998, « Les signes de l'identité. Le langage du voile et les exigences du pluralisme » dans K. Fall et L. Turgeon (dir.), *Champs multiculturels, transactions interculturelles : des analyses, des théories, des pratiques*, Paris, L'Harmattan, p. 181-201.

LESSONINI, Guy, 1986, « Le mariage mixte peut-il devenir œcuménique et durable? », *La revue Sainte-Anne*, juillet-août, p. 309-310.

LÉTOURNEAU, Anne, 2006a, *Les femmes dans l'islam maghrébin*, Cahier de recherche n° 6, Montréal, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), UQAM.

_____, 2006b, *Les femmes bouddhistes cambodgiennes*, Cahier de recherche n° 9, Montréal, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), UQAM.

LÉVI-STRAUS, Claude, 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

LEYMARIE, Philippe et Thierry PERRET, 2006, *Les 100 clés de l'Afrique*, coll. « Grand pluriel », Paris, Hachette Littératures.

LITALIEN, Manuel et François THIBEAULT, 2005, « Les bouddhistes cambodgiens de Montréal en contexte », Cahier de recherche n° 4, *Groupe de recherche sur le Montréal ethnoreligieux*, UQAM.

LONGTON, Joseph, *Fils d'Abraham. Panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes*, 1987, Bruxelles, Prébols.

LOUGHEED, Richard, Wesley PEACH et Glenn SMITH, 1999, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, La Clairière.

LUIZARD, Pierre-Jean, 2003, *La question irakienne*, Paris, Fayard.

MACHOUF, Anousheh, 1991, « Port du voile et profils d'appartenance chez des adolescentes musulmanes à Montréal », Mémoire en Psychologie, Université de Montréal.

MAGNIN, Paul, 2003, *Bouddhisme unité et diversité. Expériences de libération*, coll. « Patrimoines », Paris, Cerf.

MARTEL, Marie-Ève (dir.), 2006, *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt.

MARTIN, Anne, 1995, « Stratégies identitaires du couple mixte et changements de l'ordre social. Les Québécoises d'origine canadienne-française converties à l'Islam », mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.

Mc ANDREW, Marie et M. VERLOT, 2004, « Diversité culturelle, langue et éducation. Que pouvons-nous apprendre d'une comparaison Québec/Flandres ? », *Canadian ethnic studies/Études ethniques au Canada*, numéro spécial, G.

_____, 2004, « Éducation interculturelle et éducation à la citoyenneté : regards critiques sur la réforme » *dans* F. Ouellet (dir.), *Quelle formation pour l'éducation à la citoyenneté*? Québec, Presses de l'Université Laval, p. 27-71.

Mc ANDREW, Marie, 2002, « Le remplacement du marqueur linguistique par le marqueur religieux en milieu scolaire » *dans* Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 131-148.

_____, 2001, *Immigration et diversité à l'école. Le débat québécois dans une perspective comparative*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Mc LELLAN, Janet, 1999, *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*, Toronto, University of Toronto Press.

_____, 1998, « Buddhist Identities in Toronto : The Interplay of Local. National and Global Contexts » *dans Social Compass* 45 (2), p. 227-245.

MERVIN, Sabrina, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*. Paris, Flammarion.

MÉTHOT, Caroline, 1995, *Du Viêt-Nam au Québec. La valse des identités*, IQRC, coll. « Edmond-de-Nevers », n° 13.

MILOT, Micheline, 2008, *La laïcité*, Ottawa, coll. « 25 questions », Novalis.

_____, 2005, « Quel sort pour l'enseignement religieux à l'école ? » dans Michel Venne (dir.), *Annuaire du Québec 2005*, Montréal, Fides, p. 226-236.

_____, 2004, « Les signes religieux à l'école. La laïcité et l'expression de la liberté de conscience et de religion » dans *Le Cégep : reflet d'une société pluralisme et ouverte sur le monde*, Service des relations interculturelles, p. 20-26.

MONTPELLIER, Evan, *Centre Zen de la Main*, 2005, Religious Sites Project, Montréal, Université Mc Gill.

MOUSSAVI LARI, 1994, Seyyed Mojtaba, *La question de l'imamat*, Qom, Centre de la diffusion des connaissances islamiques, p. 33-40.

NADER, Albert, 2003, *Courants d'idées en Islam, Du sixième au vingtième siècle*, Montréal, Mediapaul.

NAGEL, Joan, 1994, « Constructing ethnicity : creating and recreating ethnic identity and culture », *Social Problems*, vol. 41, n° 1, février, p. 152-176.

NANJI, Azim, 1983, « The Nizari Muslim Community in North America : Background Development » dans E. H. Waugh *et al.* (dir.), 1983, *The Muslin Community in North America*, Edmonton, The University of Alberta Press, p. 148-164.

NIVAT, Anne, 2004, *Lendemains de guerre en Afghanistan et en Irak*, Fayard.

NUMRICH, Paul David, 1996, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, Knoxville, University of Tennessee Press.

OBADIA, Lionel, 1999, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte, coll. « Repères».

_____, 1991, *Bouddhisme et Occident, La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, coll. « Collection Religion et sciences humaines ».

OSMANI, Farida, 2007, R*êves brisés. Enquête exploratoire sur les violences faites aux femmes arabes et aux femmes musulmanes à Montréal*, Montréal, Fédération des femmes du Québec.

OUELLET, Fernand et Michèle VATZ-LAAROUSSI (dir.), 2002, *Enjeux interculturels des événements du 11 septembr*e, Sherbrooke, CRP.

PALARD, Jacques, Alain-G. GAGNON et Bernard GAGNON (dir.), 2006, *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Buxelles/Québec, PIE,-Peter Lang/Presses de l'Université Laval.

PELLETIER, Philippe (dir.), 2006, *Géopolitique de l'Asie*, Paris, Nathan, coll. « Nouveaux continents ».

PERREAULT, 2009, Laura-Julie, « Cambodge : 30 ans de silence à faire entendre », *La Presse*, 18 février 2009.

PICQUART, Pierre, *L'Empire chinois. Mieux comprendre le futur numéro 1 mondial, histoire et causalité de la diaspora chinoise*, s. l., Favre, 2004.

PICHÉ, Victor et Gabriella DJERRAHIAN, 2002, « Immigration et terrorisme. Une analyse de la presse francophone » *dans* Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 81-94.

POPOWICH, Morris, 2005, « Filtering Islam : An analysis of 'the expert on Islam' » in Canadian news media », thèse de l'Institute of Islamic Studies, Université Mc Gill.

POTTIER, Richard, 1982, « Les motivations des réfugiés indochinois. Rapport de synthèse » dans Georges Condominas et Richard Pottier (dir.), *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est,* Paris, La Documentation Française, p. 85-188.

POTVIN, Jean-Mathieu, 2004, « Musulmans et citoyens à part entière, « Vivre-ensemble, vol. 12, no 42, été, p. 15-19.

PREBISH, Charles S., 1999, *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press.

PROULX, Jean-Pierre, 2006, « La gestion de la diversité religieuse dans l'éducation publique au Québec. L'état des lieux » *dans* J. Palard, A.-G. Gagnon et B. Gagnon (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 281-303.

QURESHI, Regula B. et Saleem M. QURESHI, 1983, « Pakistani Canadians : The Making of A Muslin Community » dans E. H. Waugh *et al.* (dir.), *The Muslin Community in North America*, Edmonton, The University of Alberta Press, p. 132-133.

RADICE, Martha, 2000, *Feeling Confortable ? Les Anglo-Montréalais et leur ville*, Québec, Presses de l'Université Laval.

RAHIM, Aminur, 1990, « After de Last Journey : Some Reflections on Bangladeshi Community Life in Ontario » dans *Polyphony : The Journal of the Multicultural History Society of Ontario*, vol. 12, n° 1-2.

RAM, Bali, 1986, « Regional Distribution of India's Immigrant Community in Canada » dans S. Chandrasekhar (dir.) *From India to Canada*.

RAMADAN, Tariq, 2008, *Islam la réforme radicale. Éthique et libération*, Presses du Châtelet.

_____, 2002, *Dar ash-shahada : l'Occident, espace du témoignage*, Lyon, Tawhid.

_____, 2001, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique*, Lyon, Tawhid.

RAMCHARAN, Subash, 1984, « South Asian Immigration : Current Status and Adaptation Modes » dans Rabindra N. Kanungo (dir.) *South Asians in the Canadian Mosaic* R, Montreal, The Kala Bharati Foundation, p. 33-47.

REMIGGI, Frank W., 2005, « Le concept d'ethnicité : définitions et remarques préliminaires », document de travail, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), Montréal, UQAM, 5 novembre.

RENAUD, Jean et Gustav GOLDMAN, 2005, « Les répercussions du 11 septembre 2001 sur l'établissement économique des nouveaux immigrants au Canada et au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 2, mai/août, p. 281-300.

RENAUD, Jean et T. CAYN, 2005, « Un emploi correspondant à ses compétences ? Les travailleurs sélectionnés et l'accès à un emploi qualifié au Québec », Rapport de recherche remis le 17 mars au ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

RENAUD, Jean, Victor PICHÉ et Jean-François GODIN, 2004, « L'origine nationale et l'insertion économique des immigrants au cours de leur dix premières années au Québec », *Recherches sur la famille*, bulletin du Conseil de développement de la recherche sur la famille, vol. 5, n° 2.

_____, 2002, « Emploi. Établissement différent des immigrants arabes et musulmans » *dans* Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

ROCHER, Marie-Claude et Marc PELCHAT, 2007, *Le patrimoine des minorités religieuses du Québec. Richesse et vulnérabilité*. Québec, Presses de l'Université Laval.

ROUSSEAU, Louis, 2007-2008, « Devenir Québécois, oui, mais garder sa différence religieuse et africaine. Le cas des pentecôtistes d'origine récente et africaine » dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10/2 et 11/1, 2007-2008, p. 209-224.

_____, 2007a, « Recomposition identitaire et globalisation. Le travail de la référence religieuse dans la région montréalaise » dans Martin Geoffroy et Jean-Guy Vaillancourt Michel Gardaz, *La mondialisation du fait religieux*, Montréal, Mediaspaul, p. 67-89.

_____, 2007b, Comprendre le jeu de la dimension religieuse dans l'élaboration d'une conscience ethnique : discussion d'un modèle heuristique, Cahier de recherche n° 5, Montréal, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), UQAM.

_____, 2006, «La construction religieuse de la nation». Recherches sociographiques, vol. XLVI, n° 3, p. 411-452.

_____, 2004, « Une impertinente pertinence. Présentation » dans *Religiologiques*, 29, printemps, 7-12.

_____, 2001, « La place du facteur religieux dans la naissance et le déplacement de l'image identitaire au Québec, 1840-1980 » dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin, *Valeurs de sociétés : Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec / Bordeaux, PUL / Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, p. 49-76.

ROUSSEAU, Louis et Frédéric CASTEL, 2006, « Un défi de la recomposition identitaire au Québec. Le nouveau pluralisme religieux » dans Jacques Palard *et al.* (dirs.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, PIF, Peter Lang/PUL, 2006, p. 217-250.

ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMIGGI, 1998, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa.

ROUSTANG, François, 2000, *La fin de la plainte,* Paris, Odile Jacob, coll. « Sciences humaines ».

SAEED, Abdullah, 2007, « Trends in Contemporary Islam : A Preliminary Attempt at a Classification », *The Muslim World*, vol. 97, n° 3, p. 395-404.

SALEM, Norma, 1986, «La communauté arabophone du Québec/The Arabophone Community of Québec», *Forces,* n° 73 (hiver), p. 70-73.

SARIS, Anne (dir) *et al.*, 2007, *Étude de cas auprès de Canadiennes musulmanes et d'intervenants civils et religieux en résolution de conflits familiaux*, Montréal.

SCHNEUWLY-PURDIE, Mallory, 2006, « Être musulman en Suisse romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire », thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Fribourg, Université de Fribourg/Paris, Université des Hautes Études, Sorbonne.

SCHWARTZBERG, Joseph. E. (dir.), 1978, *Historical Atlas of South Asia*, Chicago, University of Chicago Press.

SCHWIMMER, Éric, 1995, « Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande », *Anthropologie et société*, vol. 19, n° 3.

SEGERS, Corinne, 2003, « Le Vajrayana », texte de communication présentée au groupe *Nguoi Cu Si*, Paris.

SHEPPERD, Harvey, 2004, « Quebec Buddhism is changing », *The Gazette*, samedi 23 octobre.

SHURAYDI, M. A., 1997, « Palestinians », Magocsi P. R. (dir.), *Encyclopedia of Canada's Peoples*, Toronto, University of Toronto Press, p. 1037-1043.

ST-GERMAIN-LEFEBVRE, Catherine, 2006, *Les femmes et l'hindouisme*, Cahier de recherche n° 7, Montréal, Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), UQAM.

SUGUNASIRI, Suwanda H. J., 1989, « Buddhism in Metropolitan Toronto : A Preliminary Overview » dans *Canadian Ethnic Studies*, XXI, n° 2, p. 83-103.

TALBOT, Annie, 2006, « L'amour biculturel » dans Marie-Ève Martel, *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, Montréal, Lanctôt, p. 170-175.

TERNISSIEN, Xavier, 2002, « L'essor des salafistes en banlieue inquiète policiers et musulmans », *Le Monde*, 24 janvier.

THERNSRTOM, Stephan Thernstrom, Ann ORLOV et Oscar HANDLIN (dirs.), 1980, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Harvard University Press.

THIBAULT, François, 2006, « La tradition Vipassana de S. N. Goenka examinée à la lumière de théories récentes sur le bouddhisme d'Occident » [texte de communication non publiée].

TURCOTTE, Claude, 2005, « Une famille de réfugiés palestiniens évite l'expulsion », *La Presse*, lundi 28 février.

TWEED, T., 1992, « Night-stand Buddhists and other creatures : sympathizers, adherents and the study of Religion » dans D. R. Williams C. S. et Queens (dir.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press, p. 71-90.

VATZ-LAARROUSSI, Michèle, 2002, « Réfugiés musulmans en Estrie : histoires, stigmatisations et stratégies » dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio, Guy Bourgeault (dir.), Les relations ethniques en question. *Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001, Montréal*, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 95-112.

VOGT-RAGUY, Dominique, 1996, « Les communautés francophones protestantes au Québec : 1834-1924 », thèse de doctorat présentée à l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3.

VU, Thai Van, 2000, « *Contextualisation de l'enseignement bouddhique vietnamien du moine Thich Tam Chau* », Montréal, mémoire de maîtrise en Sciences des religions, Religieuses, UQAM.

WALLACE, Anthony F. C., 1973, *Religion : An Anthropological View*, New York, Random House.

WARD, Peter W., 1983, *Les Japonais*, Ottawa, La Société historique du Canada.

WAUGH, Earle H. *et al.*, 1983, *The Muslin Community in North America*, Edmonton, The University of Alberta Press.

YIM, Seong-Sook, 2000, *Immigrants coréens au Québec. La question de la communication interculturelle*, Montréal, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales ».