

Université de Montréal

« Être chrétien, ce n'est pas une religion, c'est une manière de vivre ».

Religion et incorporation chez les Népalobhoutanais convertis au pentecôtisme de Saint-Jérôme (Québec)

par

Guillaume Boucher

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph. D.) en anthropologie

août 2019

© Guillaume Boucher, 2019

Université de Montréal
Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

« Être chrétien, ce n'est pas une religion, c'est une manière de vivre ».

Religion et incorporation chez les Népalobhoutanais convertis au pentecôtisme de Saint-Jérôme

Présenté par

Guillaume Boucher

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

John Leavitt

Président-rapporteur

Deirdre Meintel

Directeur de recherche

Géraldine Mossière

Membre de jury

Chiara Letizia

Membre externe

Résumé

Au Bhoutan, au Népal et au Québec, les religions minoritaires font l'objet de nombreux soupçons dans la population, par lesquels des acteurs de la scène publique et politique justifient leur encadrement, voire leur exclusion de l'espace national. Ces soupçons ne vont que s'amplifiant si la religion en question est étroitement associée à un groupe ethnique minoritaire. Ces craintes autour de la perception d'une élision ethnicité-religion perturbatrice de l'ordre social majoritaire reposent davantage sur des mythes nationaux construits autour de, et en réaction à certaines religions que sur une véritable contestation inhérente aux regroupements religieux. La contribution de la religion, particulièrement en contexte migratoire et minoritaire, à la participation pleine et active dans la nouvelle société-hôte a été amplement démontrée. La religion aide à faire sens des expériences migratoires, fournissant un ancrage notoire aux nouveaux arrivants dans leur milieu. Le groupe religieux fournit quant à lui aide matérielle, psychologique et social aux nouveaux arrivants.

Cette étude, menée en région de Montréal, auprès de deux congrégations rassemblant des réfugiés Népallo-bhoutanais convertis au christianisme, fait la lumière sur le rôle de la religion en tant qu'espace de négociation entre les normes imposées – religieuses comme séculières – aux croyants et la subjectivité de leur expérience religieuse. En suivant le parcours migratoire forcé des Népallo-bhoutanais membres de ces congrégations, j'explore l'impact des impératifs d'intégration des localités, les environnements sociaux et matériels, géographiquement et historiquement situés, sur les négociations permises par la religion. Je fais voir que les tensions et les conflits qui peuvent émerger de ces négociations n'impliquent pas la fin de la cohésion sociale. Plutôt, ces négociations informent un vivre-ensemble caractérisé par une certaine convivialité.

J'étudie deux manifestations de ces négociations et de leur impact sur le vivre-ensemble. La conversion au christianisme est la première de ces négociations. Performée en milieu hindou, elle fait voir comment la religion répond à un besoin de recomposition de soi à la suite d'expériences de souffrance, de perte de sens et d'exclusion. En dépit du défi qu'elle lance à l'ordre social

hindou et du lot de conséquences qu'elle entraîne, la conversion permet de se projeter dans une identité dignifiée et un nouveau groupe de pairs. Performée en contexte québécois, la conversion est le point de départ d'une renégociation de sa lecture passée de la religion. Elle est l'occasion de réaliser un soi idéalisé, sans crainte de représailles sociales. Dans les deux contextes, la conversion constitue une négociation entre les impératifs d'intégration de la localité et les aspirations que le croyant porte.

Le choix du groupe religieux, de la congrégation, est également le fruit de négociations. Les Népalobhoutanais chrétiens se rassemblaient initialement au sein d'une même congrégation multiethnique, l'Église Originelle. La majorité d'entre eux ont depuis quitté et fondé leur propre congrégation, *Naya Mandali*. Malgré le spectre ethnico-religieux qui plane sur cette décision en vertu de certains référents ethniques autour desquels s'est fondée *Naya Mandali*, ceux-ci n'expliquent pas à eux seuls le schisme. Le choix de langue, de style de célébration, et la division suivant les appartenances de *jati* recourent effectivement des facteurs de divisions proprement sociologiques, tels qu'une transition de figure d'autorité, des styles de gouvernance préférés et des pressions d'acteurs extérieurs au groupe religieux. Des revendications proprement religieuses sont aussi évoquées, en dépit des référents ethniques. Ainsi, le choix du népali se veut davantage un outil facilitant la compréhension et la diffusion du message religieux. La langue vernaculaire de la localité ne s'en trouve pas pour autant évacuée de la présentation des cultes. La congrégation fait bel et bien de la visite de francophones une préoccupation. Ces visiteurs devraient pouvoir suivre minimalement le culte. L'objectif derrière la fondation de *Naya Mandali* est de s'actualiser en tant que chrétien bien plus qu'en tant que Népalobhoutanais.

Chacune des congrégations issues du schisme traduit une *façon de faire Église* distincte. Plutôt qu'une menace à la cohésion de la société-hôte, la fondation de *Naya Mandali* est une manifestation des formes insoupçonnées d'incorporation permises par la religion. Fruit d'une des négociations entre les impératifs d'intégration inculqués par les sociétés-hôtes et les aspirations des croyants, la congrégation népalobhoutanaise a dû créer des contacts avec des chrétiens d'autres églises de la localité. Ainsi, ils ont tissé des liens avec des non-migrants qu'ils n'auraient autrement pas rencontrés. Par le biais de la religion, les schismatiques ont réalisé, de manière quelque peu subversive, différents impératifs d'intégration des localités traversées :

l'autonomisation, la prise en charge et l'accomplissement de soi.

Mots-clés : Anthropologie, ethnologie, religion, christianisme, conversion, diversité, majoritaire-minoritaire, Népalobhoutanais, Népal, Québec, réfugiés, congrégation, incorporation

Abstract

In Bhutan, in Nepal as in Quebec, minority religions are subjected to a number of suspicions justifying their regulations, if not their exclusion from national space. Those suspicions only increase if the religion in question is also closely associated with an ethnic minority group. Those fears concerned with a perceived ethnicity-religion elision disruptive of the majoritarian social order have more to do with national myths built around, and in reaction to, certain religions more than with any genuine contestation inherent to religious groupings. Religion's contribution to, particularly in a migratory and minoritarian context, a full and active participation in a new host society has been amply demonstrated. Religion helps make sense of migratory experiences, contributing to a notable anchoring of newcomers to their surroundings. The religious group, for its part, contributes a material, psychological and social help to newcomers.

This study, conducted alongside two congregations gathering Nepalo-bhutanese converts to christianity in a Montreal region, sheds light on religion's role as a space of negotiation between imposed norms – religious as well as secular – to believers and the subjectivity of their religious experience. By following the trajectory of the forced migration of the members of both congregations, I explore the impact of the integration imperatives of localities, the geographically and historically situated social and material environments, on the negotiations enabled by religion. I show that tensions and conflicts which can arise from those negotiations do not entail an end to social cohesion. Rather, they inform a *vivre-ensemble* characterised by a certain conviviality.

Two manifestations of these negotiations and their impact on the *vivre-ensemble* are studied. Conversion to christianity is the first of them. Performed in a hindu context, it shows how religion answers a need for a recomposition of the self following experiences of suffering, loss of meaning and exclusion. Despite the challenge it levels at the hindu social order and of the consequences it carries, conversion enables to project oneself in a dignified identity and a new peer group. Performed in the Quebec context, conversion is the starting point of a renegotiation with one's past reading of religion. It is the occasion to realise an idealised self, without fear of social reprisal. In both contexts, conversion constitutes a negotiation between the locality's integration imperatives and the believer's yearnings.

The choice of the religious grouping, the congregation, is also the result of negotiations. The Nepalo-bhutanese christians initially gathered in the same multiethnic congregation, *l'Église Originelle*. The majority of them have since left and created their own congregation, *Naya Mandali*. Despite the « ethnico-religious » spectre looming over their decision, the ethnic referents around which *Naya Mandali* was built cannot by themselves explain the division. Linguistic choice, celebrations' style and *Jati* divisions intersect effectively with properly sociological divisive factors, such as a transition in authority figures, preferred leadership styles and pressure from figures external to the religious grouping. Properly religious claims are also made, despite ethnic referents. Thus, the choice of Nepali speaks more to the tools it represents in enabling a better understanding and transmission of the religious message. The locality's vernacular language is not necessarily evacuated from the cult's presentation for it, the congregation making the possibility of francophone visitors one of their preoccupation. The actualization of the self as a better christian is much more the objectif behind the creation of *Naya Mandali* than the actualization of a nepalese self.

The two congregations that emerged from the schism translate a distinct way of *doing Church*. Instead of a meance to the host society,s cohesion, the creation of *Naya Mandali* is a manifestation of the unexpected modes of incorporation enabled by religion. The results of negotiations between integration imperatives instilled by the host societies and the believers' yearnings, the Nepalo-bhutanese congregation had to create contacts with the localities' other christians. Thus, they established contacts with non-migrants who would have not met them otherwise. Through religion's medium, the schismatics have fulfilled, in a somewhat subversive way, the integration imperatives of the localities they navigated across: autonomisation, responsabilisation and self-fulfilment.

Keywords: Anthropology, ethnology, religion, Christianity, conversion, diversity, majority-minority, Nepalo-bhutanese, Nepal, Quebec, refugees, congregation, incorporation

Glossaire

Arya Samaj : mouvement religieux fondé en Inde du Nord, en 1875. Il propose un rituel (la *suddhi*) devant purifier les convertis aux religions étrangères. Celui-ci s'oriente progressivement vers les basses castes et les intouchables, promettant de les élever au rang de « deux-fois nés » (*dvjia*), soit de hautes castes.

Dal bhat : repas national népalais, composé d'un cari de lentilles sur lit de riz.

Dalits : intouchables, les exclus du système de caste hindou.

Dashain : fête nationale du Népal, dédiée à la déesse hindoue *Durga*, qui marque la victoire des dieux sur les démons et la réinstauration de l'ordre politique. La fête s'étend sur 10 jours au Népal et elle implique des rituels publics et privés.

Dhami : aussi « jumping-doctor ». Médium et guérisseur. Utilisé parfois avec *jhakri*, autre intercesseur rituel népalais, parfois présenté comme une sorte de chaman himalayen.

Dharma : ordre du monde et ordre personnel, en lien avec sa position sociale et son stade de vie. Souvent traduit par « religion ».

Dzongkha : langue nationale officielle du Bhoutan, dérivée du tibétain.

Janajati : néologisme qui réfère aujourd'hui aux groupes ethniques du Népal.

Jat/Jati : se traduit initialement et respectivement par « caste » et « tribu » ou « groupe ethnique ». Les deux termes sont aujourd'hui utilisés de façon interchangeable au Népal. Traditionnellement un groupe endogame, associé à une activité spécialisée. Ce système hindou inclut aussi l'ethnicité au Népal.

Lama : maître religieux du bouddhisme tibétain.

Licchavi : première dynastie historique népalaise (400-879).

Lhotshampa : littéralement « gens du sud ». Terme employé par la monarchie bhoutanaise pour désigner les népalophones de son territoire.

Malla : dynastie népalaise régnant sur la vallée de Katmandou (1200-1768) à partir de trois royaumes (Katmandou, Patan, Bhaktapur) avant son unification par Pritvi Narayan Shah.

Muluki Ain : code légal national promulgué en 1854 par les Rana. Celui-ci vient insérer les groupes ethniques du Népal dans le système de caste hindou et réaffirmer la suprématie des brahmanes.

Ngalong : groupe majoritaire du Bhoutan, d'origine tibétaine, parlant la langue *dzongkha* et pratiquant le bouddhisme vajrayana (lignage *Drukpa* de l'école *Kagyü* du bouddhisme tibétain).

Panchayat : régime des « conseils de village » (1960-1990) établi à la suite du retour au pouvoir de la monarchie.

Patshalas : institutions d'enseignement religieux hindous du Bhoutan, en opération à partir des années 1930 jusqu'à leur fermeture dans les années 1990.

Puja : acte de dévotion hindou.

Rana : dynastie responsable du régime du même nom, établie par Jang Bahadur Rana à la suite du renversement de la monarchie (1846-1951).

Sharchop : groupe originaire du nord de la Birmanie et du nord-est indien, majoritaire à l'est du Bhoutan, associé au courant *Nyingmapa* du bouddhisme *Mahayana*.

Sewa : célébration religieuse.

Shah : dynastie fondée par Prithvi Narayan Shah, souverain unificateur du Népal (1789-1846).

Stupa : élément d'architecture bouddhiste, de forme semi-hémisphérique ou de monticule. Enferme les reliques du Bouddha et de saints bouddhistes.

Thar : clan.

Tihar : festival des lumières, qui s'étend sur 5 jours au Népal. Fête hindoue qui se conclut par la bénédiction des frères par les sœurs (*bhai-tika*).

Tika : marque rituelle rouge apposée sur le front lors des cérémonies hindoues.

Varnas : Quatre catégories sociales divisant la société hindoue et s'occupant traditionnellement de différents champs d'activités. Ces catégories s'organisent hiérarchiquement sur des principes de pureté rituelle : Brahmane (*Bahun* au Népal), qui s'occupe de la culture et de la religion, *Kshatrya* (ou *Chhetri* au Népal) s'occupant de la gestion séculière (et martiale) de la société, *Vaishya*, qui s'occupe des activités économiques et marchandes et *Shudra*, artisans et fermiers.

Veda : textes religieux anciens et majeurs de l'hindouisme.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract	iv
Glossaire	vi
Table des matières.....	ix
Liste des tableaux	xii
Liste des figures	xiii
Liste des acronymes	xiv
Remerciements.....	xv
Introduction.....	1
Népalobhoutanais en région.....	1
Religion, législation et imaginaire majoritaire.....	2
Présentation de la thèse	4
Contribution.....	7
Chapitre 1.....	10
Problématique et cadre conceptuel.....	10
Introduction	10
<i>Les prémisses du projet.....</i>	11
<i>Esquisse d'une problématique : de schisme religieux et d'incorporation.....</i>	13
Penser le « vivre-ensemble ».....	15
<i>Convivialité.....</i>	15
<i>Cosmopolitisme</i>	16
Diversité et immigration.....	18
<i>De la relative nouveauté de la superdiversité.....</i>	19
<i>De l'interculturalisme au Québec</i>	21
Repenser l'intégration	22
<i>Un terme à préciser, sinon remplacer</i>	23
<i>Incorporation et subversion des impératifs d'intégration.....</i>	23
Expériences migratoires : de l'importance des localités	25
<i>Spécificités des régions ou particularités des contextes ?</i>	25
<i>Localités.....</i>	27
<i>Vivre-ensemble : interactions en localité</i>	28
Religion et parcours migratoire : entre le collectif et l'individuel, le temps et l'espace.....	30
<i>Religion et ethnicité : un duo qui inquiète.....</i>	30
<i>Entre collectivité et subjectivité : Asad par Simmel.....</i>	32
<i>Le pentecôtisme : une religion pour trouver sa place dans la fragmentation.....</i>	36
<i>La religion comme espace de médiation.....</i>	37
Méthodologie.....	39
<i>Préterrain et type d'approche</i>	39
<i>Observation des interactions : le public par le privé</i>	40
<i>Des institutions de médiation et des rituels publics</i>	42

<i>Entrevues : du discours officiel à la difficulté de dire</i>	44
Conclusion	45
Chapitre 2	47
Du Bhoutan au Népal : premiers exils	47
Introduction	47
Exode Bhoutanaise	49
<i>Religions et groupes ethniques au Bhoutan</i>	50
<i>Dynamique majorité/minorité bhoutanaise</i>	52
Transition népalaise	55
<i>Le Népal, un bref portrait ethnique et religieux</i>	55
<i>Religion et pouvoir</i>	57
<i>Arrivée au Népal et installation des camps</i>	61
<i>Conditions de vie dans les camps</i>	64
Encadrement chrétien, émergence de nouvelles agentivité et subjectivité	69
<i>ONGs chrétiennes et formation du sujet</i>	69
<i>Christianisme et relations de castes : hégémonie brahmanique déclinante</i>	71
<i>Socialité chrétienne et espace politique</i>	73
<i>Relations interreligieuses : un revirement des stigmates ?</i>	76
<i>Évolution d'une localité : des interactions en transformation</i>	77
Chapitre 3	79
De Jhapa à Saint-Jérôme : relocalisation canadienne	79
Introduction	79
<i>Homogénéité mythologique</i>	79
Relocalisation : vers le Canada, par les régions du Québec	82
<i>Saint-Jérôme, capitale des Laurentides : une vue d'ensemble</i>	83
<i>Relocalisation au Québec : entre commodification de l'immigration et ingénierie sociale</i>	86
Formation du sujet, Laurentides, PQ : accueil et intégration	90
<i>Une interface entre la société-hôte et les nouveaux arrivants</i>	90
<i>Aux limites de la convivialité</i>	94
<i>Impératifs d'intégration : définition de la localité et des modalités d'intégration</i>	97
Une acceptation conditionnelle : les limites de l'accueil	99
<i>Intégrer ou assimiler ?</i>	99
<i>La religion, canalisatrice des appréhensions locales</i>	101
<i>Essentialisation et hiérarchisation contestées : être chrétien et népalo-bhoutanais à Saint-Jérôme</i>	103
Conclusion	106
Chapitre 4	109
La conversion au christianisme et les réfugiés népalo-bhoutanais	109
Introduction	109
Démographie des convertis	110
<i>Diversité de la conversion : appartenance de caste</i>	111
<i>Diversité de la conversion : localités et motifs</i>	114
La conversion : de rupture(s) en continuité(s)	115
<i>Faire du neuf avec du vieux : une nouvelle identité contextualisée</i>	118
<i>De la vache à l'agneau : implications de la conversion en contexte hindou</i>	121
<i>Conversion et perturbation de l'ordre de caste</i>	124
<i>Conversion et hiérarchisation pur-impur</i>	125

La conversion qui se fait : études de cas, du Népal au Canada	128
<i>Jésus comme un baume : la conversion par guérison au Népal</i>	129
<i>Ici, mais pas là-bas : conversions canadiennes.....</i>	136
<i>Chrétiens de l'immigration, chrétiens du riz?</i>	137
Conclusion	148
<i>La religion comme espace de négociation : le rôle de la conversion</i>	148
Chapitre 5.....	150
D'une église multiethnique à une église népalaise :	150
religion et incorporation	150
Introduction	150
<i>Dynamiques de solidarité et d'exclusion</i>	150
<i>Socialité et subjectivité en dialogue</i>	152
De la religion en immigration et des Églises plurielles	153
<i>Les congrégations à l'épreuve de l'incorporation.....</i>	153
<i>Congrégations plurielles : une existence conditionnelle ?</i>	155
Église Originelle : un portrait	158
<i>Fondation</i>	158
<i>Composition et changement de leadership.....</i>	159
<i>Identité collective, activités religieuses et sociales</i>	161
D'une à deux : un schisme dans les Basses-Laurentides	163
<i>Tensions et rumeurs : vers une nouvelle Église.....</i>	164
<i>Arrangements et inauguration.....</i>	166
Quelques enjeux ethniques aux sources de la division.....	169
<i>Un jeu d'alliances familiales</i>	169
<i>Langue et pratiques culturelles</i>	178
<i>Influence de la diaspora</i>	179
Expliquer le schisme : par-delà l'ethnicité.....	181
<i>Une transition d'autorité difficile et démobilisatrice</i>	182
<i>Une figure d'autorité contestée.....</i>	184
<i>Style de gouvernance et possibilités d'implication et agentivité.....</i>	185
Aux sources religieuses de la séparation : aspirations théologiques.....	189
<i>Considérations doctrinales.....</i>	189
<i>2 Églises, 2 relations au monde</i>	191
<i>La congrégation : une subversion des impératifs d'intégration</i>	194
Conclusion	195
<i>Par-delà l'ethnicité, une anthropologie des schismes.....</i>	195
Conclusion.....	198
Bibliographie	204
Annexe I : Les 16 piliers.....	258
Annexe II : Les « valeurs communes »	259
Annexe III :	260
Bhutanese-Nepalese Christian Assemblies of Canada	260

Liste des tableaux

Tableau 1 : *Jatis* et lieux de conversion

Liste des figures

Figure 1 : Le Bhoutan en Asie du Sud

Figure 2 : Carte des provinces et des districts du Népal

Figure 3 : Hutte de village (catholique)

Figure 4 : Hutte de camps (Beldangi)

Figure 5 : Église de camps (Beldangi)

Figure 6 : Service hebdomadaire (Beldangi)

Figure 7 : Festival, Saint-Jérôme

Figure 8 : Soirée Mandela, Saint-Jérôme

Figure 9 : Généalogies et alliances des Népallo-bhoutanais chrétiens de Saint-Jérôme

Figure 10 : Assemblée de l'Église Originelle, avant le schisme

Figure 11 : Inauguration de *Naya Mandali*

Figure 12 : Arbre généalogique par *thar*

Figure 13 : Arbre généalogique par *jati*

Figure 14 : Démographie *Naya Mandali*

Figure 15 : Démographie Église Originelle

Liste des acronymes

ADQ Action démocratique du Québec

CAQ Coalition Avenir Québec

JRS Jesuit Refugee Services

U.N.H.C.R. United Nations High Commissioner for Refugees

Y.F.C. Youth Friendly Centre

Remerciements

Je tiens à exprimer ma gratitude à toutes celles et tous ceux qui ont permis la réalisation de ce projet :

D'abord, à tous les Népalobhoutanais relocalisés à Saint-Jérôme qui m'ont accueilli comme un des leurs, qui m'ont fait partager leurs célébrations, leurs joies, leurs peines et leurs aspirations.

À tous mes collègues, en particulier à ma directrice de thèse, dont les qualités intellectuelles et humaines ne peuvent qu'inspirer confiance et détermination. Une mention spéciale à tous ceux qui m'ont accompagné jusqu'au Népal, faisant de ce projet un véritable parcours initiatique.

Finalement, à ma famille, pour son soutien de tous les instants. Leur présence dans ma vie est la plus grande source de motivation concevable. Sans eux, ce projet n'aurait jamais pu être mené à terme.

Cela dit, ce projet n'aurait pu être possible sans le généreux soutien financier et matériel de ces organismes, auxquels j'adresse mes plus sincères remerciements : le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Centre d'études ethniques des universités montréalaises, la Faculté des études supérieures et le département d'anthropologie de l'Université de Montréal, le Groupe de recherche Diversité urbaine, le département des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal et la *Canadian Corporation for Studies in Religion et Caritas Nepal*.

À mes parents

Introduction

Népalobhoutanais en région

Pendant près de 4 ans, j'ai eu le plaisir et connu les frustrations de faire du terrain « chez moi ». Faisant la navette entre la capitale des Laurentides et la métropole québécoise, je vivais ici et ailleurs en alternance. Montréal, le « Québec typique »¹, et Saint-Jérôme, un Népal par procuration. Un véritable renversement des stéréotypes et des données sociodémographiques de la province. Le Canada a accueilli, entre 2007 et 2011, 5000 réfugiés Népalobhoutanais en provenance des camps du Népal. Arrivés dans l'ancien royaume hindou en provenance du Bhoutan en 1990, approximativement 100 000 Népalobhoutanais fuyaient alors un pays autrefois connu pour son caractère pluraliste. Le Bhoutan, placé sous le coup de la politique nationaliste « One Nation, One people » et d'une série de mesures discriminatoires et ségrégationnistes, se mettait au diapason des *Ngalong*, un groupe ethnique de confession bouddhiste, majoritaire au plan national, mais se percevant minoritaire à l'échelle régionale (Hutt 1996).

Un programme de relocalisation des réfugiés chapeautés par le *United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR)* démarré en 2007 devait les réinstaller dans 8 pays volontaires : Australie (5554), Canada (6500), Danemark (874), Nouvelle-Zélande (1002), Pays-Bas (327), Norvège (566), Royaume-Uni (358) et États-Unis (84 819) (UNHCR 2015). Approximativement 202 des 300 réfugiés réinstallés à Saint-Jérôme (Halsouet 2012) résidaient encore à Saint-Jérôme lorsque j'ai commencé mon terrain de doctorat en 2012. Mes relations avec les Népalobhoutanais chrétiens se sont développées d'une façon telle que, rapidement, Saint-Jérôme en est venue à prendre des allures d'un « Petit Népal ». À tout le moins dans la mesure où, à la suite de mes histoires, le népalî apparaissait comme la *lingua franca* des Laurentides aux oreilles de mes enfants.

Alors que la mention du Népal évoque généralement des images de temples hindous ou de monastères bouddhistes, la vie de mes répondants se déroule plutôt à l'ombre de la croix. Mon

¹ Ce que seul un Montréalais peut affirmer aussi candidement.

terrain s'est effectivement déroulé au rythme de la vie d'une, puis de deux congrégations évangéliques. C'est la fréquentation de la première congrégation qui a marqué le plus profondément ma recherche. Lors de mes observations, j'ai été frappé par son aspect multiethnique : celle-ci réunissait des Népalobhoutanais et des Africains (Congolais et Ivoiriens), sous l'égide d'un pasteur québécois d'origine canadienne-française. Le culte voyait l'animation musicale alterner les langues de chants, passant du français au népalais, et incluant parfois l'anglais et le lingala. Les prêches étaient donnés en français tout en étant simultanément traduits en népalais par l'un des Népalobhoutanais.

Le centre communautaire où se réunissait la congrégation considère la religion comme un facteur nécessaire à l'intégration des immigrants. À l'origine de la fondation du centre se trouve d'ailleurs une initiative de nature spirituelle, fruit d'un contact avec un mouvement catholique italien, un courant laïque aspirant à « élever les pauvres » et ayant comme point d'orgue le service aux marginaux. Un programme de jumelage des immigrants avec des Québécois natifs y était également offert. Mes observations et rencontres auront permis de relever qu'un nombre substantiel des participants à ces jumelages étaient motivés par leurs valeurs chrétiennes/catholiques. Certains Népalobhoutanais ont donc fréquenté les messes de leurs « jumelots » catholiques, en plus de leur congrégation pentecôtiste. Cette coopération entre des gens issus d'horizons religieux et ethniques différents m'aura suffisamment intrigué pour motiver ce projet de recherche.

Religion, législation et imaginaire majoritaire

Alors que je conclus la rédaction de cette thèse, la province de Québec est de nouveau en proie à un psychodrame entourant la place de la religion dans la société. Le projet de loi 21 proposé par le gouvernement de la Coalition Avenir Québec, parti nationaliste fondé par un péquiste défroqué sur les soubassements d'un autre parti nationaliste de droite (l'ADQ de Mario Dumont), vise à faire du Québec une province « laïque ». Ce projet s'applique à dépasser les propositions émises par la Commission Bouchard-Taylor lors du précédent épisode de panique religieuse ayant secoué la province. En 2008, à la suite de la médiatisation frénétique de quelques demandes

d'accommodements raisonnables motivées par des raisons religieuses², le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor ont été mandatés par le gouvernement libéral de Jean Charest, pour une commission sur lesdits accommodements. Dans le cadre de cette Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, les commissaires ont mené des consultations publiques à travers la province. Bouchard et Taylor ont émis par la suite diverses recommandations quant à la place de la religion au Québec. Dans leur rapport, les deux commissaires avaient proposé de bannir le port de signes religieux « ostentatoires » pour les représentants de l'état en position d'autorité (juges et policiers, majoritairement).

Parti politique alors au pouvoir, le Parti libéral du Québec n'a donné que partiellement suite aux recommandations. Solange Lefebvre et Guillaume St-Laurent rapportent une étude de 2014 démontrant que 76 % des 37 recommandations avaient fait l'objet d'un suivi politique partiel (2018). À l'automne 2013, c'est avec son projet de « Chartes des valeurs » que le Parti Québécois brièvement au pouvoir tentait d'imposer sa propre réglementation du religieux³. Le 1er octobre 2018, la CAQ de François Legault remporte des élections provinciales marquées par ses déclarations controversées sur l'immigration (Shué 2018). Son gouvernement s'empresse de déposer son projet de loi 21, *Loi sur la laïcité de l'État*. Au moment d'écrire ces lignes, la commission parlementaire sur le projet n'était toujours pas conclue (Bourgault-Côté 2019).

La fréquence et la teneur des débats autour de la place de la religion au Québec auront teinté la totalité de mon parcours académique. L'anthropologue Géraldine Mossière a démontré que la relation avec la religion d'une partie de la population québécoise est ancrée dans une cosmologie séculière qui prend racine dans un mythe ethnonational où le clergé catholique est un agent de subjugation de la femme, subjugation qui se trouverait en filigrane dans toutes les doctrines religieuses, forcément sexistes et patriarcales (sous presse). Le sociologue Meunier a développé une thèse similaire, dans laquelle il argumente que le passage de la modernité du Québec se raconte à la façon d'une mythistoire où les Canadiens-français ne sont devenus Québécois qu'en

² Pour une périodisation des événements ayant mené à la « crise », voir Bosset 2009.

³ Projet devant « affirmer le caractère laïc de l'État provincial et l'égalité des sexes » (Nadeau et Helly 2016 : 505-506).

s'extirpant d'une « Époque dite de misère et d'oppression », qui serait « le fait du clergé et d'une classe politique corrompue » (2016 : 44). Parallèlement aux débats acrimonieux entre les tenants d'une laïcité « liée à des tensions explicites entre différentes forces sociales (religieuses, culturelles, politiques, voire militaires) qui peuvent prendre l'aspect d'un conflit ouvert » (Baubérot 1994 : 12, dans Willaime 2006 : 763) et les opposants à une telle approche (Haince, El-Gadban et Benhadjoudja 2014), je participais au projet de recherche de Deirdre Meintel répertoriant les manifestations contemporaines du religieux au Québec. J'ai trouvé en région un catholicisme moins moribond que les statistiques ne peuvent le laisser croire (Meunier et Wilkins-Laflamme 2011), et des coopérations inattendues entre différents groupes religieux. Mais toujours, ces débats et ces tensions en bruit de fond, les inquiétudes et insécurités des majoritaires (Bouchard 2011 : 406) envers la religion. Celle-ci est-elle antinomique avec le Québec moderne ? Nuit-elle à l'intégration des immigrants, particulièrement en région ? Mes observations initiales suggéraient que non. Puis, vers la fin de mon terrain, l'église multiethnique qui informait mon point de vue a connu un schisme : la majorité des réfugiés népalo-bhoutanais quittaient la congrégation avec l'objectif de fonder une « Église népalaise ».

Présentation de la thèse

Malgré cet évènement, l'argument de cette thèse est que la religion permet non seulement l'incorporation des immigrants dans leur société-hôte, elle leur offre également un espace pour négocier et s'appropriier les différentes conditions imposées par celle-ci. Le parcours migratoire de mes répondants a été marqué par l'exclusion et différentes tentatives de production du sujet, largement cristallisées autour de la religion et de son lien avec l'ethnicité. Dans le chapitre qui suit, je développerai plus avant cette problématique, en y juxtaposant la présentation de mon cadre conceptuel. Bien qu'ancrées dans une région de la province québécoise, les interrogations soulevées par la diversité religieuse et ethnique ainsi que la façon de gérer celles-ci trouvent des échos bien au-delà des débats qui secouent le Québec.

Le premier chapitre développe donc de façon concurrente ma problématique et le cadre conceptuel qui en découle. J'examine les formes de socialités permises dans ces contextes de diversité où le programme normatif des majoritaires est plus soucieux d'intégration que de pluralisme. Les tentatives de formation du sujet qui découle de ces préoccupations, que j'appelle

ici des impératifs d'intégration, sont abordées par la suite. La religion apparaît alors comme un point focal de ces efforts, mais dans l'examen approfondi de son rôle dans l'expérience migratoire, j'éclaire également son rôle en tant qu'espace de négociation offert aux croyants.

La religion est ainsi conceptualisée comme étant située à la croisée d'une production sociohistorique de normes, dogmes et pratiques légitimées comme proprement religieuses et d'une expérience subjective informée par ce cadre. Essentiellement le fruit d'une rencontre entre les théories de la religion développées par Talal Asad et Georg Simmel, ma conception est que la religion est à la fois une balise et un cadre institutionnel qui offre une base sur laquelle peuvent prendre racine et se déployer les expériences personnelles de la transcendance. La religion se présente donc comme étant à la fois un site de régulation et de possibilités. La religion chez mes informateurs devient un médium à travers lequel ils peuvent faire sens de leurs situations sociales et canaliser leurs aspirations profondes.

Cette intersection de la contrainte et de l'agentivité demande de repenser le concept d'intégration. Sociologiquement, l'intégration visait à l'origine la société elle-même. Elle semble aujourd'hui ne plus s'adresser qu'aux immigrants. Ceux-ci se voient sommés de s'intégrer à leur société-hôte selon des modalités définies par les majoritaires, modalités auxquelles ces derniers peuvent par ailleurs se soustraire sans subir le même opprobre. À travers une définition de ce que j'entends par « vivre-ensemble », je propose de remplacer l'intégration par le concept d'incorporation, soit les liens établis par les immigrants avec les institutions et populations de leur société-hôte. La religion jouant par ailleurs un rôle prépondérant dans la création de ces liens.

Le dernier élément de mon cadre conceptuel fait l'objet des deux chapitres qui suivent, chapitres 2 et 3. S'attarder à la réalité des Népalobhoutanais relocalisés en région du Québec oblige de prendre en considération un parcours migratoire traversant trois pays : le Bhoutan, le Népal et le Canada. Pour faire de ces 3 contextes disparates des unités comparables, j'emprunte le concept de localité développé par Appadurai. J'ajoute à sa compréhension phénoménologique des considérations d'ordre géographique afin de faire ressortir le caractère ancré et localisé des interactions développées par mes informateurs dans chacune de ces localités. Dans le chapitre 2, je présente le Bhoutan et le Népal. Terre d'exclusion pour le premier, terre d'exil pour le second,

je fais voir comment la religion y était le site d'impératifs d'intégration particuliers, en plus d'être révélatrice de la subjectivité de mes répondants. Au Bhoutan, l'hindouisme présumé de mes informateurs les associait à une minorité ethnique refusant de se fondre dans la norme nationale bouddhiste mise de l'avant par l'état. Au Népal, cet hindouisme s'est posé comme principe normatif de la vie sociale des camps. Cet ordre basé sur des principes de hiérarchisation sociale prend appui sur une pureté rituelle imposée par les coreligionnaires. La conversion au christianisme y faisait parallèlement l'objet de stigmates et de soupçons, alors même que l'ordre social hindou était remis en question par les institutions caritatives supervisant les camps, créant de nouvelles dynamiques de production du sujet, et de nouveaux espaces de subjectivité.

Le chapitre 3 aborde la localité dans laquelle j'ai conduit la majorité de ma recherche, soit Saint-Jérôme, capitale régionale des Laurentides, Québec, Canada. Cette localité, ville de petite échelle (*downscaled*) pour reprendre l'expression de Glick Schiller et Çağlar (2009), me permet d'observer la tension entre une ouverture professée à l'immigration (politique de régionalisation de l'immigration - immigration conçue en termes de « communautés culturelles », vocable devant faire le pont entre l'expérience des immigrants et l'histoire d'une majorité démographique s'étant affranchie de son statut de minoritaire politique) et un programme normatif d'intégration inspiré par une mythistoire de majoritaires en réaction avec une certaine vision de leur passé (Meunier 2016 ; Létourneau 2006). Je démontrerai comment la religion est le site d'impératifs d'intégration au Québec comme au Bhoutan et au Népal. Que ce soit dans l'association étroite des origines népalaises et de l'hindouisme ou dans la suspicion entourant le prosélytisme des groupes évangéliques, mes répondants doivent négocier les conditions posées à leur résidence au Québec et les aspirations qu'ils peuvent porter en tant que chrétien.

Le chapitre 4, qui porte sur la conversion, développe plus avant la notion de la religion comme étant à la croisée d'une production sociohistorique et des expériences subjectives des croyants. Mise en ordre du monde, de la place de l'humain en son sein ainsi qu'entre eux, on ne peut que naître dans l'hindouisme. Quitter ses rangs porte atteinte au corps social hindou, qui souffre une perte numérique de la conversion de ses membres à une autre religion. Il s'agit d'une sortie d'un univers social ayant un important coût social, qui affecte profondément la perception que les autres ont de soi. De manière réciproque, la conversion au pentecôtisme insiste sur la nouvelle vie

promise au croyant, qui devrait par conséquent abandonner toutes références à sa vie religieuse passée. Ce chapitre s'attaque directement à la question de la continuité ou de la rupture dans la conversion au christianisme. Il examine les lieux, conditions et motifs de conversion de mes répondants. Je montrerai que leur conversion, indépendamment de la localité de réalisation ou des causes revendiquées, doit se penser comme un processus, une négociation entre leurs conditions de vie passées et présentes. Plus encore, leur conversion doit se comprendre comme une manifestation de leurs aspirations profondes ainsi qu'une projection de ce qu'ils peuvent devenir.

Le dernier chapitre aborde de front la question de l'incorporation par le biais des pratiques religieuses. J'étudie la division de l'église multiethnique au leadership francophone originelle ayant mené à la création d'une église monoethnique népalophone. Je démontre que cette division répond davantage à des mécanismes sociologiques propres aux congrégations protestantes qu'à des revendications « ethnico-religieuses ». Plus encore, les motivations mises de l'avant par mes répondants font voir une réappropriation des impératifs d'intégration des différentes sociétés-hôtes traversées (autogestion, autonomie, réalisation de soi, régime de mobilité particulier). Ce chapitre illustre comment la religion participe non seulement à l'incorporation des immigrants, mais aussi aux formes inusitées de vivre-ensemble qu'elle rend possible.

Contribution

Cette thèse participe des études de l'immigration en région. Elle vient bonifier les données portant sur les processus d'accueil et d'intégration des immigrants en région (Quimper 2005 : 4 ; Saillant 2007) et contribue à mettre en lumière la diversité du territoire québécois (Fall et Larochelle 1997 : 245 ; Létourneau 2000). Elle offre une certaine nouveauté de regard en s'attardant aux spécificités des localités traversées plutôt que « sur l'altérité comme clé d'analyse » (Vatz-Laaroussi et Belkhodja 2012 : 16). En prenant comme point de départ une ville périphérique, cette étude offre également une contribution empirique à la théorie comparative de la localité initiée par Glick Schiller et Çağlar (2009). En étudiant des « phénomènes régionaux et locaux », j'espère me « donner la chance de comprendre les multiples courants qui traversent notre société et de prévoir, peut-être, ceux qui dans l'avenir vont devenir les enjeux de nos décisions politiques et sociales » (Vatz-Laaroussi, Simard, Baccouche 1997 : 6).

En étudiant les interactions entretenues par des acteurs de provenance diverse et présentant un rapport différentiel à l'occupation du territoire (temps, appartenance, identification), cette thèse sera l'occasion de réfléchir aux rapports majoritaires-minoritaires et à leurs évolutions (Kelly 1990 ; Gladney 1994 ; Kraus 2011 ; Mossière et Le Gall 2012). Idéalement, les formes de socialités mises à jour offriront également un aperçu sur la façon dont les représentations majoritaires se recomposent et se diversifient.

Cette recherche contribue aussi à la littérature sur le rôle de la religion en contexte migratoire (Gélinas et Vatz-Laaroussi 2012 ; Glick Schiller and Çağlar 2008 ; Mossière 2006), en plus de participer aux réflexions en cours sur la place des collectivités religieuses (Meintel 2014 ; Adogame 2014), sur la transnationalisation du religieux (Glick Schiller 2009 ; Marshall-Fratani 2001 ; Laurent 2001), et la conversion (Winland 1994 ; Yang 1998). En étudiant le rôle que peuvent jouer les diversités ethniques et religieuses dans les socialités possibles de localités à faible densité migratoire, cette thèse s'inscrit finalement dans le prolongement des études des modalités du vivre-ensemble — qu'il s'agisse du cosmopolitisme (Appiah 1997 ; Tomlinson 1999 ; Krauze 2011 ; Meintel et Mossière 2013 ; Noble 2013) ou de la convivialité (Gilroy 2007 ; Erickson 2011 ; Nowicka and Vertovec 2013).

L'ensemble de mon parcours académique s'est déroulé sous le couvert de différentes polémiques entourant la place de la religion au Québec. Derrière chacune de ces « crises », il se profile une inquiétude envers l'autoritarisme religieux, une crainte de régression sociale portée par certains majoritaires⁴, la « modernité » leur semblant disqualifier d'emblée la religion de toute pertinence. La religion est non seulement une lubie personnelle et privée, elle est dangereuse pour la société. Et pourtant, tout au long de mon terrain, j'ai côtoyé des gens profondément croyants, Québécois d'origine comme immigrants. Plutôt que de disqualifier leur contribution sociale, leurs convictions personnelles s'avèrent être le principal motif d'une participation active, impliquée, solidaire.

⁴ Par exemple, le sociologue Guy Rocher disait craindre une reconfessionnalisation de l'école publique québécoise advenant l'incapacité du gouvernement Legault de faire adopter son projet de loi 21 sur la laïcité (Bélair-Cirino 2019).

Cette recherche est en quelque sorte un témoignage de la force positive qu'est la religion dans la vie des croyants, et dans celle de leur société-hôte. Il ne s'agit pas d'un portrait jovialiste ou naïf pour autant. De nombreux exemples des critiques généralement adressées à la religion pourront être relevés à travers ces pages. Autoritarisme, exclusivisme, chauvinisme, ce ne sont que quelques reproches qu'il sera possible d'adresser ici. Toutefois, les contextes dans lesquels ces dérapages se manifestent le plus souvent pourront également s'observer, soit ces contextes où des majoritaires tentent de normaliser leur minorité, voire aplanir leur altérité. Altérité qui par ailleurs se cristallise concrètement dans des appartenances religieuses distinctes, trop souvent étrangère à des majorités inquiètes pour un programme normatif qu'elles tiennent pourtant bien en main.

Néanmoins, que ce soit dans les institutions religieuses auxquelles se réfèrent ces minorités ou dans leurs appropriations subjectives de celles-ci, la religion offre un espace de négociation permettant de faire sens des conditions qui nous entourent. Plutôt que de les isoler, ces négociations auront permis à mes répondants de tisser des liens entre eux et avec leur localité, entre leurs expériences passées et présentes. Elle leur offre un prisme à travers lequel se projeter dans le futur et un cadre pour s'épanouir comme personne. Véritable ancrage dans un monde qui peut apparaître en dérive, c'est finalement à travers la religion qu'ils sont parvenus à s'incorporer à la société québécoise.

Chapitre 1

Problématique et cadre conceptuel

Introduction

Si Montréal s'est construit une identité pluraliste avec le temps (Radice 2013 : 19), les régions du Québec souffrent d'une

conception idéologique [qui consiste à les poser] comme homogènes culturellement, gommant ainsi toute référence à une diversité historiquement présente, notamment celle des groupes autochtones et des anglophones installés dans certaines régions du Québec. L'épistémologie interculturelle est abordée en région par le filtre d'une 'homogénéité culturelle locale' (Fall et Larochelle 1997 : 245).

Cette épistémologie fait non seulement oublier sa diversité historique⁵, elle invisibilise également sa diversité actuelle. Diversité par ailleurs en irréversible progression.

Il n'y a quand même pas d'illusion à se faire : la métropole québécoise demeure la destination de choix pour 85% de l'immigration. Sur l'ensemble des immigrants, seulement 5000 nouveaux arrivants par année vont se diriger vers les régions québécoises. Ce 10% de la population migrante qui choisit de s'installer ailleurs qu'à Montréal ou à Québec devrait par contre continuer à croître. Le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion visait à diriger 21% de nouveaux immigrants en région pour la période 2005-2015. Bien que Jill Hanley observe que la réalité est encore loin de concorder avec les souhaits gouvernementaux (2017 : 271), Marilyn Steinbach et Naomi Grenier constatent pour leur part une réelle augmentation du nombre de nouveaux arrivants dans la région où elles ont mené leur étude, soit de 1,2 % en 2001 à 2,1 % en 2010 (2013).

⁵ L'ethnologue Marie-Claude Rocher mentionne ainsi la présence d'immigrants provenant de l'Europe de l'Est à Rouyn-Noranda et de Franco-protestants dans la Vallée du Richelieu (2003).

Les prémisses du projet

En région, l'immigration et la diversité peuvent apparaître comme des phénomènes « virtuels », les reflets d'une réalité toute métropolitaine (Germain 2013 : 97). Une faible concentration d'immigrants entraîne des complexités logistiques certaines, notamment dans des institutions scolaires peu équipées pour répondre à la diversité ethnolinguistique (Vatz-Laaroussi et Steinbach 2010). Les attitudes locales, fondamentales dans la rétention des immigrants en région (Vatz-Laaroussi, Guilbert, Bezzi 2010) ne sont pas forcément au diapason du cosmopolitisme dont est régulièrement affublé Montréal (Germain *idem*). La rétention des immigrants en région apparaît par ailleurs difficile, quand elle n'est pas tout simplement accusée d'être en faillite (Hanley 2017).

Différentes études ont démontré comment la religion peut fournir un support précieux aux immigrants (Meintel et Gélinas 2012 ; Gélinas et Vatz-Laaroussi 2012), alors qu'elle leur offre une prise dans les nouveaux univers locaux auxquels ils doivent s'adapter (Bava et Picard 2010). Ce potentiel de la religion pointe vers une solution partielle au problème de rétention des immigrants en région. En effet, la religion peut fournir un ancrage⁶ solide aux nouveaux arrivants, en leur offrant un support logistique, financier et moral (Mossière et Meintel 2010). Elle peut également servir d'intermédiaire à l'appareil d'état et agir en tant qu'agent de socialisation citoyenne faisant la promotion de l'implication et de la responsabilisation sociale (Mossière 2006 ; Dougherty and Huyser 2008). Le projet de Deirdre Meintel sur la pluralité religieuse au Québec, auquel j'ai participé en tant que coordonnateur régional, démontre qu'une véritable solidarité du croire est possible en situation de diversité religieuse : différentes initiatives d'entraide interconfessionnelles ont ainsi pu être répertoriées en métropole comme en régions québécoises (Meintel, sous presse ; Boucher 2015).

Bien que les religiosités immigrantes comme natives soient à bien des égards invisibles au Québec (Meintel 2011), un certain discours antireligieux y persiste (Baril et Baillargeon 2016). Certains vont même faire de ce sentiment antireligieux la cause de la résistance plus marquée aux

⁶ La sociologue Aleksandra Grzymala-Kazłowska (2016) évoque l'aspect métaphorique de l'ancre, qui « représente un outil permettant d'arrêter un objet flottant et de le maintenir en position » (1128) et de son usage en psychologie qui fait référence au besoin des gens pour des points de repère stables suite à l'expérience de grands bouleversements (1129).

accommodements raisonnables de nature religieuse⁷ se manifestant dans la province (Dufresne *et coll.* 2018). Cet inconfort face à la religion est encore plus évident lorsque la religion en question est minoritaire, ou le fait de populations minoritaires (Bilge 2013 ; Stasiulis 2013 ; Potvin 2017). Ce point de contention n'est pas exclusif aux Québec ou à ses régions par ailleurs. La religion, particulièrement lorsqu'elle est minoritaire, semble jouer un rôle majeur dans les processus d'exclusion ou le sentiment de menace ressentie par des majoritaires autrement en pleine possession des programmes normatifs nationaux (pour l'Inde, voir Anand 2011 ; pour l'Europe de l'Est, le Rwanda et l'Inde, voir Appadurai 2006 ; pour la Grande-Bretagne, voir Meer and Modood 2014).

Malgré ces appréhensions, la coordination régionale du projet de Deirdre Meintel m'a permis de constater de première main la diversité insoupçonnée de la religion au Québec (Boucher, Meintel et Gélinas 2013). Ce faisant, j'ai pu observer des exemples concrets de « solidarité du croire » qui apparaissaient alors comme autant de porteurs d'une solidarité plus large encore, rapprochant immigrants et non-immigrants dans une ébauche de socialité cosmopolite inédite (Boucher 2015). J'ai alors élaboré le projet de cette thèse. Je comptais étudier les interactions interreligieuses et interethniques dans l'espace public d'une localité régionale précise, Saint-Jérôme, dans les Laurentides. Une série d'échecs, exposée dans la section « Méthodologie » en deuxième partie de ce présent chapitre, m'a toutefois forcé à recentrer mon attention sur les réfugiés népalobhoutanais convertis au christianisme. Mes observations et mes interactions ont alors gravité presque exclusivement, et bien involontairement, autour de la vie sociale de leur congrégation.

⁷ Selon les politologues Thierry Giasson, Colette Brin et Marie-Michèle Sauvageau, « L'accommodement raisonnable a été défini comme un "arrangement qui relève de la sphère juridique, plus précisément de la jurisprudence; [qui] vise à assouplir l'application d'une norme en faveur d'une personne menacée de discrimination en raison de particularités individuelles protégées par la loi" (*Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, 2007) » (2010 :380). La *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse Québec* définit l'accommodement raisonnable comme étant « un moyen utilisé pour faire cesser une situation de discrimination fondée sur le handicap, la religion, l'âge ou tout autre [motif interdit par la Charte](#). L'accommodement raisonnable est une obligation. [Il] peut signifier qu'on aménage une pratique ou une règle générale de fonctionnement ou que l'on accorde une exemption à une personne se trouvant dans une situation de discrimination » (<http://www.cdpcj.qc.ca/fr/droits-de-la-personne/responsabilites-employeurs/Pages/accommodement.aspx> consulté 27-02-2019).

Esquisse d'une problématique : de schisme religieux et d'incorporation

Lors de ma prise de contact avec ces convertis en 2013, ceux-ci se réunissaient au sein d'une seule congrégation pentecôtiste multiethnique, église-fille d'une grande église montréalaise. Les membres fréquentaient alors occasionnellement les conférences des églises népalo-bhoutanaises du Québec et de l'Ouest canadien. Au cours du terrain, la congrégation s'est divisée en deux, privant l'église originelle du groupe majoritaire autour duquel elle s'était réorganisée à la suite d'un schisme précédent. Les causes de ce premier schisme et ses conséquences sont présentées au chapitre 5. Vers la fin de l'année 2016, une nouvelle congrégation pentecôtiste fondée apparemment sur des bases exclusivement ethniques voit le jour à Saint-Jérôme, créant ainsi une « Église népalaise »⁸ selon les désirs explicites de ses membres.

Que traduit ce schisme au sein de la congrégation pentecôtiste multiethnique ? S'agit-il d'un rejet de la diversité ? S'agit-il d'un « repli ethnique » ? Quel pourrait être l'imaginaire derrière cette division ? Pourquoi hindous et chrétiens népalais se fréquentent-ils si peu dans la sphère privée ? Pourquoi les chrétiens, bien que désormais fragmentés en deux congrégations, sont-ils restés à Saint-Jérôme alors que les hindous ont quitté la région en masse ? Tandis que mes observations précédentes laissaient l'impression que la diversité religieuse de la ville pouvait donner lieu à un nouveau vivre-ensemble qui ne serait pas réduit à la simple cumulation de vies en parallèle, la division de l'église et les interactions des réfugiés se déroulant majoritairement sous le signe d'une expérience migratoire partagée⁹ exigeaient une remise en question de mon hypothèse originelle.

Le schisme et les questions qu'il soulève n'étaient pas les seules causes de ma perplexité. L'omniprésence de la religion dans la vie de mes informateurs, que ce soit dans leur quotidien jérômien ou dans leur parcours migratoire forcé, et les tensions entourant le christianisme dans

⁸ Cette population de réfugiés entretient différentes autodésignations. Les aînés, qui ont grandi au Bhoutan, et qui en avait la citoyenneté, tendent à se considérer « Bhoutanais ». Les jeunes générations, ayant grandi dans les camps de réfugiés du Népal, tendent davantage à se sentir « népalaises ». Le professeur d'études népalaises et himalayennes Michael Hutt a choisi l'appellation « Népalo-bhoutanais » pour des considérations politiques (1996). Sur le terrain, mes informateurs tendent majoritairement à se référer comme « Népalais ». Je conserve néanmoins l'appellation choisie par Hutt, qui reflète mieux l'ensemble des parcours et des expériences de mes informateurs.

⁹ Dans la section méthodologie, il sera fait état de la pauvreté des interactions entre les Québécois d'origine canadienne-française et les Népalais.

chacun des 3 pays les ayant hébergés, m'a également poussé à remettre en question le rôle du religieux dans l'expérience migratoire. À l'instar des anthropologues Sophie Bava et Stefania Capone, j'ai dû repenser la façon dont la religion participe à la fluidité (bien que dans le cas de mes informateurs, parler de *fluidité* verse dans l'hyperbole et ne rend pas justice aux difficultés et aux épreuves associées à leur « mobilité ») des mouvements internationaux, et les types de liens sociaux qu'elle aide (ou empêche) à tisser en contexte transnational. Comme ces chercheuses, j'ai adopté « une approche des religions en termes de pratiques sociales, pratiques culturelles et organisation de lieux de cultes », en tenant compte des « parcours et carrières religieuses, [de] la construction des identités au sein des pentecôtismes en migration » (Bava et Capone 2010 : 5). Mon étude vient par ailleurs compléter leurs travaux : alors que ces anthropologues s'intéressent à l'Afrique et aux métropoles, ma recherche se tourne vers l'Asie du Sud et les régions périphériques des grandes métropoles.

Alors que Bava et Capone ont délaissé l'approche de l'intégration, je n'ai pas pu mettre cette question de côté. Penser la religion et la diversité, c'est aussi penser le vivre-ensemble, et donc forcément, l'intégration de la société (plutôt que l'intégration des seuls immigrants). À l'instar du professeure Meintel (sous presse), je fais du vivre-ensemble un projet de société englobant tous les aspects de cette dernière, incluant les diversités ethniques et religieuses. Dans ce chapitre, je présenterai le cadre conceptuel guidant mon analyse du vivre-ensemble rendu possible par la religion dans un contexte de mobilité transnationale forcée entre différentes localités, où le vivre-ensemble et les expressions religieuses sont conditionnés par différents impératifs d'intégration.

J'aborderai ici la notion de diversité, et je ferai voir la différence entre sa gestion 'à la canadienne' (*multiculturalisme*) et 'à la québécoise' (*interculturalisme*), en plus d'expliquer les enjeux associés à la notion d'intégration. Je ferai également valoir les raisons pour lesquelles je préfère la notion d'incorporation à celle d'intégration lorsqu'il est question de l'adaptation des immigrants à une nouvelle localité. Je développerai ensuite mon interprétation de ce qu'est une localité, que je situe à l'intersection de l'interprétation phénoménologique d'Appadurai (1995) et de son interprétation comme une réalité géographiquement et politiquement située mise de l'avant par Amin Ash (2013). Finalement, je m'attaquerai à la question de la religion. Je tâcherai alors de joindre les compréhensions d'Asad et de Simmel. Ce faisant, la religion apparaîtra

comme un corpus de dogmes, de pratiques et de croyances instituées et légitimées, néanmoins approprié et vécu par les individus dans leur vie sociale et intime. Il devrait alors apparaître que la religion est un espace de médiation à la disposition des personnes religieuses, leur permettant de faire le pont entre eux-mêmes, leur localité, les exigences normatives de la religion instituée et leurs expériences passées, présentes et futures.

Penser le « vivre-ensemble »

Je conçois le vivre-ensemble comme une forme de sociabilité collective géographiquement et historiquement située, bien qu'informée de sa participation dans le jeu d'échelle globalisé contemporain. Le concept englobe l'ensemble des acteurs sociaux et institutionnels ainsi que leurs interactions dans un contexte de diversité large. Il s'agit d'une extension du concept de convivialité, qui s'inspire également des réflexions entourant le cosmopolitisme. Selon l'historien Paul Gilroy, la convivialité est un motif social dans lequel les différences ethniques, culturelles ou religieuses n'entraînent pas de ruptures ou d'insurmontables problèmes de communication (2007 : 40). En ceci, Gilroy nous rappelle que la capacité de vivre-ensemble est une question d'attitudes et d'aptitudes, dispositions qu'il est possible d'apprendre (Noble 2013 ; Glick Schiller, Tsypylma, Gruner-Dominic 2011). Ces dispositions se construiraient par ailleurs sur les bases d'interactions quotidiennes que certains désigneront de « transfrontalières » (Karner and Parker 2011).

Convivialité

La convivialité se présente comme une modalité d'être ensemble. Bien qu'apparentée au cosmopolitisme, au civisme, au capital social et à l'intégration, la convivialité se distingue de cette famille conceptuelle par son caractère décidément moins normatif. Alors que le cosmopolitisme s'interroge sur la façon d'

encadrer adéquatement les relations entre humains et arrive à une série de règles – tolérance, reconnaissance, respect ou ouverture – qui permettent aux collectivités de fonctionner de sorte que ses membres vivent le plus de bonheur, de satisfaction et de paix (Nowicka and Vertovec 2013 : 5),

la convivialité telle qu'elle est proposée par Paul Gilroy ne saurait totalement évacuer les conflits des situations de grande proximité et de grande diversité (2007). Alors que les vies en parallèle

sont toujours possibles dans ce modèle – ce ne sont pas tous les gens qui ont le temps et/ou l'intérêt de se mettre en relation avec des membres d'un exogroupe (Botea 2013) – la convivialité demeure une « Open Source coproduction » (Gilroy 2007) qui inclut sa part somme toute normale de tensions.

Au-delà des tensions possiblement ressenties entre les parties d'une collectivité, les membres de différentes religions d'une même localité partagent souvent des problèmes d'ordre politique et pratique communs (Karner and Parker 2011 : 360). Pour Blommaert (2013), la convivialité est avant tout une ambiance de communication. Le travail de performance identitaire – travail qui se fait nécessairement en coprésence - est essentiellement banal et répétitif, tout le contraire du spectaculaire ou du problématique. Ces identités performées peuvent faire l'objet de contestations, mais encore une fois, le gros des échanges se vit au quotidien. Une société conviviale n'est pas dépourvue de conflits, mais elle les minimise plutôt au profit d'attitudes de civilité (Wessendorf 2014) ou de confiance mutuelle et d'échange (Rosengren 2006). En situation de conflits à faible intensité typique de l'aménagement du quotidien, la convivialité permet donc le développement d'une socialité entre égaux caractérisée par le partage, l'entraide et la confiance et des dimensions « informelles et performatives » plutôt que « formelles et institutionnelles » (Meintel 2011 : 38).

Cosmopolitisme

Le cosmopolitisme porte une part de polysémie. Il peut relever d'une certaine superficialité esthétique (Hindman 2009 ; Regev 2007) comme référer à des sujets aussi brûlants que l'organisation d'un nouvel ordre mondial en situation de dépoliarisation politique (Beck 2002). Il peut conceptualiser le réseautage en situation de mouvements transnationaux (Krauze 2011), ou encore adresser les défis que les politiques post-identitaires et non communautaires lancent aux notions classiques d'appartenance, d'identité et de citoyenneté. Finalement, le cosmopolitisme peut interroger la capacité des individus à engager la multiplicité culturelle (Vertovec and Cohen 2002 : 1). Pour certains auteurs, son ancrage dans la tradition philosophique occidentale rend sa généalogie intellectuelle suspecte (Pollock *et al.* 2002).

Néanmoins, le cosmopolitisme sous-entendu par le vivre-ensemble que je propose se situe dans la

lignée des quatre « moments cosmopolites » identifiés par le sociologue Robert Fine et le professeur à l'*International Migration Institute* de l'Université d'Oxford Robin Cohen (2002). Ces moments relèvent chacun d'un philosophe particulier (Zénon, Kant, Arendt et Nussbaum). Ces moments mettent tous de l'avant une définition d'humanité partagée, offrant une vision du vivre-ensemble empreinte d'optimisme. À l'image de l'idée stoïcienne des « cercles d'inclusion expansifs », cette humanité partagée situe les relations à l'altérité à l'intérieur même des cadres sociaux structurant la vie humaine – le soi, la famille, les amis, la cité, l'humanité – dans une logique d'ouverture aux influences externes et d'acceptation de l'interdépendance. En superposant et entrecroisant ces cercles, il est possible d'entrevoir comment les relations au sein d'une localité peuvent se teinter de dispositions cosmopolites, au fur et à mesure que les cadres sociaux des uns et des autres s'entrecroisent pour en venir à se considérer comme participant de la même humanité partagée. Cette idée de cosmopolitisme partagé par les membres d'une collectivité fait échos aux propos du sociologue John Tomlinson (1999). Pour celui-ci, le cosmopolitisme est une forme de vivre-ensemble dans un voisinage diversifié. L'auteur met l'accent sur les acteurs locaux et les plus petits regroupements au sein desquels ils s'inscrivent. Ces petits regroupements opérationnalisent le cosmopolitisme, en faisant de celui-ci une ressource culturelle en situations institutionnelles non conviviales. Sa théorie fait écho aux propositions du politologue Darshan Vigneswaran (2013) concernant la possibilité de convivialité en situation de violence¹⁰.

Le cosmopolitisme serait l'affaire de dispositions particulières,

des capacités d'ironie, de réflexivité, de scepticisme vis-à-vis des sentiments nationalistes, une littératie culturelle diversifiée, un engagement au dialogue avec les autres, une ouverture intellectuelle et esthétique, ainsi qu'une habileté à s'identifier avec les autres, et plus (Noble 2013 : 173).

Ces dispositions s'observent autant chez les élites (Hannerz 1999) que chez les subalternes

¹⁰ Même en contextes caractérisés par une violence marquée comme peut l'être l'Afrique du Sud, Darshan Vigneswaran (2013) démontre que malgré l'absence des conditions minimales de convivialité (accès à des espaces publics, interactions aléatoires et passagères entre groupes différents, ouverture à ses mêmes rencontres), il est possible d'observer des indices de la résilience du concept. Les échanges civils entre automobilistes et les hommes de quartiers malfamés qui se proposent comme gardiens de voitures, en permettant la signalisation, la performance et la reconnaissance des rôles sociaux, font voir que la convivialité subsiste en tant que moyen de communication qui traverse les divisions relativement figées entre groupes.

(Werbner 2006) ou les locaux immobiles (Notar 2008). Si cette ressource se présente comme autant de « formes de compétences et de talents de communication basées sur la capacité humaine de créer des relations sociales marquées par l'inclusivité et l'ouverture au monde » (Glick Schiller, Tsypylma, Gruner-Dominic 2011 : 402), les sociétés d'accueil demeurent tissées de rapports d'inégalité. La situation hégémonique des majoritaires peut par ailleurs attiser la méfiance de l'autre (Fortin 2000 ; Fieldhouse and Cutts 2010).

Il convient à ce moment-ci de revenir sur la territorialisation du vivre-ensemble. Ces ressources humaines ne s'actualisent pas de manière désincarnée. Le cosmopolitisme est aussi une affaire d'habitudes, c'est-à-dire que cette « toile de sentiments, d'attitudes et de pratiques » se tisse grâce à une prédisposition à répondre positivement à la différence, qui ne s'instaure elle-même que par l'accumulation d'expériences dans le temps et l'espace (Noble 2013). Dans l'apprentissage même des qualités supposées nécessaires à son accomplissement, le vivre-ensemble est indissociable d'une localité, d'un espace où il s'enracine et croît. Il apparaîtra au fil de cette thèse que mes informateurs ont pu vivre à certaines étapes de leur parcours migratoires de véritables ruptures de convivialité, des moments où les conflits auront dégénéré au point où la violence coupe toute forme de communication entre leur groupe et les représentants des localités traversées.

Ces ruptures auront été généralement initiées par des majorités nationales jugeant les différences portées par mes informateurs comme étant incompatibles avec leur programme normatif. La religion aura souvent joué un rôle dans cette incompatibilité perçue, tout comme elle aura permis à mes informateurs de faire sens des événements qu'ils auront alors dû traverser. Les congrégations auxquelles ils ont alors adhéré, rappelant les petits regroupements de Tomlinson (1999), leur ont permis d'expérimenter un certain vivre-ensemble dans un contexte où les institutions locales l'entravaient.

Diversité et immigration

La diversité n'est pas un phénomène particulièrement nouveau. Ce qui peut l'être par contre, c'est la compréhension et les modalités de gestion de celle-ci, de la part des institutions comme de celle des acteurs sociaux. Les façons de composer avec la diversité tendent par ailleurs à se réarticuler au gré des changements sociaux (Grillo 1998). La sociologue Aleksandra Grzymala-

Kazłowska (2016) remarque ainsi que plusieurs sociétés contemporaines semblent aujourd'hui traverser une telle période de bouleversements. Celles-ci voient le caractère signifiant des systèmes culturels établis diminuer sensiblement, en plus de signaler la fin (ou plutôt la transformation) des institutions sociales ou religieuses traditionnelles (famille, mariage, etc.). Selon la sociologue, nous ferions de plus en plus affaire avec des « sociétés en segmentation », où la complexification et la rapidité des transformations en déstabilisent plus d'un (voir aussi Conversi 2014).

D'après le directeur de l'Institut Max-Planck Steven Vertovec, si la diversité marque le discours dominant de notre période, ses déclinaisons sont tellement variées que le concept de diversité s'en trouve banalisé, quand il ne devient tout simplement pas ambigu (2012). Or, l'omniprésence de la diversité en tant que « discours dominant »¹¹ devrait en principe entraîner une acceptation de la réalité que le terme est censé décrire. Pourtant, une certaine ambivalence face à la diversité demeure perceptible, particulièrement lorsque la différence s'incarne dans une ethnicisation¹² de l'altérité (Grillo 1998 : 20). La résurgence des discours sur l'autochtonicité (Geschier 2009 ; Bayart et Geschier 2001) et la persistance du nationalisme ethnique (Conversi 2014 ; Piché 2011) démontrent qu'il y a un certain malaise dans les sociétés où diversité et immigration sont associées, et où l'immigration est perçue comme un défi pour la société-hôte (Grzymala-Kazłowska 2016 : 1124).

De la relative nouveauté de la superdiversité

Les discussions actuelles autour de l'immigration placent le phénomène sous l'onglet de la (super)diversité, du pluralisme ou encore de la complexité (Beaman 2017). Tout comme le pluralisme, la superdiversité peut évoquer une description (multiplication des pays d'origine et des ethnicités impliqués dans les projets migratoires), se présenter comme un outil conceptuel qui

¹¹ Selon Gerd Baumann, un discours dominant est marqué par « une construction conceptuelle qui devrait être économique, pour ne pas dire simpliste ; ses ressources de communications devraient pratiquement relever du monopole ; elle devrait être flexible dans son application et devrait permettre la plus grande plasticité idéologique ; elle devrait se prêter aux usages institutionnels établis ; elle propose plusieurs équations entre des termes qui dans n'importe quelle autre analyse fiable auraient été considérés comme des variables mutuellement indépendantes » (1996 : 22).

¹² Processus « par lequel la référence ethnique occupe une place prépondérante ou centrale, par préférence (réseaux professionnels, économiques, affinitaires) ou par rejet (évitement du contact, inquiétude a priori ou discrimination) » (De Rudder 1991 : 143) dans les relations sociales.

met en relation des éléments de différenciation multiples et simultanés causés par les nouveaux schèmes d'immigration ainsi que les réponses politiques à ces mêmes schèmes (Meissner 2015 : 559). Finalement, il peut sous-entendre un cadre idéologique normatif, ce dernier pouvant afficher une certaine positivité (inclusivité, ouverture) comme une certaine négativité (menace à la cohésion sociale) (Beaman 2017).

Les nouveaux adjectifs hyperboliques associés à l'immigration s'expliquent de deux façons. D'une part, la prise en compte de la multiplicité des champs sociaux impliqués dans le phénomène migratoire est relativement nouvelle. De l'autre, les flux migratoires européens ont récemment connu différentes transformations. L'Angleterre, par exemple, a vu son bassin migratoire se modifier perceptiblement au courant des années 1990. Alors que la migration des années '50, '60 et '70 provenait essentiellement des pays des *West Indies*, de l'Inde et du Pakistan, la décennie '90 voit

une hausse marquée dans l'immigration nette et une diversification des pays d'origine [...] la plupart relevant de nouvelles et diverses origines n'ayant pas de liens historiques spécifiques – particulièrement coloniaux – avec la Grande-Bretagne (Vertovec 2007 : 1027-1028).

Le nombre de pays d'émigration augmente alors que la taille des cohortes de migrants par pays diminue, transformant ainsi largement le portrait migratoire de l'Angleterre. Tout ceci contribue à cette perception d'une nouvelle « super-diversité ».

Aux États-Unis, les tropismes d'origine des flux migratoires se sont déplacés plus rapidement qu'en Europe. Alors qu'en 1870, 82% de l'immigration américaine provient de l'Europe du Nord-ouest ou de l'Allemagne, les années 1890-1900 voient arriver des immigrants de l'Europe centrale, de l'Europe de l'Est et du Sud aux États-Unis. Cette « nouvelle immigration » est également considérée comme plus diversifiée en ce qu'elle entraîne dans son sillage une pluralisation des systèmes religieux : judaïsme, orthodoxie chrétienne et catholicisme font leur apparition dans le pays (Grillo 1998 :145). Le phénomène se manifeste également au Québec. La sociologue urbaine Annick Germain (2013) et le démographe Victor Piché (2011) font chacun un bref historique de l'immigration canadienne et chemin faisant, illustrent en quoi la migration contemporaine se distingue par son caractère de plus en plus varié. Germain rapporte qu'au début

du XXe siècle, Montréal « ne compte guère que 5% d'immigrants internationaux, en plus des 33,7% provenant des îles britanniques » (2013 : 97). Les politiques d'immigrations canadiennes et québécoises vont toutefois se mettre à « l'attraction des talents » à partir des années 1980, diversifiant du coup les statuts d'immigration. Les pays d'émigration ne se diversifieront que tardivement, peu après la 2e guerre. En 2011, les immigrants internationaux représentent désormais 33,4% de la population métropolitaine (Ville de Montréal 2017 : 7).

De l'interculturalisme au Québec

La perception de l'immigration au Québec a connu une série d'évolutions. Piché (2011) et Daniel (2006) font tous deux voir comment celle-ci a d'abord été présentée comme une menace - une arme d'assimilation maniée par une élite canadienne-anglaise - pour devenir un outil et un argument de construction d'une société francophone prospère. Pierre Anctil note que le Québec est la seule province canadienne à avoir négocié des ententes avec le gouvernement fédéral après 1968 pour occuper le champ de compétences associé à l'accueil et la sélection des nouveaux venus. Par ailleurs, la création du vocable « communauté culturelle » pour désigner les immigrants devait, d'après l'auteur, refléter

la sympathie jugée allant de soi des francophones québécois envers les minorités et leurs aspirations linguistiques et politiques, alors qu'eux-mêmes avaient été empêchés à une certaine époque de faire pleinement usage de la langue française dans les institutions fédérales et dans les milieux financiers canadiens (Anctil 2005 : 51).

En précisant la spécificité du Québec en matière de gestion de l'immigration, particulièrement par rapport au reste du Canada, Anctil pointe indirectement l'opposition entre les approches québécoises et canadiennes face à la question de la diversité. Au Canada, le multiculturalisme est non seulement imbriqué dans la constitution, il est largement approuvé et soutenu par l'opinion publique. D'après la sociologue Elke Winter, il aurait donné naissance à un « nous multiculturel » qui

oscille entre deux conceptions, sur le comment et sur le quoi de ce que nous ne voulons pas être, soit d'une part une société individualiste sans valeurs partagées, confiance ou compassion, et de l'autre, une communauté ethnocentrique où la tradition est plus valorisée que la liberté individuelle (Winter 2011 : 220).

L'objectif du multiculturalisme de « préserver et améliorer l'héritage multiculturel canadien » (Beaman 2017 : 262) s'arrime mal à l'idée défendue par de nombreux nationalistes québécois d'un Canada fondé par deux peuples – les Anglais et les Français. Manié à la manière d'un juron par les plus nationalistes (idem ; voir aussi Gilroy 2012 pour la Grande-Bretagne), on lui oppose la notion d'interculturalisme. Gérard Bouchard, un des principaux promoteurs du concept, pose la gestion de la diversité face au besoin de reconnaissance d'une majorité culturelle, « un groupe majoritaire qui se reconnaît dans une identité et dans une mémoire enracinée dans ce que j'appelle des mythes directeurs » (2011 : 26). L'accueil des nouveaux venus se fait ici dans un rapport majoritaire/minoritaire, où les derniers arrivants sont invités à s'inscrire dans un modèle défini par la majorité.

Malgré leur appréciation pour le modèle interculturel québécois, les professeurs de sociologie Cory Blad et Philippe Couton (2009) ne peuvent en cacher l'aspect assimilationniste. Ils soulignent ainsi que le modèle exige l'adhésion des nouveaux arrivants aux normes ethnoculturelles dominantes (651-652), et que celles-ci serviront de seul médium discursif officiel (652). Autrement dit, le degré d'intégration des immigrants est évalué en fonction d'une norme idéale (Boucher 2000), soit celle du groupe dominant. Ce type d'interculturalisme s'inscrit donc dans un rapport de forces asymétriques, et le vivre-ensemble qu'il entend créer se fait dans « un rapport social inégal où l'individu ou le groupe doit s'insérer dans un ensemble plus grand » (De Rudder 1994). L'éthique de la tolérance, « une courtoisie qu'un groupe dominant ou privilégié a le pouvoir d'étendre ou de retirer aux autres » (Valentine 2008 : 329), guide l'ensemble du projet. Il sera démontré que mes informateurs auront eu à négocier avec ce type d'attentes à différents moments de leur parcours migratoire forcé.

Repenser l'intégration

La diversification des populations pose un problème à la fiction étatique

qu'une nation puisse être le reflet d'une communauté culturellement homogène. [Or] cette communauté homogène 'imaginée' est davantage le fait d'une culture hégémonique véhiculée par une classe dominante (Fortin 2000 : 9).

Bref, la diversification conteste l'idée que la nation ait une quelconque réalité ontologique. Selon

l'anthropologue Sylvie Fortin, la préservation de cet imaginaire passe essentiellement par une intégration des nouveaux arrivants au modèle dominant. Ceci aura donné lieu à une certaine confusion dans les sciences sociales, où l'intégration peut se comprendre en tant qu'état de cohésion sociale, tout comme le processus devant mener à cet état hypothétique.

Un terme à préciser, sinon remplacer

Fortin constate que, si les indicateurs d'intégration dans différents domaines (emploi, éducation, etc.) sont possibles à évaluer, « la valeur à accorder à ceux-ci dépend de leur interprétation » (2000 : 5). L'atteinte des indicateurs d'intégration dépend des réseaux et relations que peuvent établir les migrants dans et à travers leur nouvelle société d'accueil (Renaud, Piché et Gingras 1997 ; Taboada-Leonetti 1994 ; Breton 1994 ; Hannerz 1980). Et les interprétations de cette atteinte peuvent à leur tour faire l'objet de contestations, notamment lorsqu'elles s'inscrivent dans un État-nation pour qui l'intégration peine à articuler valeurs universelles et particularismes (Wieviorka 2008).

L'intégration des représentants de la diversité – immigrants, membres de religions autres que celle des majoritaires – serait possible du moment que ceux-ci masquent les formes de particularismes perçues comme des écarts trop importants à la norme dominante (Oriol 1988 : 169). La religion et ses manifestations visibles comptent parmi ces écarts les plus souvent visés. Cette compréhension de l'intégration met de l'avant l'intégration des individus et non celle de la société elle-même. Appliquée aux seuls immigrants, elle se présente comme problématique et conditionnelle. Ce type d'intégration aura dominé la littérature sur l'intégration (Schnapper 2007), l'associant de près à l'idée d'assimilation (Meintel, sous presse). C'est pour ces raisons que je préfère éviter le thème de l'intégration, lui favorisant celui d'incorporation.

Incorporation et subversion des impératifs d'intégration

Le concept d'incorporation réfère aux connexions sociales formées par les immigrants, et ce afin d'éviter l'emploi de terme autrement plus chargé idéologiquement, tels qu'assimilation ou intégration (Glick Schiller and Çağlar 2009 : 179). L'incorporation, plutôt que de se borner aux limites normatives nationales, met de l'avant le caractère processuel du parcours migratoire. Le

concept permet de penser la diversité dans les différentes relations qu'elle établit, dans l'élaboration de réseaux sociaux situés à plusieurs échelles simultanément, ainsi que les connexions avec les institutions établies par les migrants (Glick Schiller, Calgar and Guldbransen 2006 : 614 ; Glick Schiller and Çaglar 2009 : 179), et ce, à travers les différents champs sociaux¹³ dans lesquels ils s'inscrivent.

Tout en reconnaissant que l'intégration à un modèle national demeure le paradigme dominant des interventions étatiques face aux migrants, le sociologue Dietmar Loch avance que l'incorporation offre une alternative à l'intégration en ce qu'elle « libère les processus correspondants de toute linéarité et peut être considérée comme plus ouverte à l'interdépendance de ces processus dans leurs niveaux locaux, nationaux et transnationaux » (Loch 2014 : 625). Alejandro Portes observe quant à lui que l'attention portée par les sociologues à l'assimilation des immigrants escamote l'étude des forces qui conditionnaient celle-ci. Ce faisant, ils légitiment et font apparaître comme nécessaires des « processus historiques hautement contingents, dépendants du jeu des relations entre des intérêts de classes et des contextes nationaux différents » (1981 : 280). L'incorporation que Portes met de l'avant fait appel à la diversité des sphères économiques dans lesquelles participent les immigrants, celles-ci ayant un impact distinct sur les destins des immigrants. Avoir recours à l'incorporation plutôt qu'à l'intégration (ou l'assimilation avant elle) c'est de penser les idiosyncrasies structurelles des sociétés-hôtes et l'agentivité des immigrants qui doivent négocier avec celles-ci. Bref, l'incorporation me permet de réfléchir aux interactions des migrants avec les localités qu'ils traversent, de prendre en note les normes qui cadrent celles-ci, tout en gardant à l'esprit la multiplicité des parcours et des connexions transnationales qu'ils peuvent entretenir.

La religion est un des domaines interpellés par les processus d'incorporation des immigrants. Karagiannis et Glick Schiller (2006) en font la démonstration dans leur étude de congrégations immigrantes en Allemagne. Les deux anthropologues démontrent comment le manque de maîtrise de la langue nationale par les croyants ne les empêche pas d'aller vers les non-migrants germanophones. Ces immigrants vont vers les membres de la société-hôte dans un effort

¹³ Les champs sociaux sont les réseaux de réseaux tissés par les migrants, ainsi que les relations sociales qu'ils entretiennent. Ceux-ci peuvent être tout autant situés localement qu'exister de façon transnationale. Il est à noter que ces liens ne se forment pas dans un vide absolu, mais qu'ils sont conditionnés par les forces sociales plus larges au sein desquelles ils se forment (Glick Schiller Calgar and Guldbransen. 2006 : 614).

d'intégrer ces derniers dans leur communauté chrétienne. Les deux anthropologues font voir que la religion permet donc une incorporation locale distincte des attentes traditionnelles envers « l'intégration » des nouveaux arrivants. La religion permet ici aux chrétiens d'inverser les attentes d'intégration : ce ne sont plus les immigrants qui deviennent des Allemands, mais les Allemands qui deviennent des coreligionnaires potentielles. Plutôt que de « s'intégrer », ces croyants aspirent à faire des germanophones non-migrants des membres de « leur » communauté chrétienne (idem : 159).

Expériences migratoires : de l'importance des localités

L'expérience des réfugiés en région représenterait une « immersion soudaine et sans préparation dans un univers social et linguistique qui leur est tout à fait étranger » (McAll 1996 : 17). Outre le problème de la reconnaissance des acquis (Alaoui 2006 ; Chanoux 2002), la discrimination à l'embauche (Jacquemet et Edo 2013 ; Beauchemin *et al.* 2010), ou l'accès à des commodités « exotiques » (Silhouette-Dercourt 2014), et autres complications liées à l'immigration, la littérature fait état d'une difficulté supplémentaire dans le cas des réfugiés népalo-bhoutanais. Les réfugiés en provenance des camps présenteraient effectivement un taux élevé de problème de santé mentale (Van Ommeren *et coll.* 2001) et ce, autant chez les victimes de tortures que chez ceux n'en ayant pas fait l'objet (Mills *et coll.* 2008). Benson *et coll.* (2012) remarquent d'ailleurs que ceci compliquerait passablement la réinstallation des réfugiés bhoutanais dans les pays hôtes, augmentant le stress associé au « processus d'acculturation », soit le processus par lequel les nouveaux arrivants parviennent à négocier les croyances, valeurs et comportements de leur pays d'origine avec celles de leur nouvelle société d'accueil.

Spécificités des régions ou particularités des contextes ?

Reconnaissant la marginalité du phénomène migratoire en région – les migrants élisent majoritairement les métropoles comme destinations – Michèle Vatz-Laaroussi et Chedly Belkhodja ont élaboré un cadre théorique voulant mettre un terme aux dichotomies migration et localisme, mobilité et sédentarité. Ils proposent une étude de la migration se trouvant à la

rencontre de trois champs disciplinaires et théoriques : le champ sociodémographique qui analyse les populations et leurs mouvements, le champ des sciences politiques qui

aborde les politiques, leurs conditions d'émergence, leurs dynamiques et leurs effets et le champ d'analyse des territoires actuellement parcouru par plusieurs tendances, dont les études sur le développement local et régional (2012 : 9).

Le modèle est certes élégant, mais il ne convainc pas de la spécificité des études régionales. Les éléments proposés par les auteurs, qui vont

de la mobilité humaine croissante, de l'essor du développement économique régional, des politiques nationales de régionalisation, mais aussi des pratiques de citoyenneté et de participation migrante dans le local, des connexions entre les réseaux locaux et transnationaux ou encore de la place des migrants dans des systèmes éducatifs et linguistiques de milieux minoritaires (*idem* : 10),

sont également présents dans le cadre conceptuel élaboré par Victor Piché (2013 : 170) pour discuter de l'immigration en général. Le démographe note la nécessité de tenir compte du contexte mondial et de ceux des sociétés d'origine comme d'accueil. Piché observe ainsi que ces contextes sont constamment en rétroaction ou en causalité cumulative les uns avec les autres. Ces interactions incluent les facteurs micro-individuels, macro-structurels, le genre, les réseaux et les capitaux sociaux des migrants. Ces facteurs s'articulent aux expériences migratoires dans les temps historiques et biographiques, et ce, en fonction des impacts et des modes d'intégration rencontrés par les acteurs. Le modèle de Piché tient compte des dimensions humaines, sociales et physiques impliquées dans les parcours migratoires. Il est véritablement holistique.

La démarche de Vatz-Laaroussi et Belkhodja tente néanmoins de faire ressortir quels seraient les éléments spécifiques de l'expérience migratoire en région. Ils identifient ainsi les différences entre pays dans l'acceptation de la migration, la compétition entre régions pour attirer la migration qualifiée, et les nouvelles catégories d'immigrants s'installant en région (ouvriers qualifiés, étudiants étrangers, investisseurs, professionnels, hauts diplômés, femmes célibataires ou cheffes de famille). Autrement dit, les auteurs font voir la « superdiversité » de l'immigration contemporaine décrite précédemment. Ces mêmes caractéristiques sont également des éléments couverts par le modèle proposé par Piché.

La migration en région, bien qu'elle puisse s'analyser en fonction des thématiques propres au

phénomène migratoire plus général, implique son lot de défis qui doivent être pris en considération dans toutes études de cas. Chaque contexte – ou localité, comme je l’expliquerai plus loin – véhicule son lot d’idiosyncrasies. Par exemple, l’apprentissage d’une nouvelle langue en contexte de communautés linguistiques minoritaires n’a pas les mêmes implications qu’en contexte majoritaire (Steinbach 2010, 2012 ; Vatz-Laaroussi et Steinbach 2010), particulièrement en éducation (Mc Andrew 2010 ; Allen 2006). La perception d’homogénéité entretenue par des localités périphériques ne se reconnaissant pas dans un portrait métropolitain typiquement cosmopolite implique des réflexes identitaires distincts (Bouchard 2012 ; Steinbach et Grenier 2013), et dans certains cas, une double invisibilisation des diversités ethniques (Vatz-Laaroussi, Simard, Baccouche 1997 : 10) et religieuses (Mossière et Meintel 2013 : 51) caractérise ces localités. La préparation des milieux, les ressources consacrées à l’accueil de nouveaux immigrants (Vatz-Laaroussi, Bernier, Guilbert 2013) et des conditions socio-économiques parfois moins avantageuses pour les villes en périphérie des métropoles (Glick Schiller and Çaglar 2009) peuvent également modifier l’expérience migratoire. Il faut également noter que les politiques de régionalisation misent sur l’attraction, mais qu’elles présentent un certain déficit dans le champ de la rétention - notamment par l’entremise d’une offre de services sociaux et culturels adaptée (Simard 2007 :123 ; De Falco et Boucher, en cours). Bref, toutes les localités ne sont pas égales dans le jeu des interactions locale-globale (Roudometof 2005 ; Ericksen 2007). Une attention particulière aux contextes locaux est nécessaire.

Localités

L’importance du lieu physique dans le déroulement de la vie humaine, quand bien même serait-il soumis à l’action de toutes sortes de forces supranationales, ne doit pas être sous-estimée. Appadurai parle davantage des liens sociaux que des lieux physiques lorsqu’il développe la *localité*. Il en fait une « qualité phénoménologique complexe constituée d’une série de liens entre le sens de l’immédiateté sociale, les technologies d’interactivité et la relativité des contextes » (1995 : 204). C’est son idée d’interrelations entre des relations sociales situées et modulées par le biais des technologies d’interactions sociales (pour ne pas dire « médias sociaux ») que je retiendrai en parlant des différentes localités traversées par mes informateurs au cours de leur parcours migratoire.

J'insisterai également sur le caractère physiquement situé des localités. Pour ce faire, je m'appuie sur l'interprétation de trois géographes. Ainsi, France Guérin-Pace (2006) avance que les parcours géographiques et résidentiels induisent des sentiments d'appartenance contribuant à la formation d'une identité géographique située. Amin Ash insiste quant à lui sur les relations entretenues entre les humains et leur environnement. Tout en reconnaissant que les interactions interpersonnelles sont des facteurs majeurs dans les expériences de culture publique et civique, le géographe argumente pour que l'environnement physique encadrant ces rencontres ne soit pas négligé. Selon lui, ce sont les interrelations entre corps, masse et matériel qui inculquent les impulsions de la vie collective (2008). Ces attributs, le caractère social et la matérialité des lieux se recourent également dans la définition de *région* développée par Guy Di Méo. Il en fait un concept qui « tout en se référant aux lieux, comporte toujours la connotation d'une structuration des conduites sociales à travers l'espace-temps » (1999 : 83). L'espace habité est donc un lieu de création de liens sociaux contextualisés (De Rudder 1991 ; Taboada-Leonetti 1989). Il est circonscrit et encadré par les agencements physiques, matériels et, j'ajouterais, historiques.

Vivre-ensemble : interactions en localité

Selon Amin Ash (2013), les thèses dominantes en sociologie voulant que les interactions et les contacts sociaux¹⁴ favorisent la cohésion dans les sociétés plurielles ne sont pas suffisantes pour expliquer le vivre-ensemble. Pour cet auteur, les contacts dans le monde contemporain sont trop distribués, pluriels, prosaïques et impliquent trop d'intermédiaires pour garantir la qualité des liens établis entre étrangers. Les conditions matérielles, la différenciation sociale, la participation dans la vie publique et collective, ainsi que les biopolitiques d'intégration ont une énorme influence sur la qualité des relations. Dans des contextes nationaux où les populations sont manifestement divisées entre camps majoritaire et minoritaire (numériquement ou politiquement), il devient impossible de se reposer uniquement sur les relations interpersonnelles pour assurer une gestion harmonieuse de la diversité.

¹⁴ Inaugurée par Gordon Allport en 1954, la théorie du contact propose que les contacts simples entre groupes ne suffisent pas à eux seuls à améliorer les relations intergroupes. En contrepartie, la théorie de la menace avance qu'en contexte de diversité croissante, un groupe dominant peut développer des réactions hostiles face aux nouveaux arrivants, et ce, par crainte d'une atteinte à leur prospérité économique et leurs privilèges sociaux (Laurence 2014).

Les interactions entretenues en différentes localités ne peuvent donc pas se penser de manière exclusive et désincarnée. Celles-ci sont contextualisées et cadrées par une panoplie de facteurs extérieurs et sociaux (Lofland 1998). Une analyse de ces relations se contentant du recueil de discours, et qui serait autrement ignorante des contacts, de leurs circonstances et du type de liens sociaux qu'ils entraînent (De Rudder 1991 : 148) serait sévèrement limitée. De fait, les problèmes d'incorporation et l'absence d'interaction peuvent se comprendre comme étant les fruits d'obstacles structureaux – division de l'espace de travail, de l'espace scolaire et de l'espace de vie (Lamphere 1992 ; Oriol 1988). Ceci nous renvoie encore une fois au caractère physique, situé, des localités.

En une ère où la mobilité des uns et des autres a fait crier à une soi-disant déterritorialisation du social (Beck 2002 : 83), l'ancrage local – soit la spatialisation des rencontres et des représentations de l'altérité - demeure une condition essentielle du vivre-ensemble. La nécessité de contextualiser les différentes localités ayant joué le rôle d'hôte aux réfugiés népalo-bhoutanais apparaît donc clairement. Dans chacune des localités concernées, l'agentivité des réfugiés aura été fortement soumise à des techniques de formation du sujet (Ong 2003) se manifestant dans les relations interpersonnelles, les interventions institutionnelles et les conditions matérielles des lieux. Ces techniques sont liées à ce que j'appelle les impératifs d'intégration des sociétés-hôtes (les biopolitiques d'intégration de Ash) – soit les conditions et les formes de subjectivité devant être affichées par les immigrants pour qu'elles soient jugées normatives et tolérables par la société-hôte.

Les interactions et les formes de sociabilité développées par les réfugiés dans les différentes localités traversées auront toutes été soumises à des contraintes qui, si elles s'avèrent spécifiques (et dont le degré de coercition peut sembler d'intensité moindre à mesure que les réfugiés s'éloignent du pays d'exclusion primaire) n'en partagent pas moins un point commun : dans les villes et villages du Bhoutan, dans les camps de réfugiés au Népal tout comme dans les villes de régions du Québec, Canada, mes informateurs ont été placés en situation d'altérité et de marginalité avec lesquelles ils ont dû composer et négocier. Chaque fois, la religion y aura joué un rôle important, autant comme site d'intervention des impératifs d'intégration que dans les négociations qu'elle aura permises à ses acteurs.

Religion et parcours migratoire : entre le collectif et l'individuel, le temps et l'espace

La religion serait un facteur d'atténuation du « stress d'acculturation » vécu par les immigrants lorsqu'ils s'installent dans une nouvelle localité. En fournissant un sens, une identité et un support social, la religion favoriserait la résilience des nouveaux arrivants. Par exemple, l'église pentecôtiste étudiée par Géraldine Mossière fait figure de communauté de substitution pour sa congrégation de migrants et devient de la sorte un facteur majeur de leur incorporation à Montréal (2006). Les églises sont également reconnues pour l'aide qu'elles procurent aux nouveaux arrivants. Elles suppléent ainsi un réseau d'entraide et une socialisation autrement mise à mal par l'expérience migratoire (Emongo, Das, Bibeau 2001 ; Mossière et Meintel 2010 ; Meintel 2011).

Par ailleurs, les effets positifs de la participation religieuse en situation migratoire ne se feraient pas uniquement ressentir sur le plan collectif. La santé individuelle s'en trouverait également affectée. Je l'ai mentionné précédemment, la migration elle-même et les processus d'adaptation à une nouvelle culture s'ensuivant engendreraient un stress important. Dans leur étude portant sur le rôle de la religion dans l'atténuation du stress lié à l'acculturation, Benson *et coll.* (2012) citent de nombreuses études qui démontrent l'effet positif de la participation religieuse sur la résilience des réfugiés.

Religion et ethnicité : un duo qui inquiète

Benson *et coll.* (2012) notent cependant une exception aux effets positifs mentionnés précédemment. Lorsqu'ils appliquent leurs hypothèses aux réfugiés népalo-bhoutanais hindous relocalisés aux États-Unis, il apparaît que la participation aux cultes ne diminue pas le stress d'acculturation, il en serait même aggravé. Selon les auteurs, cette anomalie s'expliquerait par d'autres études notant que « l'implication au sein des communautés ethniques peut avoir un effet d'isolation ou de 'cocooning', qui nuit au processus d'acculturation des réfugiées et des groupes immigrants » (Benson *et coll.* 2012 : 547). Cette conclusion reflète le malaise perceptible devant l'association entretenue entre ethnicité et religion (Bramadat et Seljak 2008).

La sociologue Dominique Schnapper fait le constat le plus éloquent de cet inconfort, faisant même de l'éclatement entre ethnicité et religion un concept. La définition francophone d'éclatement est la

suppression de l'élément vocalique final d'un mot commençant par une voyelle ou un *h* muet. Il a été noté que l'élision pouvait entraîner la création de nouveaux mots, observation complémentaire de l'une des définitions anglophones de l'élision et sur laquelle je base mon usage du terme. Dans ce cas, l'élision désigne un processus par lequel deux choses, particulièrement des idées abstraites, sont jointes. C'est ainsi que nous pouvons arriver à « l'ethnico-religieux » de Schnapper, qui agglutine ethnicité et religion, dans un mouvement craignant un recul de l'appartenance républicaine au profit d'un partage d'émotion et de sentiment communautaire chez un groupe minoritaire ou un autre (1993 : 161). L'auteur rappelle qu'au grand dam des sociologues de l'assimilation (Park and Burgess 1924), la modernité n'aura pas éradiqué les revendications identitaires, ethniques comme religieuses, mais les aura plutôt nourries. Sous le néologisme d'« ethnico-religieux », Schnapper regroupe ensemble ces phénomènes où

Dans tous les cas l'émotion et le sentiment communautaire - rapprochant ainsi le sens vécu de l'expérience religieuse et de la revendication ethnique – l'emportent désormais sur la référence à un Dieu personnel et sur l'appartenance à une Église [dans le sens durkheimien] constituée (1993 : 161).

Il est vrai qu'ethnicité et religion sont souvent liées à l'identité (Barth 1995 ; Gallisot 1987) et qu'elles peuvent être soumises à différents processus, imposés (Oriol 1979) comme volontaires (Meintel 1993). Ces processus d'identification, lorsqu'ils ne correspondent pas à l'image normative que voudraient projeter les majoritaires, semblent poser problème aux penseurs de la société.

La crainte du repli identitaire, s'il semble un tant soit peu justifié en contexte de mondialisation (Geschiere 2009), ne change rien au fait que les identités se forment dans la rencontre de l'autre (Fischer 1986). Faire le procès des identités individuelles et collectives dans un même geste porte ombrage au fait que ces identités sont « toujours unique[s] ou synthétique[s], mais se traduit[sent] par une formulation complexe qui dit avec force que l'on est dans le système de relation et de démarcation *hic et nunc* » (Galissot 1987 : 014). Le fait que les identités soient mouvantes et multiples, qu'elles reflètent différentes appartenances et différentes références selon les circonstances, demande au chercheur de travailler selon des paramètres plus ouverts, permettant d'exprimer toutes les facettes des phénomènes se manifestant devant lui. Et la religion est un de

ces phénomènes qui pourrait transcender les oppositions classiques « eux », « nous », « étrangers » et « citoyens ».

Le sociologue Robert Putnam est un autre observateur sceptique de la diversité. Pour l'auteur, celle-ci met en péril la cohésion sociale. Il pose son diagnostic final dans son texte *E Pluribus Unum* : la « diversité ne semble pas causer des tensions entre endo- et exogroupes, mais bien créer l'anomie et l'isolation sociale » (2007 : 149). La confiance, qu'elle soit dirigée envers son endogroupe ou un exogroupe, s'amenuiserait et les gens se retireraient conséquemment de la sphère sociale. Bien que ses thèses aient été habilement démontées¹⁵, sa vision du rôle de la religion demeure valide.

Pour le politologue, la religion est l'une des institutions permettant de réduire la distance sociale et le développement d'un sentiment d'identité partagée, de proximité et d'expériences communes – à l'instar des pentecôtistes étudiées par Glick Schiller et Çağlar : « Les institutions religieuses [...] ont un rôle majeur à jouer dans l'incorporation des nouveaux immigrants et ensuite forger une identité partagée par-delà les frontières ethniques » (Putnam 2007 : 164). Ainsi, les dialogues interreligieux et interethniques pourraient développer des actions concrètes et communes, à même de fournir les bases d'une sociabilité cosmopolite, marquée par une nouvelle convivialité.

Entre collectivité et subjectivité : Asad par Simmel

Non seulement les migrants et les non-migrants contribuent-ils tous à la diversité religieuse contemporaine (Meintel 2011), ils semblent également partager quelques caractéristiques d'une religiosité dite de la « modernité avancée ». Les études de la religion ont mis de l'avant le

¹⁵ Portes et Viestrom (2011) avancent l'hypothèse, confirmée par Sturgis *et al* (2014) selon laquelle la pauvreté joue un rôle aussi important, sinon plus, dans le phénomène d'érosion déploré par Putnam. Reprochant à l'auteur de mettre de l'avant une vision idéalisée de la solidarité mécanique durkheimienne, Portes et Viestrom font une revue d'études contredisant les résultats de *E Pluribus Unum*. Ils mettent ainsi en lumière que la relation entre l'hétérogénéité « ethnoraciale » et le capital social est contingente d'une multitude de facteurs contextuels (diversité linguistique, histoires nationales, structure de gouvernance). En sous-entendu, l'étude de Putnam portait une critique des minorités ethniques, perçues comme étant trop homogènes et repliées sur elles-mêmes (Chan 2010). Or, la perception d'érosion de la cohésion sociale est plus marquée chez les majoritaires que chez les minoritaires (Sturgis *et al.* 2014 : 1299), alors même que ces majoritaires présentent une identification nationale moindre que les minorités ethniques (Nandi and Platt 2014).

caractère individualisé du religieux contemporain (Hervieu-Léger 1999 ; Lemieux *et coll.* 1993), la primauté qu'il accorde à l'émotion (Hervieu-Léger 1990 ; Routhier 1996), sa tendance au bricolage (Altglas 2014), son intérêt pour la guérison (McGuire 1996) et la réappropriation du corps (McGuire 2007). Il s'agit là de traits remarquablement caractéristiques du pentecôtisme (Droogers 1994 ; Cox 1995 ; Côté et Zylberberg 1990), une forme de christianisme particulièrement présente en contextes migratoires (Dejean 2009 ; Mottier 2008 ; Aubrée 2003).

Si les commentateurs de la modernité religieuse font voir une individualisation du religieux qui se manifeste au prix de la dissolution des appartenances et des autorités, ce constat ne serait que le fruit d'un jeu d'apparences. Il a été démontré que même dans les mouvements religieux faisant la plus belle part à l'individu dans son rapport au sacré, ici le pentecôtisme, la pleine liberté des croyants n'est en fait qu'un discours de surface, qui masque la mainmise des cadres religieux sur les comportements des croyants (Fer 2005, 2007). Cette analyse s'applique également aux catholiques charismatiques (Parasie 2005) pourtant supposés allergiques à la rigidité institutionnelle (Csordas 1997). La socialisation religieuse n'est peut-être pas aussi visiblement encadrée que dans un catholicisme « traditionnel » ou dans le mormonisme (Trigeaud 2013), la création d'une collectivité croyante demeure le fruit d'un effort institutionnel.

Talal Asad affirme par ailleurs qu'un processus sociohistorique d'autorisation et de discipline se discerne derrière l'émergence des phénomènes proprement religieux (1983). L'historique du mouvement pentecôtiste démontre effectivement qu'un tel travail est à l'œuvre dans l'institutionnalisation de cette forme précise de religiosité. Ainsi le discours et les pratiques par lesquels il est possible d'identifier une religion sont les fruits d'un encadrement social et de l'élaboration progressive d'un code normatif que ne dédaignerait pas Durkheim. L'émergence du pentecôtisme, fruit d'un groupe de prière guidé par un Charles Parham déçu de l'expérience religieuse méthodiste, sa transformation au sein de la congrégation d'Asuza Street sous l'égide de William Seymour, et sa consécration subséquente en tant qu'« espace et temps sacrés » du pentecôtisme (Burgess 2001 ; Creech 1996) offrent un exemple empirique de la théorie d'Asad. Le caractère collectif, voire institutionnel, de la religion se trouve réaffirmé par cette théorie.

L'analyse d'Asad montre toutefois des signes de faiblesse lorsqu'il aborde la question de

l'efficacité des rituels religieux : puisque toutes les formes de production culturelle sont soumises à ce processus d'autorisation et de discipline, pourquoi certains rituels produisent-ils des expériences proprement religieuses alors que d'autres, non ? Asad ne résout pas plus la question de l'agentivité : pourquoi certains se détournent-ils d'une expression religieuse particulière pour en embrasser une autre, particulièrement lorsque celle-ci est honnie socialement, et que son adhésion est activement combattue ? Le cas de la conversion au christianisme en contexte hindou apparaît ainsi hautement problématique.

L'anthropologue avance tout de même une hypothèse, à savoir que les individus adoptent d'eux-mêmes un point de vue proprement religieux. Mais il se détourne aussitôt de cette hypothèse, réitérant que la force et la « vérité » des représentations religieuses ne s'acquiert que par un effet de discipline sociale intrinsèque (1983 : 251). L'anthropologue propose que les futures analyses de la religion se détournent des dispositions internes des acteurs et des liens qu'ils entretiennent avec les représentations symboliques de leur religion. Asad demande ainsi aux chercheurs du religieux de s'interroger sur la façon dont le pouvoir crée la religion plutôt que de s'attarder « à la signification sociale des doctrines et des pratiques, ou même à l'effet psychologique des symboles » (idem : 252). Son hypothèse d'une adoption volontaire, prérituelle, d'un point de vue proprement religieux a néanmoins l'intérêt d'annoncer la subjectivité et l'agentivité des acteurs religieux, et ce, indépendamment de tout travail institutionnel d'autorisation. C'est ici que le sociologue Georg Simmel apparaît comme un important relais. La définition de la religion offerte par Simmel offre une perspective qui peut, de prime abord, paraître antagonique à celle de l'anthropologue. Mais je tenterai ici de faire voir comment elle complète en fait la position d'Asad.

Pour le sociologue, la religion ne saurait se réduire à ses formes institutionnalisées. Celles-ci ne seraient en fait qu'un euphémisme offrant aux personnes non religieuses ou « inadéquatement religieuses » des moyens de répondre à un besoin qui, ultimement, transcende ces formes prescrites. Le travail sociohistorique d'autorisation et de légitimation décrit par Asad ne créerait en fin de compte qu'une séparation entre la vie quotidienne et la religiosité, la caricature de cette situation étant, selon Simmel, la fréquentation machinale du service dominical observée dans plusieurs pays sécularisés (1997 [1911] : 15).

Pour Simmel, la religion apparaît donc comme un besoin, un « alanguissement » de la part de l'individu pour une réalité qui serait à même de le remplir (1997 [1911] : 11). Ce désir ardent est ressenti par des personnes qu'il décrit comme étant « proprement religieuses », c'est-à-dire les qualités d'être de ces personnes leur permet de ressentir avec le plus d'acuité des sentiments de dépendance et d'espoir, d'humilité et d'aspiration, voire une indifférence à la mortalité et aux contraintes de la vie. Cette dernière notion laisse par ailleurs entrevoir comment et pourquoi certains peuvent faire le choix de formes de religion opprimées ou stigmatisantes (Kent 2011 ; Melammed 1999). Bref, la religion selon Simmel implique différents états émotifs qui s'inscrivent dans le registre du désir et de la ferveur. Ces états subjectifs et personnels rattachent néanmoins, et ultimement, l'individu à quelque chose de plus grand (1905 : 362). Cette capacité à s'intégrer dans quelque chose de plus grand est la clé de voûte offerte par la religion à l'architecture éclatée du monde contemporain¹⁶.

Pour Simmel, la religion ne se limite donc pas aux formes institutionnelles figées par des rapports de pouvoirs et de légitimation opérant dans un temps sociohistorique long. La religion se trouve plutôt de façon spontanée dans les relations de l'homme aux choses, de l'homme à l'homme et de l'homme à l'existence (1905 : 367). Elle offre le sentiment d'unité qui peut échapper aux individus perdus dans un monde de plus en plus éclaté, leur permettant ainsi de

ne pas simplement accepter l'impression de déconnexion multifacettaire que nous avons des choses, mais de rechercher les connexions et les relations qui les relient en une seule unité ; que partout, nous présumons de la présence d'unités plus élevées et de centre pour des phénomènes apparemment séparés, de sorte que nous puissions nous orienter nous-mêmes à travers la confusion avec laquelle ils nous arrivent (1905 : 368).

Si la théorie de Simmel est ancrée dans une forme de religiosité individualisée, elle n'en exclut pas pour autant son caractère collectif. Mais plutôt que de se manifester dans les formes institutionnelles de la religion, ce caractère collectif s'exprime dans le besoin de se relier aux autres auquel répond la religion, et ce, bien qu'elle soit vécue de manière subjective.

¹⁶ Aleksandra Grzymala-Kazłowska, en s'appuyant sur les travaux du psychiatre Robert Jay Lifton, observe par ailleurs que les bouleversements contemporains affectant les systèmes de cohérence traditionnels créent chez plusieurs un sentiment de fragmentation et d'insécurité (2016).

Le pentecôtisme : une religion pour trouver sa place dans la fragmentation

C'est par le biais du pentecôtisme que j'arrive à faire la synthèse des approches d'Asad et de Simmel. Construction sociohistorique, qui propose des rituels et des discours précis sur l'ordre du monde et du corps, le pentecôtisme offre certes un cadre à la subjectivité des croyants, mais il s'agit d'un cadre qui est à la fois guide et sujet de la subjectivité des croyants. Subjectivité qui est par ailleurs elle-même informée par les localités dans lesquelles elle évolue. À la fois contenant et contenu, le pentecôtisme présente plusieurs des caractéristiques attribuées par Simmel à la religion, la plus pertinente pour ce cadre théorique étant celle d'offrir la capacité de trouver sa place dans un univers fragmenté.

Ainsi, la religion décrite par Simmel trouve de puissants échos auprès des adhérents au pentecôtisme présentés par Joel Robbins. Le pentecôtisme est particulièrement populaire chez « des personnes déracinées [traduction inadéquate de *displaced people*], mal assurées dans leurs liens sociaux et en situation d'errance morale », mais cherchant néanmoins à former des communautés autour de formes rituelles à haute intensité (2004 : 123). Une telle religion offre ainsi les conditions de cohésion sociale envisagées par Putnam, c'est-à-dire la possibilité de dépasser « les fragmentations en créant de nouvelles formes transversales de solidarité et des identités plus holistiques » (2007 : 137).

Incidemment, j'ai argumenté que le pentecôtisme est une forme institutionnalisée de religion ayant développé un discours et des pratiques canalisant cette capacité de rassemblement ou d'impression d'unité induite par la religion. D'après Krauze (2011), le pentecôtisme serait producteur d'ouverture en ce qu'il unit des gens d'origines diverses autour d'émotions humaines communes. La sociologue Peggy Levitt (2007a) soutient quant à elle que c'est surtout à travers les croyances et les pratiques religieuses que les migrants entretiennent un réseau de relations interpersonnelles qui déborde de leur pays de résidence. À cet égard, Stefania Capone (2010) rappelle que les pratiques religieuses transnationales peuvent exprimer des appartenances à des ensembles plus vastes que les groupes ethniques ou religieux d'origine, voire consacrer l'émergence de publics transnationaux, notamment dans le cas de religions qui se veulent universalistes (Mossière et Le Gall 2012 : 16). Pour les anthropologues Evangelos Karagiannis et

Nina Glick Schiller, le pentecôtisme permet aux croyants la perception d'une simultanéité géographique, où les congrégations locales et Israël sont considérés comme étant un même terrain, c'est-à-dire un endroit où Jésus a marché, guéri les malades et offert la prospérité aux justes (2006 : 137) ; les congrégations locales prennent les allures d'une sorte de Jérusalem pour leurs fidèles. L'anthropologue Birgit Meyer argumente pour sa part que l'imaginaire pentecôtiste « donne aux croyants un sens du monde en tant qu'espace qui peut contenir des territoires étrangers, mais qui sont néanmoins régis par des principes invisibles que les pentecôtistes se réclament comme étant capables de découvrir » (2010 : 118).

Ces états intérieurs reliant l'humain à quelque chose de plus grand sont également ce qui lui permet de faire sens des rapports au temps distinctifs induits par certaines formes de religion. En introduisant l'idée de rupture entre passé (exemplifié par le passage du judaïsme au christianisme), présent (la vie chrétienne) et futur (la promesse d'un nouveau royaume), le christianisme offre la possibilité au converti d'opérer lui-même une rupture radicale avec son ancienne vie (Robbins 2004). Si le discours pentecôtiste portant sur la « reconfiguration du temps selon le modèle de la catastrophe et de la violence » (Corten 1998) pointe explicitement vers un modèle de césure et de bris, l'aspiration à l'unité et le rattachement à un ordre supérieur offert par la religion donnent l'espace nécessaire au croyant pour négocier ces indications théologiques. Il devient alors possible pour la personne religieuse de se situer de façon intelligible dans cet univers spatio-temporel éclaté : le sacrifice du Christ du passé biblique se manifeste dans la rédemption des croyants lorsqu'ils se reconnaissent pêcheurs ; la promesse d'une vie après la mort s'actualisant dans la réorganisation de la vie du pêcheur en quête de sainteté.

La religion comme espace de médiation

Simmel entrevoyait pour la personne religieuse, « l'individu intense et créatif » (1997 [1911] : 18), l'éventualité d'une rupture avec les formes instituées de la religion ; cet individu n'aurait plus besoin de ces béquilles pour répondre à son besoin religieux. Je retiens de l'argument initial de Simmel une justification des formes de négociations mise en œuvre par les personnes religieuses, observables hier comme aujourd'hui dans leurs rapports avec les religions institutionnelles (McGuire 2008). Ces négociations ne sont rien d'autre que des tentatives de combler leur « ardent désir » alors qu'elles doivent interagir et composer avec les formes

extériorisées, autorisées et disciplinées des religions instituées. La conversion représente une des négociations opérées par les personnes religieuses pour satisfaire leurs dispositions intérieures lorsqu'elles entrent en conflit avec certaines formes extériorisées et institutionnelles de la religion.

La compréhension de la religion mise de l'avant dans cette thèse se situe donc à l'intersection des analyses de Talal Asad et de Georg Simmel. De l'anthropologue, je retiens que la religion est l'objet d'un travail sociohistorique d'autorisation et de discipline du corps et de la parole, « préalables à des formes spécifiques de pensées et d'actions, devant être enseignées et apprises » (Asad 1983 : 251). Les expressions religieuses autorisées et légitimes ne sont toutefois pas le fruit du seul travail disciplinaire des cadres pastoraux ou des élites religieuses. Les localités dans lesquelles elles évoluent viennent également circonscrire et conditionner ces formes objectivées de la religion. Ce pouvoir des localités se manifeste par différentes conditions matérielles et sociales, mais plus encore par des biopolitiques d'intégrations souvent très soucieuses des expressions religieuses se dévoilant dans leur espace.

Du sociologue, je retiens que les formes institutionnelles d'expressions religieuses ne « sont pas des produits finis » (Simmel 1905 : 375), et qu'elles ne sont que des balises, encadrant, mais ne limitant pas les expériences individuelles, fruit de dispositions personnelles recherchant l'interdépendance et l'unité. Ainsi, la religion se présente comme un espace de négociation entre formes extérieures et dispositions intérieures. Ces négociations deviennent pleinement visibles dans les processus d'incorporation des immigrants, qui tâchent de prendre racine dans une localité en fonction d'aspirations les liant à un ordre plus grand qu'eux, et ne se limitant pas aux impératifs d'intégration locaux.

Je conserverai cette idée de la religion comme un espace de médiation dans le processus d'incorporation, processus social qui par ailleurs fait appel au potentiel de transformation des identités porté par la religion. J'y amènerai toutefois une nuance. Plutôt que parler d'une inversion des attentes d'intégration à situer dans le renversement des rôles communautaires – comme illustré par l'étude de cas de Karagiannis et Glick Schiller (2006) - j'avancerai que la religion permet une appropriation des objectifs d'intégration, et ce, par subversion de ceux-ci. À

travers l'étude de la fondation d'une congrégation multiethnique, puis d'une congrégation monoethnique subséquente à un schisme, je démontrerai que le processus d'incorporation de mes informateurs s'opère en fonction de leurs propres aspirations chrétiennes. Leur objectif n'est pas tant de faire des non-immigrants locaux des chrétiens que de se transformer eux-mêmes, de devenir de meilleurs chrétiens. Ceci se réalise par la subversion des impératifs d'intégration proposés par la localité : autonomie, accomplissement personnel et succès sont réalisés à travers une agentivité religieuse suspecte aux yeux d'une localité en forte réaction au christianisme.

Méthodologie

Préterrain et type d'approche

J'ai d'abord fréquenté la région de Saint-Jérôme en tant que coordinateur de recherche régional pour le projet « Dimensions du pluralisme religieux québécois », une recherche interdisciplinaire menée par le Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU). Amorcée à Montréal en 2006, la recherche s'est étendue en région (Saguenay, Laurentides, Lanaudière) lors de sa seconde phase, lancée en 2010. Le projet de recherche visait à dresser un portrait global de la diversité religieuse au Québec depuis les années 1960. Les données récoltées dans la région de Saint-Jérôme en 2013 dépeignent un portrait religieux insoupçonné : 48 groupes appartenant à des confessions diverses et 7 personnes membres de réseaux ésotériques différents ont été répertoriés (Boucher, Meintel et Gélinas 2013).

Au cours des étés 2012 et 2013, mes recherches sur le terrain se limitaient au cadre du projet « Dimensions du pluralisme religieux ». Ce préterrain informera par contre le reste de ma démarche doctorale. La méthodologie présidant au travail du GRDU s'inspirait des approches phénoménologiques (Csordas 2001), expérientielles (Goulet 1998) ou de l'observation de la participation (Tedlock 2005). Ces approches observent la religiosité dans son émergence tout en favorisant la subjectivité des individus, et sans pour autant sacrifier à la rigueur scientifique (Meintel 2007a). La distance moindre entre le chercheur et les sujets de la recherche cautionnée par ces approches aura ainsi permis la première prise de contact avec mes informateurs.

C'est lors d'une observation participante d'un culte de l'Église originelle que j'ai ouvert par hasard la porte à ce projet de recherche, et jeté les conditions de réalisation de cette thèse. Après

la période d'intercession concluant le culte, j'ai demandé à un jeune népalo-bhoutanais la nature de sa requête, exprimée en népali. Il me dit alors qu'il avait demandé de l'aide pour obtenir son permis de conduire. Son examen pratique avait lieu 2 semaines plus tard, et il n'avait personne avec qui pratiquer. Pensant faire preuve d'empathie, j'ai alors mis ma main sur mon cœur pour signifier qu'avec l'aide de Dieu, il devrait s'en sortir. Mon intention a été mal comprise : le jeune homme a pensé que je me portais volontaire pour l'assister dans son apprentissage. Plutôt que de quitter mon interlocuteur sur un malentendu (voir Goulet 2011), j'ai accepté ce rôle. Je me suis retrouvé professeur de conduite, 2 fois par semaine, jusqu'à son examen. J'ai profité de l'occasion pour me familiariser avec sa famille immédiate, mais j'ignorais alors que ce détour impromptu dans un parcours de recherche somme toute classique allait m'ouvrir la porte à toute la vie de la congrégation.

Observation des interactions : le public par le privé

L'année suivante devait être la dernière du projet « Dimensions du pluralisme religieux ». 2014 est une année charnière au sens où en plus d'assumer la coordination régionale, j'ai également commencé à élaborer mon projet de thèse. La diversité religieuse constatée sur le terrain, et les interactions entre les différents acteurs rencontrés laissaient présager que par-delà la « solidarité des croyances », il existait un embryon de vivre-ensemble qu'il fallait étudier. Le projet développé initialement faisait la part belle à une méthodologie innovante, largement inspirée des travaux des sociologues Annick Germain, Sandrine Jean et Myriam Richard (2015) et de Louise Lamphere (1992). Je comptais observer les interactions interethniques et interreligieuses dans les espaces publics de Saint-Jérôme afin de découvrir les types de sociabilité se développant en contexte de diversification régionale. Au printemps 2015, je suis parti vers Saint-Jérôme, où je louais une chambre 4 jours par semaine, avec la ferme intention d'étudier le vivre-ensemble jérômien à partir des interactions entourant les Népalo-bhoutanais dans l'espace public.

Après deux mois d'une collecte de données d'une affligeante pauvreté – en ce qui a trait aux interactions en contexte public - sans compter la posture légèrement embarrassante qui exigeait de trouver, suivre et observer à distance les réfugiés dans leurs interactions quotidiennes, je me suis résolu à une approche plus « classique ». Ne trouvant pas mes informateurs potentiels dans la sphère publique, je suis retourné au lieu de culte où j'avais fait mes premiers contacts. Lors de

cette reprise de contact, l’histoire s’est répétée. Un jeune homme est venu me trouver, me disant que j’avais aidé son cousin dans l’obtention de son permis de conduire. Pourrais-je faire de même pour lui ?

Au total, j’aurai aidé au cours de mon terrain près d’une dizaine de membres de la congrégation avec leur examen pratique de conduite automobile. Ainsi, l’observation participante des activités sociales et religieuses des Népalobhoutanais a pris le pas sur les observations distanciées, me renvoyant du coup à la sphère privée. J’ai commencé à m’immiscer dans la vie sociale des Népalobhoutanais de Saint-Jérôme, fréquentant sur invitation services religieux, anniversaires de naissance, mariages, consécration d’enfants, barbecues, services maison (*ghar sewa*), et différentes activités quotidiennes. Ces rituels domestiques ont permis d’approfondir ma compréhension de la religiosité vécue de mes informateurs convertis et d’étudier comment elle pouvait conditionner leurs relations sociales. La proximité qui s’est installée entre mes informateurs et moi m’a également permis de documenter si, malgré la conversion, il y avait rupture ou non avec leur ancien univers culturel et social hindou (Robbins 2004), et d’observer si des rémanences de l’hindouisme – relations intercastes, rapport pur/impur, commensalité, pratiques matrimoniales – pouvaient continuer à conditionner leur socialité.

Malgré ce qui m’est initialement apparu comme un retrait de la sphère publique, et un pas en arrière dans ma recherche, je me suis rapidement aperçu que c’est par le biais de cette participation à la vie privée de mes informateurs que leur contexte social se dévoilait avec le plus de clarté. Ainsi, qu’il existe un tel besoin d’aide pour l’apprentissage de la conduite met en lumière une réelle problématique affligeant les immigrants installés en région, tant au niveau des conditions imposées à la mobilité comme de l’ampleur (ou plutôt la faiblesse) de leur réseautage avec les non-migrants locaux (De Falco et Boucher, en cours)¹⁷. J’ajouterais que cette imbrication du privé et du public, par le biais de la vie religieuse, ne manquait pas d’ironie dans un contexte où la place de la religion au Québec était encore le sujet de différentes polémiques, la Charte des valeurs étant la dernière en liste à l’époque.

¹⁷ Voir aussi Garritty 2017 ; Porter 2016.

Des institutions de médiation et des rituels publics

Les mois d'errance à la recherche des Népallo-bhoutanais dans l'espace public ne sont pas restés vains. Ils m'auront permis non seulement de rencontrer différents intervenants sociaux et d'expérimenter de première main comment la présence d'un jeune homme québécois gravitant autour des Népallo-bhoutanais pouvait être perçue, mais aussi de relever le faible niveau d'interactions permises par les « institutions de médiation » de Saint-Jérôme. Le concept désigne tout autant les lieux de travail au sein des firmes industrielles, que le système scolaire, les complexes d'habitation, les organisations communautaires ou les gouvernements locaux. Par l'usage du terme *institution*, Lamphere (1992) désigne les structures formellement organisées. Elle souligne tout autant leur caractère hiérarchique que leur durée dans le temps. Par *médiatrice*, l'auteur exprime leur capacité à canaliser les forces politiques et économiques des environnements dans lesquelles vivent immigrants et résidents de longue date. Dans le cas présent, il s'agissait alors principalement des établissements d'enseignement offrant la francisation.

Du projet initial, j'ai également conservé l'observation des rituels publics¹⁸, pour leur capacité à exprimer les tendances au sein des arrangements sociaux et politiques, qu'ils s'agissent de la reproduction ou de la contestation de cet ordre (Sanjek 1998 : 8 ; Ripert 1997) ; ou encore leurs adaptations à la présence de l'altérité (Baumann 1992). Trois événements dignes d'intérêt avaient été répertoriés lors du préterrain – les villes contre la peine de mort¹⁹, le Festival²⁰ et *Dashain*²¹. Seuls les 2 derniers ont permis de relever des informations intéressantes, dans la mesure où les villes contre la peine de mort n'ont pas réussi à fédérer mes informateurs. Les soirées dansantes mensuelles du centre d'accueil à l'immigration, un tournoi de soccer tenu à Québec et réunissant les réfugiés népallo-bhoutanais relocalisés dans l'ensemble de la province et des conférences interéglises auront bonifié la liste des événements à étudier.

Devant la prévalence des activités sociales tenues dans la sphère privée, je suis retourné aux grilles d'observations développées pour le projet « Dimensions du pluralisme religieux », notant

¹⁸ J'intègre ici les festivals comme autant de rituels publics (Baumann 1992).

¹⁹ Manifestation organisée par la branche locale de Sant'Egidio, groupe de catholiques laïcs.

²⁰ Festival culturel organisé par l'Armoire, organisme dédié à l'accueil et l'installation des immigrants à Saint-Jérôme.

²¹ Festival hindou d'une grande importance au Népal sur lequel je reviendrai.

dans le détail les interactions, les discours officiels et les discussions informelles tenus lors des cultes dominicaux comme lors des activités sociales. Ces observations s'étendent sur une période allant de 2015 à 2017. Le terrain a longtemps laissé planer l'impression que j'avais affaire à une seule et même grande famille. Insatisfait des réponses approximatives, je me suis finalement engagé dans l'un des exercices anthropologiques les plus classiques : la constitution d'un diagramme de parenté représentant l'ensemble de mes informateurs (Wilson 2018)²². La construction de cet outil m'aura donné l'occasion d'approfondir certains sujets, comme les lieux et dates de conversions, ainsi que certains liens transnationaux entretenus par mes informateurs. Le graphique final offre un portrait éclairant de l'ensemble du groupe. Cet outil inestimable aura permis d'illuminer les différentes dynamiques sociales régnant au sein des chrétiens. Plutôt que de m'étendre sur la terminologie de parenté utilisée par mes informateurs, le diagramme m'aura permis de cerner le jeu des alliances familiales, ainsi que les dynamiques de caste à l'œuvre derrière la formation des congrégations religieuses, comme je le démontrerai dans le chapitre 5.

Pas si multi-site : pour un terrain unique, dans une géographie discontinue

L'ensemble de ce projet de recherche est placé sous l'ombrelle du « terrain en navette » (le *commuter fieldwork* initié par Aiwa Ong 2003), alternant les séjours ponctuels avec des périodes de résidences hebdomadaires successives. Néanmoins, la démarche demeure fortement marquée par la longue durée, la région de Saint-Jérôme ayant constitué mon terrain de recherche sur une période allant de 2012-2017.

L'été 2016 s'est également couronné d'un terrain d'un mois au Népal. Le voyage s'est fait dans la foulée de ma participation au programme court Népal Mandala, donné par une professeure du département de sciences des religions à l'UQAM. Ce terrain avait comme objectif d'approfondir ma compréhension de la réalité pré-relocalisation de mes informateurs népalo-bhoutanais. Mes grilles d'observations et d'entrevue ont été transposées au contexte népalais, où j'ai visité le camp de réfugiés Beldangi, situé en périphérie de la ville de Damak, dans le sud-est du Népal. Ce volet aura permis de corroborer les idées de Ghassan Hage, selon qui il est plus utile d'envisager l'étude des migrants sous l'angle d'un seul site géographiquement discontinu plutôt que de

²² Voir chapitre 5 et figure 12.

plusieurs sites. Cette approche informe par ailleurs l'ensemble de la thèse, qui suit le parcours de mes informateurs à travers 3 pays différents, mais qui le perçoit dans une continuité d'expérience : « je ne pouvais pas traiter toutes les locations dans lesquelles chacun des membres existe en tant que site séparé » (Hage 2005 : 466).

Entrevues : du discours officiel à la difficulté de dire

Les observations constituent donc mon corpus de données principal. Mais je souhaitais également vérifier si les discours sur les relations interethniques et interreligieuses concordaient avec les pratiques de mes informateurs. L'entretien mené avec les Népalobhoutanais devait aborder les contextes sociaux et religieux d'origine, les parcours migratoires, l'arrivée au Québec et les adaptations exigées par ce nouvel environnement. Je devais également interroger les interactions qu'ils entretenaient dans leur localité, leur implication sociale et les liens sociaux - avec qui, dans quel contexte, à quelle fréquence et l'importance accordée à ces interactions. Je voulais finalement aborder les représentations que mes informateurs se faisaient de Saint-Jérôme. Pour les intervenants locaux, j'abordais les mêmes thématiques, en tâchant de leur faire mettre leur biographie en lien avec les diversités ethniques et religieuses. Je questionnais ensuite leur perception des interactions qu'entretenaient les Népalobhoutanais avec l'environnement social jérômien. En contexte népalais, j'ajoutais des questions sur la conversion – les attitudes envers le christianisme avant la conversion, la période de transition religieuse et ses implications sociales.

Une réticence envers les entrevues formelles s'est rapidement manifestée chez mes répondants. Les remises de rendez-vous, les absences ou les annulations en étaient les symptômes les plus évidents. Les horaires de travail chargé donné en prétexte par les jeunes adultes et la brièveté des réponses accordées par les aînés, ceux qui ont vécu l'exode du Bhoutan vers le Népal en tant qu'adultes, étaient les signes plus subtils de l'embarras causé par la recherche. La psychologue et clinicienne Élise Pestre explique la délicatesse du sujet en affirmant que « de relater la fuite, les persécutions favorise une actualisation du trauma ». L'expérience s'accompagne donc d'une grande difficulté de se dire à l'autre (2014 : 146). Je n'ai pas insisté outre mesure. Après une série de refus, je me suis cantonné au domaine de l'informel ; la vie quotidienne, les observations et les entrevues informelles m'ont fourni une somme d'informations incommensurable, sans causer davantage d'inconfort à mes informateurs.

Il s'agit néanmoins d'une limite de cette thèse. Être demeuré sur le terrain à temps plein aurait peut-être pu faciliter les entretiens, mais j'en doute. Le niveau de familiarité n'a pas été affecté par la méthodologie - ma fille s'est fait adopter par la mère d'un de mes plus proches informateurs ; on référait à moi comme étant de la famille. En fin de compte, j'ai pu conduire des entrevues formelles auprès d'un nombre limité d'informateurs clés : Népalobhoutanais convertis relocalisés à Saint-Jérôme (N=10), acteurs sociaux clés, comme des représentants politiques, la direction d'organisme d'aide aux réfugiés jérômiens comme népalais, des professeurs de francisation, une famille québécoise jumelée, des coreligionnaires (N = 8), ainsi qu'auprès de réfugiés chrétiens encore à Beldangi (N = 3). Les entrevues formelles représentent donc une part minime de mes données. Elles m'ont servi de guide de référence avec laquelle comparer mes observations et mes entrevues informelles. Ces dernières ont été conduites à la faveur de différentes activités sociales. Les pratiques de conduite ont été des moments privilégiés, permettant de rares tête-à-tête avec mes informateurs. Les relations familiales, les anecdotes liées à l'installation au Québec, ou les aspirations individuelles pouvaient s'y exprimer en toute quiétude. Le covoiturage fait pour différentes courses, les repas communautaires après les services ou l'accompagnement lors de visite à l'hôpital étaient autant d'occasions de demander des précisions sur différentes observations ou différentes relations.

Conclusion

La religion incarne et informe la mobilité, transformant la foi, les paysages et les acteurs de la mobilité (Cao and Wen Lau 2013). Véritable révélateur de la sociabilité développée par mes informateurs, la religion fait voir les façons d'être (*ways of being*) développées au cours du parcours migratoire, soit « les relations sociales et les pratiques dans lesquelles s'engagent concrètement les individus plutôt que les identités associées à leurs actions » (Levitt and Glick Schiller 2004 : 1010) dans et à l'extérieur de leur localité. Le parcours religieux des chrétiens népalobhoutanais s'informe des façons d'être, mais aussi des façons d'appartenir permises par les différents lieux qu'ils ont habités (Bhoutan, Népal, Saint-Jérôme) ou avec lesquels ils

entretiennent différentes sortes de *social remittances*²³ (provinces du Canada anglais, États-Unis).

La religion, particulièrement dans les christianismes pentecôtistes, offre une lunette à travers laquelle appréhender le temps et l'espace différemment. Elle permet ainsi une projection de soi par-delà l'immédiateté d'une situation physique. L'espace de médiation qu'est la religion permet de se penser non seulement dans une communauté imaginée transcendant les frontières nationales (Marshall-Fratani 1998), elle offre la possibilité d'une alternative aux impératifs d'intégration de la localité immédiate. J'argumenterai qu'elle permet également de se projeter dans un soi futur, en actualisation perpétuelle. Cette capacité de la religion met de l'avant le volet subjectif du concept d'incorporation proposé par l'anthropologue Nina Glick Schiller et ses différents collègues. Le religieux s'avère ainsi un opérateur de simultanéité (Levitt and Glick Schiller 2004) entre le local et le global, le passé (mémoire, histoire), le présent (conditions locales, mobilité, interactions virtuelles) et le futur (aspirations, projections).

²³ Les *social remittances* sont des idées, des pratiques, des identités et du capital social circulant de communautés de pays d'envois vers des communautés situés dans des pays de réception (Levitt 1998 : 76). Elles voyagent à travers différentes voies identifiables, leurs sources et leurs destinations sont claires. Il s'agit également de pratiques apprises par les immigrants, et prenant sources dans une autre localité que celle qu'ils occupent. Ces remises sociales sont le fruit de membres de familles agissant en tant que références et participent à la diffusion culturelle (idem : 77).

Chapitre 2

Du Bhoutan au Népal : premiers exils

Introduction

Parler d'un vivre-ensemble qui concerne les Népallo-bhoutanais relocalisés en région à Saint-Jérôme (Québec Canada), les locaux, ainsi que le rôle joué par la religion dans les formes de socialité développées nécessite de contextualiser l'ensemble de la trajectoire migratoire des réfugiés. Les différentes localités traversées par le groupe ont développé des réactions et des liens particuliers avec la religion et l'appartenance ethnique des réfugiés. L'anthropologue du Népal et de l'Himalaya Marie Lecomte-Tilouine (1993) disait que l'ethnologue fait de l'histoire. Il s'agit d'une manière poétique d'insister sur l'importance de la contextualisation dans la compréhension de l'actualité de son sujet.

Le Bhoutan comme le Népal sont des pays marqués par le pluralisme. Par contraste, la région des Laurentides ayant accueilli les réfugiés népallo-bhoutanais est relativement homogène, aussi bien ethniquement que religieusement. Le paradoxe ici est que ce sont les pays marqués par la diversité qui ont soit expulsé, soit accueilli à contrecœur les Népallo-bhoutanais. Ce paradoxe renforce les thèses du géographe Amin Ash (2013) présentées en introduction. Il apparaît que les interactions et les contacts sociaux ne sont pas suffisants pour favoriser la cohésion dans les sociétés plurielles. Pour cet auteur, les contacts dans le monde contemporain sont trop disparates, pluriels, prosaïques et impliquent trop d'intermédiaires pour garantir de la qualité des liens établis entre étrangers. Les conditions matérielles, la différenciation sociale, la participation dans les vies publique et collective, ainsi que les biopolitiques d'intégration ont trop d'influence sur la qualité des relations entre majoritaires et minoritaires ; il devient impossible de se reposer uniquement sur les relations interpersonnelles pour assurer une gestion de la diversité harmonieuse.

Les interactions ethniques et religieuses ne sont jamais pensées exclusivement en isolement

d'autres facteurs : elles sont contextualisées et cadrées par une panoplie d'éléments externes et sociaux (Lofland 1998 ; Glick Schiller *et al.* 2006). Les différentes localités ayant joué le rôle d'hôte aux réfugiés népalo-bhoutanais font l'objet de ce chapitre et du suivant. Dans chacune des localités concernées, l'agentivité des réfugiés aura été fortement soumise à des techniques de formation du sujet (Ong 2003) liées à ce que j'appelle les impératifs d'intégration des sociétés hôtes – soit les conditions et les formes de subjectivités affichées par des immigrants et jugées normatives et tolérables par la société-hôte. Ces impératifs sont le fruit de processus historiques et sociaux particuliers, qui se sont manifestés dans des aires géographiques particulières. Néanmoins, elles ont en commun d'avoir soumis les interactions et les formes de sociabilité de mes informateurs à des critères d'altérisation et de marginalisation.

Mon argument, qui sera développé dans ce chapitre ainsi que dans le suivant, est que la diversité des expériences localisées, et les tentatives de formation du sujet imposées par ces différentes localités n'ont pas simplement été accumulées et subies. Elles ont fait l'objet de négociation et de contestation de la part des Népalo-bhoutanais, négociations et contestations qui se sont manifestées à travers la religion. Je présenterai donc les localités avec lesquelles mes informateurs ont dû composer à travers leur parcours migratoire, en gardant à l'esprit les processus sociohistoriques ayant mené à l'imposition de leurs impératifs d'intégration spécifiques. La religion et l'ethnicité apparaîtront comme deux enjeux majeurs dans les interactions et les socialités forgées dans le creuset de ces localités.

Je démontrerai comment l'appartenance ethnique et religieuse présumée de mes informateurs a agi comme des stigmates vouant à l'exclusion d'un État se forgeant un projet politique homogénéisant. Par la suite, je ferai voir comment, au Népal, localité de transition, l'hindouisme s'est présenté comme un nouvel ordre social dominant. Cet ordre social spécifique n'a toutefois pas pu s'imposer de façon hégémonique : il est contesté de l'intérieur par les conversions au christianisme et de l'extérieur, par les entreprises de formation du sujet mise de l'avant par les ONG encadrant la vie de camps. Dans le chapitre 3, je montrerai comment cet ordre social hindou, bien que contesté, fait l'objet d'une certaine essentialisation de la part de la société de relocalisation. Cette essentialisation entraîne un questionnement sur l'authenticité de leurs pratiques religieuses. Ainsi, même dans leur contrée de relocalisation, les appartenances

ethniques et religieuses des Népalobhoutanais auront été des cibles clés de l'imposition des impératifs d'intégration. Cependant, la religiosité de mes informateurs leur a offert une possibilité de réflexivité et d'agir face aux conditions dictées par les localités traversées tout au long de leur parcours.

Exode Bhoutanaise

En 1990, approximativement 100 000 personnes arrivent au Népal, se déclarant réfugiés du Bhoutan. Un certain débat a eu lieu à savoir si ces gens étaient véritablement des réfugiés ou s'ils avaient quitté volontairement le Bhoutan (Evans 2010a). Il semblerait toutefois que ce débat ait reposé essentiellement sur des critères politiques et des tracasseries administratives imposées par le gouvernement bhoutanais aux réfugiés (Hutt 2005 ; Rizal 2004).

Le Bhoutan est un petit royaume de l'Asie du Sud. Il est l'État le moins densément peuplé de la région. Niché dans l'Himalaya, il est coincé entre les deux superpuissances régionales, soit l'Inde et la Chine. Les états indiens de l'Assam, de l'Arunachal Pradesh et du Bengale de l'Ouest bordent ses frontières méridionales. L'Inde entretient avec le Bhoutan une relation proche de protectorat. Les deux voisins maintiennent une coopération économique étroite (Saint-Mézard 2013). Au nord, la région autonome du Tibet fait de la Chine le deuxième grand voisin du Bhoutan. Des incursions de l'armée chinoise en 2002 et en 2007 ont par contre contribué aux tensions régionales (Shira 2012a). À 100 km à l'ouest, séparé par l'état indien du Sikkim, se trouve le Népal. Finalement, la Birmanie à l'est vient compléter le voisinage du Bhoutan, ce qui en fait une « région ethniquement et géostratégiquement volatile » (Rizal 2004 : 152). La figure qui suit permet de bien visualiser la situation du pays.

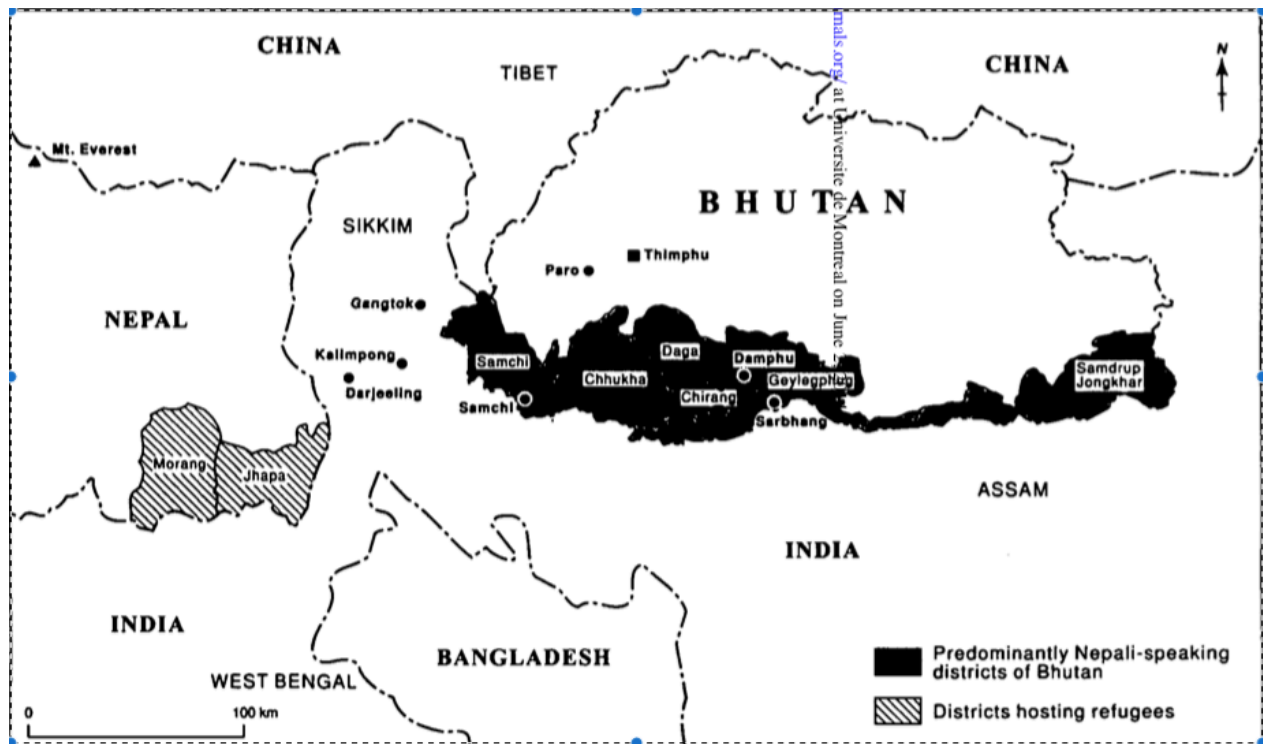


Figure 1 : Le Bhoutan en Asie du Sud

(Hutt 1996 : 399)

Religions et groupes ethniques au Bhoutan

Le Bhoutan est une société plurielle regroupant plusieurs groupes ethniques et deux religions majeures – le bouddhisme et l’hindouisme (Pattanaik 1998). Trois grands groupes ethnolinguistiques (Hutt 1996) ainsi que diverses tribus autochtones composaient la société bhoutanaise. Les *Ngalongs*, d’origine tibétaine, adhèrent à la mouvance *Drukpa Kagyupa* du courant bouddhiste *Vajarayana*. Ils se concentrent dans les districts nord et ouest du pays. Les *Sharchops*, aussi présentés comme les premiers habitants du Bhoutan, sont originaires du nord de la Birmanie et du nord-est indien. Ils sont majoritaires à l’est du pays. Plus grand groupe ethnique du pays, ils ont plus ou moins adopté la culture des *Ngalongs*. Participants également au bouddhisme *Mahayana*, ils favorisent le courant *Nyingmapa*. La catégorie des *tribaux autochtones* regroupe quant à elle plusieurs groupes : *Kheng*, *Brokpas*, *Lepcha*, *Adhivasi*, *Toktop*. Ils peuvent être culturellement et linguistiquement tibétains ou indiens, bouddhistes ou hindouistes (Rizal 2004 : 153).

Les réfugiés népalobhoutanais appartenait au groupe *Lhotshampa*. Ils occupaient surtout le

sud du Bhoutan. Parlant népali, ils ont colonisé les terres méridionales inexploitées du Bhoutan par migration graduelle. Le terme de *Lhotshampa*, « gens du Sud » (Hutt 1997), est une désignation utilisée par la monarchie bhoutanaise dans l'objectif de constituer les Bhoutanais d'origine népalaise en un groupe ethnique à part entière (Mathou 2013 : 59). L'étude de ce groupe a longtemps été négligée par les chercheurs occidentaux, concentrés presque exclusivement sur la culture *Drukpa Kagyupa* (Hutt 2003 : 8). Il est possible de faire remonter la présence des Népalais au Bhoutan au 17^e siècle (Rizal 2004 : 155), soit en 1624 (Gautam 2013). Il semble toutefois que ce ne soit que sous l'impulsion des Britanniques que les immigrants népalais aient été mis à contribution dans l'exploitation des terres bhoutanaises (Hutt 1996 ; Harris 1973). Si les premières familles népalaises à se voir permettre de résider au Bhoutan au XIX^e siècle sont des *Gurungs* et des *Dorjees* (Rizal 2004), les familles suivantes représentent une large part du spectre ethnique du Népal : *Rai*, *Gurung*, *Limbu*, *Tamang*, *Dhimal*, *Tharu*, *Bahun* et *Chhetri* composent le groupe *Lhotshampa* (Harris 1973 : 368). L'historien Gunanath Gautam inclut dans la liste les *Newar*²⁴, *Kami* et *Sarki*. Malgré la diversité des pratiques religieuses observées au sein de ces différents groupes ethniques, certains groupes étant reconnus comme bouddhistes ou animistes, leur assignation au groupe des *Lhotshampas* par les majoritaires du Bhoutan les associe à l'hindouisme : « Les Bhoutanais font communément la distinction entre les *Drukpas* bouddhistes du nord et les méridionaux népalophones, qui sont connus comme hindous » (Hutt 2005 : 44).

Si certaines sources mentionnées par Hutt font état d'une stratification hiérarchique initialement moins forte chez les *Lhotshampas* au Bhoutan que chez les Népalais, le spécialiste conclut que la brahmanocratie a progressivement repris ses droits, même au Bhoutan (Hutt 2003 : 94-112). Il est permis de penser qu'il y avait parmi les *Lhotshampas* tous les groupes « nécessaires, d'un point de vue religieux et économique, à la société népalaise » (Gautam 2013 : 2), et que ceux-ci reproduisaient l'organisation sociale prévalant au Népal. Les *Lhotshampas* se seraient forgés une identité ethnique partagée autour de l'usage commun du népali (Hutt 1996). Si Rizal (2004) affirme que l'expérience d'exil n'aura que renforcé cette identité ethnique partagée, d'autres comme Hutt (1997) expliquent qu'une identité népalaise commune aux différents groupes

²⁴ Dans les migrations Népal-Bhoutan, Mathou (2013) accorde le statut de pionniers aux Newars. Leurs migrations étant essentiellement ponctuelles, ils ne seraient toutefois pas aux origines du groupe *Lhotshampas*.

ethniques népalais ne pouvait se créer qu'en situation de diaspora.

Dynamique majorité/minorité bhoutanaise

La monarchie bhoutanaise appartient au groupe *Ngalong*. Ce groupe ethnique se perçoit majoritaire au point de vue national, tout en se considérant comme minoritaire en contexte régional. Ce statut de majoritaire est toutefois contesté puisque les *Ngalongs* ne compteraient en fait que pour 18% de la population totale du Bhoutan, alors que les *Lhotshampas* comptaient pour leur part entre 25 à 43% de la population. La seule légitimité aux prétentions majoritaires des *Ngalongs*, et de leur mouvement « One Nation, One People », viendrait par ailleurs de l'assimilation des *Sharchops* à leur propre groupe ethnique (Giri 2004).

La fragilité de l'hégémonie *ngalong* se fait ressentir au courant des années '80, alors que l'Inde est aux prises avec le mouvement *Gorkhaland* mené par des népalophones désireux de faire advenir un « Grand Népal » (Evans 2010a ; Hutt 1996). Suites aux manifestations des népalophones des états indiens voisins, la royauté bhoutanaise s'inquiète de la présence des népalophones sur son propre territoire. La promulgation de la politique nationaliste « One Nation, One people » en 1989 (Gautam 2013) peut se voir comme l'actualisation de ces appréhensions. Le Bhoutan promulgue alors une série de mesures discriminatoires et ségrégationnistes visant la « dénationalisation » des Népalobhoutanais (Hutt 2005). Malgré l'octroi de la citoyenneté bhoutanaise en 1958, le gouvernement introduit en 1985 un « Citizenship Act » qui vise directement les népalophones. Celui-ci amende la législation précédente et introduit de nouveaux critères de citoyenneté :

la citoyenneté automatique ne s'acquiert plus que par les deux parents alors qu'autrefois elle se faisait par le père seul; elle requiert la preuve d'une résidence permanente depuis ou d'avant le 31 décembre 1958 comme base de citoyenneté par inscription; et pour les citoyens naturalisés, elle requiert un nombre de critères qui ne peuvent être satisfaits par la plupart de Népalobhoutanais, comme une aisance et une littératie dans le langage national dérivé du tibétain, le *dzongkha* (Hutt 1996 : 402).

Ces modifications ethnicisent de fait la citoyenneté bhoutanaise. Les Népalobhoutanais, même ceux étant capables de prouver une résidence continue au Bhoutan prédatant 1958, se voient expulser du pays (Rizal 2004). Le gouvernement poursuit ses mesures en instaurant un

recensement du sud du Bhoutan, dans lequel sont introduites sept catégories de population - dont la traduction pourrait faire perdre en nuance :

F1 Bhutanese citizens ; F2 Returned emigrants ; F3 Drop-out cases (i.e. people who were not around at the time of the census) ; F4 Children of Bhutanese father and non-national mother ; F5 Non-national father married to Bhutanese mother, and their children ; F6 Adopted children ; F7 Non-nationals (Hutt 1996 : 403 ; Rizal 2004 : 159).

Les chiffres du recensement en main, le gouvernement déclare alors que le Bhoutan est alors l'hôte de 100 000 immigrants illégaux. Il accuse par la suite les Népallo-bhoutanais d'héberger des Népalais illégaux en provenance de l'Inde ou du Népal (Giri : 2004).

Sous la politique « One Nation, One People », les autorités imposent également les valeurs, coutumes et costumes *drukpa* (Walcott 2011 ; Hutt 2005). *Driglam Namzha*, le code de conduite et vestimentaire promulgué par le gouvernement, vise l'établissement d'une identité nationale unique, qui est calquée sur la culture des majoritaires et qui marginalise et rétrograde les marqueurs identitaires népalis (Hutt 2003 : 160-192). La langue *dzongkha* est déclarée seule langue nationale et l'enseignement en népalis est interdit (Rizal 2004). À la suite de contestations de la part des élites népallo-bhoutanaises, les autorités se seraient également engagées dans des actions répressives violentes (Hutt 1996). Rizal (2004) parle de manifestations pacifiques de la part des Népallo-bhoutanais, mais Evans (2010a) et Mathou (2013) complexifient le portrait en démontrant que certaines élites et activistes népallo-bhoutanais ont surenchéri aux exactions bhoutanaises en commentant des actes violents envers leurs propres compatriotes, aggravant de fait les pressions migratoires sur les populations népallo-bhoutanaises.

D'après Michael Hutt, l'interdiction du népalis comme langue d'enseignement ne s'est pas initialement étendue aux institutions d'enseignement religieux, les *Pathshalas*. Au nombre de 5, leur curriculum comporte les sections des *Veda* concernant les actes cérémoniels et sacrificiels. Les étudiants des *Pathshalas* sont d'abord majoritairement – et Hutt soupçonne qu'ils soient presque exclusivement - des brahmanes masculins. Ceux-ci y apprennent le corpus des cérémonies religieuses prescrites par les lois et coutumes hindoues. Ces écoles s'ouvrent progressivement à différentes castes et à quelques femmes dans les années '70, mais elles

demeurent des institutions d'élite. L'éducation qui y est offerte s'étend sur 8 ans. La poursuite des études exige des étudiants qu'ils quittent le Bhoutan pour se joindre à un centre traditionnel d'enseignement hindou. Michael Hutt rapporte toutefois n'avoir rencontré personne qui se soit rendu à Katmandou pour continuer leur éducation. La fondation des *Pathshalas* remonte aux années '30 et la fin des années '80 les voit progressivement intégrer le système d'éducation nationale. Mais les manifestations des années '90 entraînent leur fermeture par le gouvernement (Hutt 2003 : 109-110 ; 138-139).

Les appréhensions des autorités bhoutanaises face à leur minorité politique ont donc été aggravées par l'influence potentielle des népalophones des états indiens. Cette influence concerne les revendications linguistiques, les pratiques hindoues, mais également la présence du christianisme. Si les premiers contacts chrétiens du Bhoutan sont le fait de jésuites portugais en route pour le Tibet en 1626, et que les premières tentatives de fondation de mission remontent à 1808, les premières percées chrétiennes au Bhoutan proviennent de Kalimpong. Ville indienne, Kalimpong est l'hôte d'une importante population népalophone, en plus d'être un haut lieu du nationalisme Gorkha (Ganguly 2005). C'est à partir de cette ville de l'état du Bengale-Occidental que la *Eastern Himalayan Mission* (EHM) de la *Church of Scotland* établit des institutions médicales et scolaires au Bhoutan. L'ouverture de deux écoles sur deux années successives (1914-1915) (Wangmo and Choden 2010 : 445) vise d'abord les élites plutôt que l'ensemble de la population (Hirayama 2015)²⁵. Une église évangélique, la *Kalimpong Pardeshiyon ka Mishan*, y lance quant à elle 5 missions en direction du Bhoutan. Si les invitations gouvernementales à contribuer au développement de la nation chapeautent ces entreprises à compter de 1962, la méfiance à l'endroit des *Lhotshampas* se transpose également sur les chrétiens dès les années '90. À l'instar des *Lhotshampas*, « le christianisme en est venu à se faire percevoir comme une menace à la hiérarchie bouddhiste du Bhoutan », possiblement par association avec le fort contingent de missionnaires d'origine népalaise (Perry 2012 : 84).

Si des Népalobhoutanais résident encore au Bhoutan, il est difficile d'affirmer où ceux-ci

²⁵ Les catholiques ne sont pas en reste du point de vue éducatif. Le Père William Mackey, S.J., a été invité par le troisième roi du Bhoutan à participer à l'effort de modernisation du pays. Le Père Mackey a fondé une première école primaire au Bhoutan en 1963. Il est reconnu comme le Père de l'éducation moderne au pays et a reçu plusieurs honneurs, dont la citoyenneté bhoutanaise honoraire en 1985 (Wangmo and Choden 2010 : 445-446).

peuvent s'y concentrer géographiquement aujourd'hui. Fernand de Varennes (2008) cite la *Planning Commission of the Royal Government of Bhutan* de 1999, qui place le nombre de *Lhotshampas* restant au Bhoutan à 657 548. Par contre, il n'est pas aisé de cerner les endroits où ceux-ci résident, le gouvernement invisibilisant volontairement la diversité du pays. De plus, les terres desquelles les Népalobhoutanais ont été expulsés ont depuis été « recolonisées » par d'autres groupes ethniques : « le gouvernement royal du Bhoutan a relocalisé des Bhoutanais *drukpa* dans la partie méridionale du pays sur des terres ayant autrefois appartenu aux Népalais ethniques qui demeurent aujourd'hui dans les camps de réfugiés » (Varennes 2008 : 65). Il faut également mentionner la volonté du gouvernement bhoutanais d'ériger une « ceinture verte » le long de sa frontière méridionale avec l'Inde, qui ferait des anciennes terres des *Lhotshampas* un « no man's land ». Le projet de « ceinture verte », rédigé en 1988 (Ikram 2005 : 108), n'a pas encore été implanté, mais il est périodiquement remis de l'avant (Bhutanese News Network 2014).

En tant que localité, le Bhoutan a créé les conditions pour des interactions teintées par l'inquiétude des majoritaires politiques face à une minorité locale. Aux yeux des autorités bhoutanaises, l'appartenance religieuse - d'abord hindoue, puis également chrétienne - et ethnique des *Lhotshampas* rend leur appartenance à la communauté nationale ambiguë. Ces mêmes autorités produisent différentes politiques visant à nier ou rétrograder les marqueurs d'altérité des sujets *lhotshampas*. Si des politiques d'intégration des népalophones résidants sur le territoire sont mis de l'avant au cours des années 1952 à 1980²⁶, celles-ci sont abandonnées dans le milieu des années '80 au profit d'un accès de plus en plus exclusif à la citoyenneté bhoutanaise. À défaut de pouvoir complètement nier leur altérité, les autorités rompent les interactions avec la minorité jugée problématique par son expulsion de la localité.

Transition népalaise

Le Népal, un bref portrait ethnique et religieux

À l'instar de son voisin, le Royaume du Bhoutan, le Népal est encadré par les deux superpuissances régionales, la Chine au nord et l'Inde au sud, à l'ouest et à l'est. Déchiré

²⁶ Pour plus de détails sur ces tentatives, voir Hutt (2003 : 127-145).

pendant une décennie par une guerre opposant monarchie et guérilla maoïste au terme de laquelle la monarchie s'est effondrée, le Népal est aujourd'hui une République fédérale (Shira 2012b). Avant ces bouleversements, le Népal était reconnu comme étant le seul pays hindou du monde, cette caractéristique étant enchâssée dans le code légal national de 1854 ainsi que les constitutions de 1959 et de 1990. Il faut noter que, tout en officialisant le caractère hindou du Népal, ces constitutions abolissaient également toutes discriminations et distinctions liées au système de caste. Pays hétéroclite tant des points de vue de la diversité ethnique que religieuse, le Népal a fait historiquement usage du système des castes comme un moyen d'intégration de cette diversité. Malgré l'abolition légale du système, celui-ci continue néanmoins à jouer un rôle dans la vie des Népalais.

Aujourd'hui, le Népal est un pays d'une très grande diversité ethnique. D'après Gellner et Letizia, le recensement de 2011 dénombre 125 groupes et 123 langues (2019: 282). La démultiplication des groupes ethniques au Népal remonte à la révolution de 1990, le Mouvement du peuple, *Jan Andolan*. La constitution de 1990 qui fait suite à ce mouvement fait passer la définition du Népal comme étant « un royaume hindou souverain, indivisible et indépendant » à « une monarchie constitutionnelle, hindoue multiethnique, multilingue, démocratique, indépendant, indivisible et souveraine » (Gellner 1997a : 6 : Whelpton 1997 : 43).

Cette reconnaissance sans précédent des affiliations ethniques de la population népalaise est également une remise en question d'une identité nationale autrefois érigée autour du groupe ethnique majoritaire du Népal, les *Parbatiyas*. C'est la langue de ce groupe, autrefois appelée *Gorkhali*, mais aujourd'hui connue comme *Népalî*, qui deviendra la langue nationale népalaise (Gellner 1997b : 35). Majoritaire politiquement, ce groupe possède une structure de caste particulière, composée de hautes castes (Brahman/Bahun; Kshatriya/Chetri et une caste royale, les Thakuri) et de castes intouchables (Damai (tailleurs), Kami (Forgerons) Sarki (cordonniers) (idem : 36).

Après sa conquête de la vallée de Katmandou (1768-69), Pritvi Narayan Sha se sert de l'hindouisme comme source de légitimité, déclarant le Népal comme *Asul Hindustan*, le vrai royaume des hindous, non pollué par les règnes musulmans ou chrétiens (Whelpton 1997 : 40-

41). La posture de l'hindouisme se renforce sous les Rana (1846-1951). Ils imposent un code légal en 1854, le *Muluki Ain*, qui vient intégrer les autres peuples du territoire dans une structure de caste hindoue. Les *Newars*, par exemple, qui parlent une langue d'origine tibéto-birmane et peuvent compter des pratiquants de l'hindouisme comme du bouddhisme. Ils ont un système de caste distinct, mais englobé par le système de castes hindou népalais. Bien qu'intégrés à différents échelons de ce système hiérarchique²⁷ érigé en fonctions de degrés de pureté et d'impureté, plusieurs populations des collines ne se sont que superficiellement hindouisées et bouddhisées, tout en conservant des pratiques religieuses, notamment en ce qui a trait à la possession (Whelpton 1997 : 41). D'autres groupes, comme les *Magars*, se sont quant à eux progressivement hindouisés au cours des 4 derniers siècles (Lecomte-Tilouine 1993).

Religion et pouvoir

L'histoire religieuse du Népal suit le cours de son évolution politique. La première dynastie historique népalaise est celle des *Licchavi*. Leur règne est présenté soit comme l'« âge d'or du Népal » (Gibbons and Asford 1983), soit comme l'« âge d'or du bouddhisme au Népal » (Gellner 2005). La période *licchavi* s'étend de l'an 400 à l'an 750. Les rois *Licchavi*, en provenance de l'Uttar Pradesh, entretiendront des contacts avec l'Inde et le Tibet tout au long de leur domination. Sous leur règne, l'usage du sanskrit est adopté comme langue littéraire. La période voit l'érection de la ville de Patan – dont l'urbanisme composé de *stupas* aux quatre coins cardinaux avec son *stupa* central trahit la planification bouddhiste – tout en laissant des traces de culte sivaïste (Van Kouij 1978), notamment à Pashupatinath, le plus ancien temple hindou du Népal (Gibbons and Ashford 1983 : 40).

La période suivante, celle des *Thakuri* et des *Malla* précoces, s'étend de 750-1480. La période voit un déclin des pratiques bouddhistes, notamment sous l'impulsion des mouvances ascétiques. La période correspond également au début de la prépondérance politique de l'hindouisme. Les moines bouddhistes font l'objet d'un coup de force et ils se voient obligés de se marier et fonder une famille afin de servir au sein du système hindou. Cet épisode crée ainsi une caste bouddhiste chez les *Newars* pratiquant cette religion (Van Kouij 1978 ; Letizia 2007). Il faut toutefois noter

²⁷ Pour une discussion plus approfondie, voir Höfer 1979.

que si le mythe en vigueur chez les castes bouddhistes newars est celui d'un passage imposé et violent au statut de maître de maison, la coexistence des deux types de moines chez les Newars suggère un passage progressif de l'ascétisme au statut de maître de maison (Letizia 2000). De cette période jusqu'à aujourd'hui, les relations entre bouddhisme et hindouisme au Népal sont marquées par une dynamique de « domination par inclusion subordonnée » (Gellner 2005 : 770).

L'état moderne du Népal est le produit de la conquête militaire de la vallée de Katmandou par le roi des *Gorkhas*, Prithvi Narayan Shah, en 1768. Les *Gorkhas* conquièrent les trois royaumes fondés par les rois *Malla* (1480-1768). Sous la gouverne des *Gorkhas*, le caractère hindou du Népal est mis de l'avant. Les relations avec les autres religions, notamment l'islam et le christianisme, s'enveniment. Préunification, musulmans et chrétiens ne sont que déconsidérés (classés comme impurs) et les relations interreligieuses semblent davantage concerner le bouddhisme et l'hindouisme. L'arrivée de Prithvi Narayan Shah signale toutefois une radicalisation des attitudes envers toutes les religions autres que l'hindouisme, et particulièrement envers les chrétiens²⁸. Les missionnaires et convertis sont expulsés du pays (Gaborieau 1994).

La dynastie *Shah* se fait renverser par les *Rana* en 1846. Jang Bahadur se fait nommer premier ministre par la reine (Harris 1973) et relègue la monarchie à un rôle purement symbolique (Gellner 2005 : 767). Les *Rana* mettent en vigueur le *Muluki Ain*, code légal national qui vient insérer les groupes ethniques du Népal dans le système de castes hindou et réaffirmer la suprématie des brahmanes (Letizia 2007). Le *Muluki Ain* est également la première manifestation écrite de l'infériorité des religions non hindoues. Christianisme et islam sont relégués au rang d'« enseignements irrégieux étrangers » (*vidharmi bidesi mat*) alors que seul l'hindouisme est considéré comme *dharma* (« religion »). Le bouddhisme est également assimilé à un *mat* (« enseignements » ou « croyances »). Il n'est toutefois pas considéré comme irrégieux, c'est-à-dire allant à l'encontre du *dharma* comme le christianisme, l'islam ou le kabir panth. Il est interdit aux hindous de se convertir au bouddhisme, mais l'inverse est permis (Gellner 2005). Toute personne coupable d'entreprise de conversion – que ce soit en tant que prosélyte ou

²⁸ Les chrétiens sont présents au Népal dès le 18^e siècle, d'abord Jésuites (1628) puis Capucins (prennent le relais en 1703) (Ripert 1997).

convertis – est menacée de sanction. Si les musulmans sont visés, ils ne sont pas véritablement inquiétés par les manœuvres de l'État, qui vise plutôt « tous les mouvements de réformes qui pouvaient mettre en danger le système des castes qui formait l'édifice social et juridique » des *Rana* (Gaborieau 1994 : 64). C'est à cette époque que l'on observe une véritable hindouisation du pays. D'après Letizia (2007), il ne s'agit alors pas tant d'une conversion nationale que d'une hiérarchisation sociale.

La monarchie reprend toutefois le pouvoir des mains des *Rana* en 1951. Elle permet la tenue des premières élections en 1959, inaugurant le régime des *panchayats* (conseils de village). Le Népal est alors proclamé royaume hindou. Bouddhisme, jaïnisme et sikhisme sont rattachés à l'hindouisme comme autant de branches de celui-ci (Gellner 2005 ; Letizia 2007). Le système de castes est officiellement aboli, aucune discrimination ne pouvant plus, en principe, se faire sur la base de l'appartenance à une *jat* ou une autre (Lecomte-Tilouine 2009 ; Gaborieau 1994). La conversion et le prosélytisme sont toujours interdits, sous menace de sanctions (Bouillier 1997). Paradoxalement, la liberté de religion est donnée à tous (Letizia 2007). Les chrétiens sont autorisés à établir des écoles et des hôpitaux ainsi qu'à participer à des projets d'aide, mais ils doivent s'abstenir de toute évangélisation (Gellner 2005 ; Gaborieau 1994).

En 1990, une nouvelle constitution fait du pays une démocratie multipartite. Le Népal est toujours considéré comme hindou et la conversion y demeure interdite, bien que les sanctions ne s'appliquent apparemment plus et que les chrétiens opèrent en plein jour (Gaborieau 1994). Une distinction est faite entre *jat* (castes) et *jati* (tribus ou groupes ethniques), mais dans les faits, les termes sont utilisés de façon complètement interchangeable (Lecomte-Tilouine 2009 : 307). Bien que l'abolition des castes soit officielle, les pratiques entourant les relations de castes (telles que les pratiques matrimoniales, les conduites à adopter pour éviter la souillure rituelle) se perpétuent de manière officieuse (Lecomte-Tilouine 1993). En 1996, une rébellion maoïste est lancée contre le gouvernement, rébellion qui engouffrera le pays dans une guerre civile durant une dizaine d'années. Si le mouvement n'est pas lié à un groupe ethnique, une caste ou un mouvement religieux en particulier, les leaders du mouvement sont eux-mêmes des brahmanes.

Les chefs maoïstes introduisent plusieurs notions de l'idéologie sociale maoïste chez les

Népalais. Les questions de classes sociales (*varga*), de lutte des classes (*varga sangharsha*), d'opresseurs et d'opprimés s'insinuent dans le discours populaire. Toutes relations basées sur les distinctions de caste sont délégitimées et même publiquement réprimées (Lecomte-Tilouine 2009). Les maoïstes opèrent ainsi « une véritable révolution des mentalités, en condamnant polygamie, intouchabilité, exploitation des paysans endettés » (Lecomte-Tilouine 2006 : 114).

La définition de l'identité népalaise, qui autrefois s'érigait autour de la monarchie, d'un historique brave (*bir*), d'un hindouisme d'état et du népali, bref une identité développée en fonction d'un idéal culturel défini par les hautes castes *Parbatiyas*, sort de son cadre hégémonique pour entrer dans le domaine de l'idéologie. Bien qu'elle demeure dominante, elle est désormais contestable. Les groupes minoritaires (femmes, *dalits*, *janajatis*²⁹) parviennent à faire entendre leurs doléances. Le 28 mai 2008, le Népal est déclaré officiellement république. Si l'État népalais est entré dans une ère de sécularité, le contenu de celle-ci est encore ambigu. Une certaine préoccupation perdure quant aux possibles amalgames ethnicité-religion dans les représentations futures des groupes religieux auprès de l'État pour la distribution de ses ressources (Onta and Tamang 2014). La constitution de 2015 fait du Népal un État officiellement séculier. Si la liberté de religion est officiellement déclarée, certaines ambivalences persistent.

Ainsi, l'article 26 de la nouvelle constitution s'attaque à la question de la liberté de religion ou de croyances. Elle reconnaît la liberté de religion, tout en y plaçant des limites en plus de ne pas aborder la question du choix de sa propre religion ou la possibilité de la changer. Plus encore, l'article 26.3 interdit d'agir d'une manière contraire à la santé publique, la décence et la moralité, ou de perturber la loi publique et les situations d'ordre. Il s'agit d'interdictions assez larges pour inclure une panoplie de pratiques religieuses. Il est également possible d'y lire les germes d'une recriminalisation de la conversion dans l'introduction de deux crimes potentiels : le blasphème et le prosélytisme (Letizia 2015). Le 8 août 2017, le parlement népalais passe une nouvelle loi au Code criminel. Celui-ci criminalise désormais « le fait de blesser les sentiments religieux », interdit la conversion religieuse et la déstabilisation des religions ou des croyances – sous peine

²⁹ Janajatis est un néologisme qui désigne aujourd'hui les groupes autrefois désignés par « tribus des collines » et les peuples du Tarai ne se référant pas aux distinctions de castes. Le terme réfère aujourd'hui aux « groupes ethniques » du Népal. Pour une discussion plus approfondie, voir Gellner 2001 et Hangen 2011.

d'emprisonnement de 5 ans et une amende de 50 000 roupies (World Watch Monitor 2018 ; Ochab 2018).

Sur le terrain, la situation peut également demeurer tendue, les chrétiens faisant périodiquement l'objet de représailles de la part d'activistes hindous. Le christianisme continu ainsi à susciter la controverse : en 2016, 8 chrétiens sont arrêtés dans l'est du Népal pour avoir distribué des bandes dessinées relatant l'histoire de Jésus. Ils sont accusés d'avoir tenté de convertir des enfants au christianisme (Ochab 2018). L'histoire du Népal nous montre comment religion, identité et pouvoir sont imbriqués et comment ces éléments conditionnent les interactions possibles dans une localité donnée. La conversion au christianisme demeure un sujet sulfureux. J'approfondis la question dans le chapitre 4.

Arrivée au Népal et installation des camps

Les réfugiés Népallo-bhoutanais arrivent donc aux portes du Népal dans une période de grande effervescence politique et sociale. Bien qu'ils arrivent au Népal dans la foulée de *Jana Andolan*, les perturbations de la société népalaise, qui remettent alors en question l'hégémonie de l'idéal culturel défini par les hautes castes des *Parbatiyas*, ne semblent pas les toucher. Gellner rapporte que ces divisions leur apparaissent même « étrangères » (Gellner 1997a : 9).

Les premiers réfugiés provenant du Bhoutan arrivent sur les berges de la rivière *Kankai Mai* en 1990, dans le district de Jhapa, au sud-est du Népal. Ils érigent des huttes de bambous pour s'abriter, mais les conditions de vie se détériorent rapidement avec l'arrivée massive d'autres réfugiés à compter de 1991 (Hutt 2003 : 256). De 1990 à 2007, sept camps de réfugiés sont installés au Népal pour recevoir les Népallo-bhoutanais. Situés dans les districts de Jhapa et de Morang au sud-est du Népal, les camps sont opérés par le *United Nations High Commissioner for Refugees* (UNHCR) par requête officielle du gouvernement népalais (*idem*). Il est permis aux Népallo-bhoutanais de travailler dans ces camps en tant qu'enseignants ou de « social service providers ». Certains, même si c'est interdit, travaillent comme ouvriers agricoles à l'extérieur des camps (Evans and Mayer 2012), à l'instar de certains de mes interlocuteurs.

Ainsi, Sunil, un de mes informateurs jérômien, plutôt que de rester à l'école pour apprendre

(durant le temps passé dans les camps) voyage partout en Inde et au Népal. Il habite alors chez les gens qu'il rencontre, un mois, deux mois, le temps de travailler dans la localité, et puis il continue son périple. Sunil, l'aîné d'une fratrie de 4 garçons, me dit qu'ils (les réfugiés) n'avaient pas le droit de sortir et que des fois, les responsables des camps entraient chez les gens pour inspecter. Mais Sunil se dit avoir été chanceux, les responsables n'étant jamais venus le voir pendant qu'il était parti (Notes de terrain, 24 août 2015).

Malgré l'exode récent et les problèmes de santé soufferts au cours de la première année dans le camp de Maidhar (Hutt 2003 : 256), les réfugiés tentent de reprendre le rythme de leur ancienne vie. Ils fondent, sous l'égide de professeurs et de membres de la *Student Union of Bhutan*, de nouvelles écoles primaires. D'abord à l'extérieur, puis dans les camps de réfugiés eux-mêmes. En 1992-1993, les fondateurs de ces écoles approchent *Caritas Nepal*, alors récemment établi en réponse aux inondations ayant frappé le pays en 1990. Ils proposent à cet organisme qu'il devienne le partenaire d'UNHCR dans l'implantation d'un programme d'éducation (JRS 2015 : 9). Il s'agit du *Bhutanese Refugee Education Program (BREP)*.

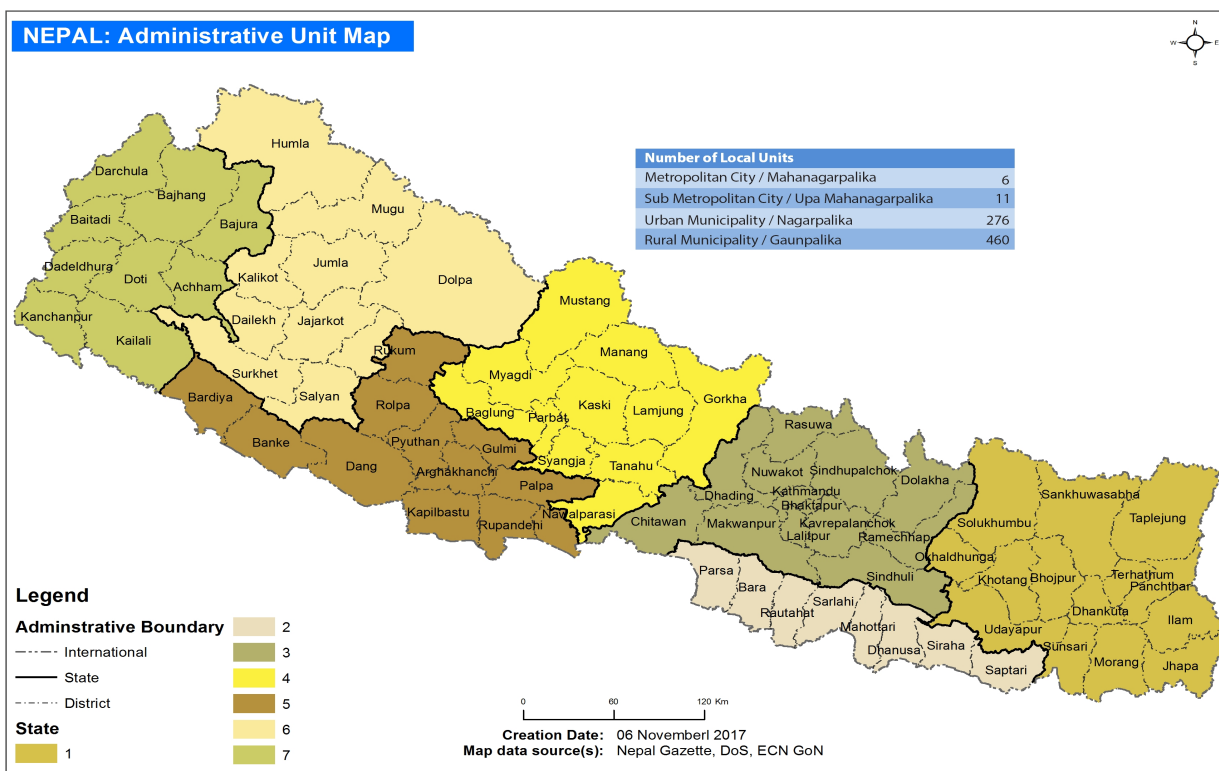


Figure 2 : Carte des provinces et districts du Népal
(Source : *United Nations Nepal Information Platform*)

De 1994 à 1999, le système d'éducation mis en place dans les camps se développe, ajoutant un niveau secondaire³⁰ à l'enseignement primaire déjà prodigué. Des programmes pour les étudiants en difficulté ou ayant des besoins particuliers, un volet de formation professionnelle pour les personnes autrement déclassées (orphelins, divorcées, décrocheurs, etc.) sont également progressivement mis en place. Au summum de leur occupation (en 2000-2001), les écoles des camps accueillent 42 000 étudiants, tous niveaux inclus, et dont près de la moitié sont de sexe féminin (JRS 2015 : 11).

De nouveaux programmes et postes se développent jusqu'en 2008, alors que le programme de relocalisation se met en branle. Au cours des sept années précédentes, *Caritas/Jesuit Refugee Service* s'emploie à multiplier les offres et programmes, centre de petites enfances (*Child play Play Centres*), programme d'invalidité, poste de conseillers, centres jeunesse (*Youth Friendly Centres*), mais la diminution des effectifs des réfugiés et les nouvelles problématiques créées par la relocalisation³¹ forcent l'organisme catholique à restructurer son offre de services. Le programme éducatif des camps évolue par ailleurs constamment en fonction des objectifs des réfugiés et des horizons envisagés par les différents acteurs internationaux impliqués dans la situation.

Bien que plusieurs réfugiés espèrent un éventuel retour au Bhoutan (Evans 2010b), des négociations ardues entre le Bhoutan et le Népal, compliquées par le parti-pris indien pour le Bhoutan (Hutt 2005), font du retour un idéal difficile, voire même impossible, à atteindre. La perception de l'impossibilité d'un retour au Bhoutan va en croissant. Elle se reflète sur le contenu du cursus enseigné dans les camps. Le programme, alors qu'il vise encore le rapatriement, offre un curriculum

hybride des curriculums bhoutanais et népalais. Le médium de l'instruction est l'anglais et plusieurs des manuels sont des copies produites par le programme lui-même, adaptant les manuels en usage au Népal et au Bhoutan (JRS 2015 : 32).

Dans la perspective d'un retour au Bhoutan, la géographie et l'histoire bhoutanaise ainsi que le

³⁰ Les niveaux 11 et 12 étant offert à l'extérieur des camps, le *Jesuit Refugee Service (JRS)* financera l'accès aux écoles privés d'environ 29 000 étudiants entre 1997 et 2011 (JRS 2015 : 26).

³¹ Je développerai ce thème plus amplement dans une section subséquente.

dzongkha sont enseignés, en plus du cursus népalais. L'impossibilité d'un retour au Bhoutan devenant de plus en plus manifeste aux yeux de *Caritas/JRS* (JRS 2015 : 3)³², l'enseignement du *dzongkha* est éliminé du cursus. L'option de relocalisation, mise en branle en 2008 à la suite des échecs des pourparlers entre le Népal et le Bhoutan, change encore davantage l'accent de l'enseignement. Des classes de *Spoken English* sont ajoutées dans l'espoir de faciliter l'intégration des réfugiés sur le marché du travail de leur futur pays-hôte³³, présumés anglophones. Ces ateliers, d'une durée de 4 mois, étaient offerts dans les sept camps.

Conditions de vie dans les camps

Le rapport dressé par UNHCR à l'aube de la relocalisation présente une situation sécuritaire tendue autour des camps. Les conflits politiques secouant le Népal et la diminution du support matériel dans les camps créent une atmosphère délétère. Un de mes informateurs jérômiens privilégiés confirme les propos avancés par UNHCR. Le 20 juin 2015, Rajesh me propose de rejoindre ses amis Sonam Tamang et Narad Rai alors que je l'accompagne dans sa pratique de conduite (voir le chapitre 1 - Problématique et cadre conceptuel). Dans la discussion sur le Népal qui s'en suit, les garçons m'offrent cette bribe de leur expérience des camps pendant la guerre civile. Sonam me confie qu'après le mort du roi, « la police entrait dans les camps et frappait et volait les gens. Les soldats stationnés autour des camps aussi. Ils entraient et violaient des filles et frappaient des hommes ». Une fois, après qu'un homme se soit battu avec la police, Rajesh est lui-même frappé par la police, « Le policier attaquait n'importe qui alors que mes amis se

³² L'espoir ne sera toutefois pas abandonné par l'ensemble des réfugiés. Ainsi, le père d'un de mes guides s'est présenté à moi en tant que membre du *National Reconciliation Committee – Bhutan (NRC-B)*, groupe militant contre vents et marées pour le rapatriement. Le comité serait composé de 11 personnes et représenterait environ 300 réfugiés vivant dans les deux camps encore ouverts lors de mon passage. Dans un gros cartable, l'homme conservait les lettres envoyées à l'ONU, à la monarchie bhoutanaise, des slogans (« Nous sommes Bhoutanais ») ainsi que des documents de l'ONU favorables aux droits des réfugiés et au rapatriement. Il avait également en sa possession un formulaire proposant l'auto-rapatriement.

³³ Le programme *BREP* se fait une grande fierté de la facilité relative avec laquelle ses bénéficiaires s'intègrent au marché du travail des réfugiés dans leur pays de relocalisation. Il est possible d'y lire que « La nouvelle la plus heureuse est que la plupart de nos étudiants sont reçus au même niveau de scolarisation que celui atteint au départ des écoles des camps » (JRS 2015 : 12). De toute évidence, les pays de relocalisations envisagés par le *BREP* étaient des pays anglophones. Que certains d'entre eux comptent des régions parlant une autre langue, comme le Canada, n'était pas une éventualité. À la grande surprise de mes informateurs. J'aborde plus amplement le sujet dans le chapitre suivant.

sauvaient ». Rajesh reste sur place et il se fait également agresser. Les policiers appliquent un couvre-feu, en frappant aussi les gens qui restent dehors trop tard le soir.

Paradoxalement, le rapport des UNHCR est assez optimiste quant aux conditions de vie des réfugiés dans les camps, présentées comme étant supérieures au niveau de vie moyen des Népalais locaux (UNHCR 2006 : 4). Ce genre d'opinion est par ailleurs largement répandu localement. Lors d'une visite d'un village du district de Jhapa en compagnie du curé de la paroisse, le Père Bajun - un Santal natif de ce district - m'offre un diagnostic qui fait écho à l'opinion locale. Nous visitons alors les maisons des familles catholiques, des huttes de bambous couvertes de boue. À l'intérieur des huttes, il faisait sombre, mais de nombreuses affichettes de Jésus et de la Vierge étaient tout de même visibles dans chacune des pièces principales. L'ensemble me rappelait vaguement les huttes des réfugiés. Quand j'ai souligné la ressemblance des huttes villageoises avec celles des camps, le Père Bajun m'a répondu avec un léger agacement dans la voix qu'en raison de toute l'aide qu'ils recevaient, la vie des gens dans les camps était bien meilleure que celle du village.



Figure 3 : Hutte de village (catholique)



Figure 4 : Hutte de camps (Beldangi)

Si les conditions matérielles des réfugiés peuvent apparaître plus favorables que celles prévalant chez les locaux, il n'en va pas de même pour leur santé mentale : le taux de suicide des réfugiés est quatre fois plus élevé que celui de la population locale (Evans 2010a). L'alcoolisme et la violence domestique sont également plus prévalant dans les camps que dans le reste de la région alentour (Gautam 2013 ; Evans and Mayer 2012 ; Evans 2010a). La mise en marche du programme de relocalisation n'améliore pas la situation. L'une des religieuses responsables du bureau de *Caritas Nepal* à Damak qui enseigne quotidiennement aux réfugiés constate ainsi un changement certain dans les attitudes et mœurs de ses étudiants depuis le début des relocalisations. « En regardant les Bhoutanais », dit-elle, « on ne pense pas avoir affaire à des réfugiés ». Elle note la multitude de gadgets électroniques en leur possession, en expliquant que les réfugiés « n'ont aucuns frais médicaux à payer. Alors l'argent qu'ils reçoivent, ils la

dépensent pour s'acheter des choses luxueuses »³⁴. Alors que le programme de scolarisation fonctionne à merveille à ses débuts, la sœur trouve que depuis les relocalisations, l'attention des étudiants n'est plus là : « ils pensent davantage à faire de l'argent et ne sont plus motivés par l'école ».

La sœur applique le même constat à la qualité de l'enseignement prodigué. Les relocalisations ont entraîné un exode des cerveaux, le processus ayant été accepté plus rapidement par les professeurs qualifiés. Elle observe également que depuis le début du processus de relocalisation, les gens demeurant dans les camps reçoivent de l'argent de leurs familles outre-mer, argent par la suite dépensé en substances licites et illicites. Les publications du *JRS/Caritas* rapportent la même chose :

Une minorité de réfugiés demeurant dans les camps, l'atmosphère est devenue plus volatile. L'argent envoyé par les réfugiés relocalisés est parfois mal utilisé dans l'achat de cigarette, d'alcool, de drogues et d'autres substances nocives (*JRS 2015* : 39).

Un des secrétaires des camps, Bikram Baraili, un réfugié chargé de l'administration directe de la vie dans les camps, résume la situation de la sorte : « Moins de monde, plus de problèmes ».

Nisha Nepal, jeune femme âgée de 19 ans, est la guide que m'assigne *Caritas*. Nisha siège sur le comité de direction du *Youth Friendly Center* (YFC)³⁵. Elle fait ses études en Inde, dans une école catholique (6e à 12e année), sans toutefois adopter les convictions religieuses de l'institution. Elle constate que si les gens ont plus d'espace dans les camps aujourd'hui compte tenu de la moindre densité de la population, le sentiment de sécurité est moindre. Les problèmes d'abus de substance ont augmenté, me dit-elle. Mes informateurs jérômiens m'avaient d'ailleurs avisé de ne pas dormir dans les camps, compte tenu du climat pouvant y régner. Il semble que

³⁴ Il est intéressant de contraster les propos de la religieuse avec l'argument de Rahul Chandrashekar Oka (2014) voulant que la consommation de produits de luxe et de confort, plutôt que de trahir de l'hédonisme ou de la superficialité, ne sont que des efforts destinés à recréer un semblant de normalité dans l'existence des réfugiés.

³⁵ Fondé en 2006, les *Youth Friendly Centers* visaient à donner aux « jeunes personnes leur propre espace, pour développer leur potentiel et atténuer l'ennui et la frustration associée à la vie de camp » (*JRS 2015* : 45). Le programme permettait aux jeunes de développer leur leadership et d'apprendre ou de pratiquer le « journalisme, la prise de parole publique, le théâtre de rue, des habilités de la vie quotidienne, l'éducation par les pairs, la musique et l'entraînement dans les sports » (*JRS 2015* : 45).

leurs avertissements aient peut-être été exagérés. Si Banki et Philips (2014) ont produit un rapport décrivant un camp morose, leur description ne semble pas refléter adéquatement l'atmosphère dépeinte par Stian Bjørlykke Solberg (2014) et que j'ai moi-même pu observer. La relocalisation occupe bel et bien les esprits, mais le climat qui en résulte s'apparente davantage à de la fièvre qu'à du marasme.

La thèse de Solberg offre un point de vue intéressant sur la vie quotidienne dans les camps, qui contredit quelque peu les mises en garde de mes informateurs ainsi que les rapports mentionnés précédemment. La description que fait Solberg de l'achat de lait, des négociations du rationnement et de la collecte de noix de bétel donne une idée d'un ordinaire que je n'aurai pu expérimenter qu'à travers les descriptions de ma guide Nisha et de trois jeunes hommes, Pema, Karna et Sukman, qui m'ont introduit dans Beldangi. Arjun, aujourd'hui relocalisé à Saint-Jérôme, est leur ami et c'est lui qui nous a mis en contact. Ces jeunes hommes pratiquent régulièrement ce que Solberg nomme du vagabondage (traduction littérale de *roaming* ; une meilleure interprétation du mot népalais *ghumnu* serait toutefois de parler de promenades). Ils s'y sont prêtés de bonne foi en ma compagnie, malgré la chaleur qui les aurait autrement gardés à la relative fraîcheur de l'ombre fournie par les huttes.

Entre deux visites d'écoles, Nisha décrit une journée typique dans le camp. Les rations d'eau étant distribuées tôt le matin et le soir, elle se lève de bonne heure pour aller s'approvisionner. La ration matinale sert à préparer le repas, celle du soir pour les autres besoins. Une fois l'eau rapportée, il lui faut aller chercher du lait au bazar pour le *milk tea*. Ensuite, vers 9h, c'est le lunch – *dal bhat* (repas national népalais composé d'un cari de lentilles sur lit de riz). Une fois son repas terminé, Nisha se dirige vers le YFC. Selon les jours, elle peut alors soit préparer les activités à venir, soit passer du temps avec ses amis et collègues, ou encore préparer les réunions avec le *Camp Management Committee* (CMC). Puis, vers 14h, elle rentre et prépare les légumes pour le souper. Après avoir mangé, la famille se couche vers 20h. Si sa mère s'endort à ce moment, Nisha en profite pour faire de la lecture, souvent des romans anglophones.

Encadrement chrétien, émergence de nouvelles agentivité et subjectivité

ONGs chrétiennes et formation du sujet

Les catholiques encadrent une grande partie de la vie des camps, notamment par l'entremise du *Jesuit Refugee Service* (JRS) et de *Caritas Nepal*. JRS administrait *Caritas Nepal* à l'invitation de l'organisme, jusqu'à ce que les Jésuites se désengagent de cette responsabilité en décembre 2015. La majorité des religieux travaillant chez Caritas sont d'origine indienne, mais quelques missionnaires proviennent de la Roumanie, du Canada et de l'Angleterre. Selon l'une des sœurs oeuvrant chez *Caritas Nepal*, le personnel de l'organisation est également composé d'expatriés (principalement indiens), de Népalais et de réfugiés bhoutanais. Bien que plusieurs intervenants soient également des religieux, à l'instar du curé de la paroisse voisine qui donne régulièrement des formations aux enseignants dans les bureaux de *Caritas*, il leur a été interdit d'aborder toutes choses religieuses.

Bien que l'interdiction d'évangélisation soit respectée dans ses grandes lignes, certains membres du personnel ne s'empêchent pas pour autant de faire passer leur message religieux. Par exemple, cette missionnaire de passage qui donne le 28 juin 2016 un atelier de « Science morale » dans un local adjacent à mon bureau, gracieusement fourni par *Caritas Nepal*. Quand je m'informe auprès d'elle de l'objet de ce cours, elle me répond que ce type de matière est une sorte de catéchisme pour les non-chrétiens. Elle ne se prive toutefois pas de faire chanter à ses étudiants des chansons inspirées du répertoire catholique. Des paroles comme « Je mets ma confiance en toi, Seigneur » sont incorporées dans les chansons qu'elle dirige durant ces ateliers. D'autres paroles telles que « Je me tourne vers toi/ pour te suivre/ mon Seigneur/ je te suis Ô mon Dieu/ dans l'obéissance/ je te suis Ô mon Dieu » s'accompagnent d'histoires à propos de Jean Baptiste. Il est possible de l'entendre prêcher que « Nous avons besoin de quelque chose de plus fort, nous avons besoin de Dieu ».

L'interdiction d'évangélisation n'empêche pas davantage les sœurs et les religieux de tenter de changer les perspectives locales concernant les rapports de caste. Durant une des entrevues conduites auprès de réfugiés convertis au christianisme, l'un d'eux me rapporte que, comparés au Bhoutan, les rapports de caste s'étaient assouplis dans les camps. Une rencontre informelle avec un autre réfugié travaillant chez Caritas, Biraj Magar, confirme non seulement l'assouplissement

de la hiérarchisation de caste, mais aussi le rôle des catholiques dans ce changement. Le 15 juin 2016, Sr. Jesme me sert gracieusement d'interprète durant l'entrevue conduite avec Biraj. Elle est alors très curieuse de mes questions concernant la conversion. Elle profite de l'entrevue pour approfondir mes questions de ses propres interrogations. Ayant émis une hypothèse la veille lors d'une conversation informelle, elle cherche confirmation auprès de Biraj : « Est-ce que le respect du système de caste a changé depuis l'arrivée dans les camps ? » Selon Biraj, qui enseigne le népali dans les camps, le système était beaucoup plus rigide au Bhoutan. Aujourd'hui, dans les camps, il considère qu'il s'est beaucoup affaibli. Sr Jesme poursuit en demandant à Biraj s'il considère que c'est le résultat des programmes de sensibilisation menés par *Caritas* ou si cet affaiblissement est le fruit de l'expérience commune des réfugiés. Biraj répond que les deux raisons sont en cause : au début dans les camps, le système était aussi très sévère, mais progressivement, il s'est affaibli.

Caritas n'est pas la seule organisation religieuse à opérer dans les camps ni la seule à tenter de changer les perspectives des uns et des autres. Le *Bhutanese Refugees Children Forum* (BRCF) – un regroupement fondé par la *Lutheran World Federation*, un partenaire d'UNHCR³⁶ - tente également d'inculquer de nouvelles façons d'être aux réfugiés³⁷ (Evans 2010b : 316). Malgré ces efforts, les Népalobhoutanais semblent perpétuer quelques-uns de leurs us et coutumes, qui ont autrement fait l'objet de tentatives d'intervention. Ainsi, les mariages continuent à se faire relativement jeunes (entre 6 et 18 ans) et sont demeurés virilocaux. Bien qu'elles soient illégales au Népal, les unions sont parfois polygames. Des changements sont néanmoins constatés. Symbole d'un assouplissement du système de castes, les mariages intercastes apparaissent par exemple comme un phénomène récent (Evans and Mayer 2012).

Les différentes ONG œuvrant au sein des camps ou encadrant la vie quotidienne modifient donc progressivement l'agentivité des réfugiés. Le sociologue Anthony Giddens (1984) définit l'agentivité comme étant la capacité des acteurs d'effectuer une action, un geste, de « faire quelque chose » dans le monde, une forme de résistance face aux normes dominantes. La

³⁶ UNCHR : <http://www.unhcr.org/4e08a2146.html>, consulté 2-12-2014.

³⁷ La catégorie sociale « d'enfant » aura notamment fait l'objet de telles tentatives de réforme. La nouvelle conception d'« enfance » proposée impliquait par exemple une absence d'implication en politique, le fait de ne pas travailler et finalement, de ne pas se marier avant l'âge de 18 ans (Evans 2010b : 316).

supervision de la vie des camps, l'enseignement, le *YFC*, les équipes de surveillance, tous les programmes sont dirigés par les réfugiés, sous l'égide des organismes internationaux qui fournissent les cadres à suivre. Karna, l'un des garçons m'ayant accueilli dans Beldangi, me confie que « Nous devons construire notre société ». La directrice de terrain conclut sa présentation des camps en affirmant que

Les réfugiés se sont responsabilisés sur le terrain avec un grand sens de l'engagement et dans un esprit de reddition de compte. Ils ont tout fait, de A à Z, dans les camps, au nom de *Caritas/JRS*. C'est comme s'ils étaient eux-mêmes les propriétaires du programme (JRS 2015 : 23).

Les camps n'apparaissent donc pas seulement comme des « non-lieux » pour des réfugiés en attente d'un ailleurs, mais également comme une entreprise de formation du sujet. Les impératifs d'intégration à cette localité ne sont plus les seules injonctions des brahmanes. Ils sont également donnés par différents ONG, acteurs qui, par leurs interventions, tentent de modeler un nouveau sujet. Celui-ci se présente comme un agent qu'on espère imbu d'égalitarisme, et pleinement investi dans la direction de sa destinée.

Christianisme et relations de castes : hégémonie brahmanique déclinante

La relation entre l'appartenance de caste et la religion chrétienne est ambivalente. Perçue dans la littérature comme le fait majoritairement des soi-disant basses castes - ce que tendent à confirmer mes propres observations dans les Laurentides (voir chapitre 4) - il est difficile de distinguer ce qui, entre l'appartenance de caste et l'appartenance religieuse, influe le plus sur la socialité des chrétiens en contexte hindou. Mon séjour à Jhapa ne m'aura pas permis de déterminer avec certitude quel est le facteur principal. Il aura toutefois permis de solidifier une impression d'intersectionnalité : christianisme et caste constituent des facteurs de discrimination qui se renforcent l'un l'autre. Ces discriminations évoluent toutefois, et si mes informateurs jérômiens chrétiens affirment en avoir été victimes durant leur passage dans les camps, il m'a été rapporté que ces expériences ne seraient plus aussi significatives qu'auparavant. Les raisons avancées pour un tel changement varient.

La discrimination de caste se vit au quotidien. En ce sens, mon trop bref séjour ne m'a pas permis d'observer ce type d'interactions. J'en ai toutefois collecté les souvenirs, les descriptions

et les transformations. Lorsque sr. Jesme et ses consœurs sont arrivées à Jhapa il y a une quinzaine d'années, elles ont constaté que les distinctions de caste étaient bel et bien à l'œuvre dans les camps. Les basses castes devaient alors prendre leur eau à la suite des hautes castes, et seulement après que ces derniers aient terminé de laver leur vaisselle. Si les enfants de castes différentes pouvaient s'asseoir en classe les uns à côté des autres sans problème, tout changeait une fois les cours terminés. Les jeunes de castes considérées comme basses se voyaient alors refuser l'entrée des maisons de leurs amis appartenant aux castes considérées comme hautes par les parents de ces derniers.

Interrogé sur les relations de castes en lien avec la religion, le secrétaire de camps et pasteur Bikram Baraili soutient que ces discriminations sont chose du passé. Il affirme alors que ce type de situation remonte à quinze ou vingt ans. Il concède par contre qu'à ce moment-là, le christianisme était effectivement vu comme une religion de basses castes, associant de fait appartenance religieuse et statut de caste. Biraj Magar, le professeur de népalais, fait toutefois la démonstration que religion et caste continuent à s'influencer mutuellement. Lors d'une rencontre informelle le 15 juin 2016, encore une fois traduite par sr. Jesme, je lui demande : « Si un brahmane devient chrétien, change-t-il de caste ? » Biraj me fait alors des signes qui montent et des signes qui descendent avec ses mains. Sr. Jesme me traduit qu'un tel brahmane n'est plus une haute caste, mais qu'il n'est pas une basse caste non plus. Il se trouve désormais quelque part dans le milieu. Ainsi, lorsqu'une haute caste se convertit, le christianisme vient teinter sa pureté rituelle, mais elle ne le relèguerait toutefois pas au bas de la hiérarchie.

Le secrétaire de camp et pasteur Bikram maintient toutefois que de telles pratiques n'ont plus cours aujourd'hui. À l'intérieur des églises, les *Bahun*s convertis ne refusent pas l'eau d'un chrétien de basse caste, parce qu'au sein du christianisme, « Il n'y a pas de caste ou de race ». Ces changements, le secrétaire se les explique par les bonnes œuvres accomplies par les chrétiens dans les camps, notamment par l'intermédiaire d'associations telles que la *Beldangi Christian Society*³⁸. Selon lui, l'évangélisation participe à changer les attitudes. Sr. Mary, la directrice de terrain de Caritas met toutefois en garde contre le portrait un peu trop positif dressé par Bikram : sa fonction de secrétaire le contraint plus ou moins à me donner une image positive

³⁸ La *Beldangi Christian Society* fera l'objet d'une description dans une section ultérieure.

du camp.

D'après les Srs. Jesme et Mary, les réponses aux questions concernant les relations de castes et les discriminations dépendent éminemment de la position des gens interrogés, les hautes castes (et les gens en autorité) affirmant d'un côté qu'il n'y a pas de problème, alors que les basses castes risquent au contraire d'en dénoncer. Les sœurs soulignent également un point significatif pour comprendre l'évolution des rapports de castes/interreligieux. Un soir de thé, Jesme et Mary me confient que la majorité des hautes castes ont rapidement quitté les camps lorsque les relocalisations ont commencé. L'abondance des conversions ayant eu lieu depuis, et les assouplissements observés dans les relations de castes s'expliqueraient en partie par le fait que les chrétiens et les basses castes ont moins de stigmates à souffrir lors de leur conversion si les tenants de l'orthopraxie ne sont plus là pour les imposer.

Socialité chrétienne et espace politique

Si l'appartenance de caste est un motif d'exclusion des temples hindous, la conversion permet aux nouveaux chrétiens la fréquentation de nombreuses églises, peu importe leur appartenance de caste, en principe. Elle leur offre également une nouvelle plateforme politique. Fondée en 2009 par le regroupement de 47 pasteurs provenant d'autant d'églises issus des camps Beldangi 1, 2 et 3, la *Beldangi Christian Society*³⁹ est l'une de ces nouvelles plateformes. D'après Bikram, la fondation de la société fait suite à l'inspiration divine d'un pasteur d'une église locale de réfugiés. L'idée est alors d'unir les différentes congrégations comme Dieu est uni dans sa trinité. Avant la création de la société, les nombreuses églises du camp ne se rencontraient pas et, aux dires de Bikram, elles ne se connaissaient pas davantage. Si les chrétiens se réunissaient pour les funérailles, il n'y avait autrement pas de communication entre eux. Aujourd'hui, la *Beldangi Christian Society* regroupe 24 églises évangéliques.

³⁹ De telles *Societies* semblent populaires auprès des chrétiens. À Damak, à 2 minutes à pieds du presbytère qui m'a hébergé, il est possible de visiter les bureaux de la *Damak Christian Society*, qui regroupaient en 2004 9 églises pentecôtistes. Source : http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/2004/04/20/eastern-parishes-welcome-new-catholics-who-have-proven-their-readiness&post_id=24083



Figure 5 : Église de camps (Beldangi)

La société organise une école biblique (*Bible School*), une conférence pour femmes (*Women Leadership Conference*) et une conférence pour les leaders des églises (*Advanced Leadership Conference*) par année. Aucune doctrine chrétienne n'est exclue de la société, bien que si d'aventure des catholiques désiraient adhérer, ceux-ci seraient rapidement interpellés pour défendre leurs positions. Bikram précise en expliquant que la Bible ne fait pas la promotion des pratiques catholiques. Autrement, tous les membres de la société croient à l'action de l'Esprit saint, à la guérison, à la libération des esprits, et à la glossolalie. En ce sens, le christianisme qui prévaut au sein de la société est similaire à celui répandu dans l'ensemble du Népal :

Dans la mesure où la grande majorité des églises népalaises pratiquent la guérison et l'exorcisme, et qu'elles ont un style d'adoration émotionnel, la plupart des églises au Népal pourraient être classifiées comme soit charismatiques soit pentecôtistes, plutôt que fondamentalistes (Gibson 2017 : 103).



Figure 6 : Service hebdomadaire (Beldangi)

Les premiers samedis du mois, à compter de 9h, les pasteurs membres de la société tiennent un service de l'unité où ils discutent et organisent leurs activités. La société est dirigée par un président, élu annuellement par un vote majoritaire des pasteurs membres. Le président doit voir à la planification des activités – collecte de sang, don de poubelles, dons de lampes solaires, implication auprès de l'*Association of Medical Doctors of Asia* (AMDA). Ces différentes activités caritatives organisées par la *Beldangi Christian Society* ont, aux dires de Bikram, contribué partiellement au changement de la perception que les réfugiés ont des chrétiens.

Si la société semble avoir harmonisé certaines interactions entre chrétiens, force est de constater qu'avec la création de cette association, un nouvel espace politique est également apparu. Et ce, avec tout le potentiel de conflits et de tensions qu'un tel espace implique. Un réfugié travaillant chez *Caritas* affirme ainsi qu'avant sa conversion, il assumait que les chrétiens étaient un nouveau parti politique. L'évolution de la *Beldangi Christian Society* lui donne partiellement raison. En 2011, l'unité chrétienne connaît un schisme. Un des pasteurs membres refuse les

résultats de l'élection présidentielle. Il quitte et fonde, avec dix-huit autres églises, la *Beldangi Christian Fellowship*. Vingt-six autres églises poursuivent toutefois leur association au sein de la *Beldangi Christian Society*. D'autres églises décident alors de rester indépendantes, bien que certaines d'entre elles soient aujourd'hui en train de se réunir au sein d'une nouvelle association.

Relations interreligieuses : un revirement des stigmates ?

Les chrétiens ont subi leur part de discrimination, que ce soit en raison de leur appartenance religieuse ou de caste. Or, il apparaît aujourd'hui que les rôles ont quelque peu changé. Selon les non-chrétiens rencontrés dans les camps, l'attitude des chrétiens évangéliques envers les autres religions s'avère être une source de discorde entre les différents groupes religieux.

Nisha, ma guide éduquée chez les catholiques, mais toujours hindoue, constate que la présence accrue des chrétiens « change les relations sociales » dans les camps. Une certaine intransigeance de la part des chrétiens est pointée du doigt :

Ces gens, ils ne sont pas nés chrétiens, ils sont des convertis. Ils viennent donc vers nous et ils disent 'votre religion est comme ci et comme ça'. L'hindouisme a ses défauts. Le bouddhisme a ses défauts. Mais ils ne voient pas les défauts dans le christianisme (Notes de terrain, 28 juin 2016).

Nisha se sent agressée par ces jugements unilatéraux. Si elle m'a initialement confié avoir des amis chrétiens, elle conclut en disant qu'ils ne sont pas si nombreux : « lorsque les gens se convertissent, ils passent davantage de temps à l'église, ils ont moins de temps à passer avec nous ». Et quand ils restent auprès des non-chrétiens, « ils se mettent à critiquer tout ce que nous faisons ».

Initialement soupçonnés pour leur adhésion à une religion qualifiée d'étrangère⁴⁰, les chrétiens évangéliques renversent les rôles et critiquent à leur tour allègrement les pratiques religieuses des autres. Ce faisant, les stigmates associés au christianisme sont renvoyés à leurs expéditeurs. D'après l'ethnogéographe Blandine Ripert (1997), la conversion au Népal perturbe les chaînes de solidarité villageoise, notamment en changeant les pratiques de commensalité. Le professeur de

⁴⁰ Voir le chapitre 4.

népalais Biraj Magar confirme cette observation universitaire, mais il en renverse la causalité. Alors que la littérature fait de l'impureté rituelle des chrétiens le motif de leur exclusion par les hindous, Biraj explique que si la conversion perturbe effectivement la commensalité, c'est parce que les chrétiens refusent de manger avec les hindous dans leurs rassemblements rituels. Si le converti peut manger la nourriture quotidienne des membres de sa famille non convertis, il ne participe plus aux mêmes rituels et ce faisant, ne peut plus participer aux *pujas*. Et il ne mange donc plus ce qu'on y offre.

Les chrétiens n'acceptent plus inconditionnellement ce qui leur est offert. Aujourd'hui, ceux-ci semblent retourner la discrimination vécue par le passé. Deux convertis interviewés chez *Caritas* confirment refuser de manger la nourriture offerte aux dieux. La chaîne de commensalité est non seulement perturbée, elle est remise en question. Les amis hindous de Suraj, l'un des chrétiens rencontrés chez *Caritas*, s'offusquent par ailleurs grandement de ce refus. Suraj se fait dire : « Nous, si tu nous donnes de la nourriture, nous allons la prendre. Mais toi, tu ne prends jamais de nous » (Notes de terrain, 16 juin 2016). L'un de mes guides initiaux, bouddhiste, a l'impression que les chrétiens font aujourd'hui la même chose que les *Bahun*s d'autrefois. D'après lui, les chrétiens pensent également en termes de « haut » et de « bas », et « ils se pensent meilleurs que les autres ».

Évolution d'une localité : des interactions en transformation

Au Bhoutan comme au Népal, la religion constitue un locus d'intervention pour les impératifs d'intégration de majoritaires bouddhistes comme pour les hindous. Chacune de ces tentatives ont donné lieu à différentes transformations, mais rarement avec les résultats escomptés par les majoritaires. Au Bhoutan, alors que la religion est amalgamée à l'ethnicité, elle devient un motif d'exclusion radicale. Après différentes tentatives de suppression de leur altérité, les majoritaires ont coupé court à toute velléité d'intégration et expulsé les porteurs de différence. Au Népal, la hiérarchisation sociale imposée par l'hindouisme majoritaire s'est vue contestée par l'idéologie égalitaire portée par les ONGs encadrant la vie des camps. Cette idéologie, encouragée par un christianisme évangélique, portée autant par les missionnaires que par certains réfugiés, introduit une nouvelle subjectivité, où le sujet est sommé de devenir un agent responsable de sa destinée. Les conditions du vivre-ensemble des camps s'en sont trouvées passablement remaniées.

Les liens entre les relations de castes et le christianisme, et les discriminations attachées à une ou l'autre de ces appartenances s'entrecroisent. Ces relations évoluent toutefois dans le temps, à la faveur des changements survenus au sein des camps. Le partage d'expériences de vie difficiles et les campagnes d'éducation menées par *Caritas* ont d'abord joué le rôle de capital social transitoire (*bridging social capital*), tissant des liens entre différents exogroupes (Putnam 2007 : 143), et assouplit de la sorte les relations de castes. Toutefois, le départ précoce des hautes castes, gardiens de l'orthopraxie hindoue, permet à différents narratifs d'émerger et de faire contrepoids à l'hégémonie brahmanique. Finalement, l'action publique et bénévole des chrétiens eux-mêmes participe aux changements de perceptions négatives. Ce changement de dispositions change la dynamique des interactions, et renverse les rôles. Les chrétiens dans les camps prennent alors plus de place dans l'organisation sociale de la localité et semblent même reproduire, dans leurs propres intérêts, une hiérarchisation qui les place désormais en haut du palier.

Dans le processus observé dans les camps, la religion apparaît comme un facteur clé dans l'évolution des rapports sociaux entretenus par les réfugiés népalo-bhoutanais avec cette nouvelle localité népalaise. Si les relations de castes semblent avoir perdu de leur poids dans les relations sociales, les relations interreligieuses demeurent délicates, ceci pour des raisons qui ne sont toutefois plus uniquement du ressort de l'orthopraxie hindoue. Une orthopraxie chrétienne, fruit d'une réflexion sur la dignité et la hiérarchie sociale, commence à émerger et à influencer les interactions qui se tissent dans les camps. Dans le chapitre qui suit, je ferai voir les impératifs d'intégration d'une des localités vers lesquelles ont été relocalisés les Népalo-bhoutanais, Saint-Jérôme, en région du Québec. Les enjeux du pluralisme qui s'y jouent pourront alors prendre des allures familières, ceux-ci se déroulant dans une société localement majoritaire, mais qui se perçoit encore comme minoritaire dans un ensemble géographique plus large. Je montrerai les rapports ambigus entretenus par cette majorité avec la diversité en général et la diversité religieuse en particulier. Une fois ces bases posées, je chercherai à montrer comment la religion de mes informateurs Népalo-bhoutanais, une forme de christianisme évangélique, leur permet un ancrage local, alors qu'ils s'approprient et subvertissent les impératifs d'intégration locaux.

Chapitre 3

De Jhapa à Saint-Jérôme : relocalisation canadienne

Introduction

Lorsque le processus de relocalisation débute en 2007, le Canada compte parmi les pays offrant d'accueillir des réfugiés Népallo-bhoutanais. Plusieurs de mes informateurs se sont dirigés vers le Canada en fonction de sa réputation de pays paisible. Malgré un cours d'orientation offert dans les camps destiné à familiariser les Népallo-bhoutanais avec leur futur pays-hôte, aucun de mes informateurs ne se doutait qu'il arriverait dans la seule province officiellement unilingue francophone du Canada. Même ceux qui sont arrivés plus tardivement, et qui avaient pourtant de la famille déjà présente à Saint-Jérôme, n'ont pas été informés. Rajesh, arrivé en 2011, confirme : « Quand je suis arrivé, je ne savais même pas dire bonjour ».

Homogénéité mythologique

Malgré la diversité historique du territoire québécois (Létourneau 2000), le Québec pense ses régions comme des entités homogènes culturellement (Fall et Larochelle 1997 : 245). À la différence de Montréal ou du Canada, le caractère francophone des régions n'est que peu ou pas contesté (Meintel 1991). L'association entre langue, culture et religion catholique - même si cette dernière n'est plus qu'identitaire (Lemieux 1990) – ayant défini le caractère ethnique des Canadiens-français (Lefebvre 2008) participe encore de cet « imaginaire régional monolithique » (Vatz-Laaroussi 2005 : 14). Elle s'ancre dans une mythistoire tenace. Létourneau a démontré comment le Québec tend à projeter « une ombre désespérante sur l'avenir » (2000 : 280), ancrée dans « le souvenir d'un passé éprouvant, parfois navrant » qui médiatise le rapport au monde et à eux-mêmes des francophones (idem : 279).

La « mythistoire de Losers », présentée par certaines élites nationalistes, qui définissent les trajectoires et spécificités du groupe majoritaire à l'aide d'un stock d'histoires « où ils apparaissent invariablement comme des perdants », et qui veille à former une « conscience

historique» et à «nourrir un patriotisme de la résistance chez ceux qui y trouvent refuge identitaire» (Létourneau 2006 : 159) est vivace et continue à se transmettre (Létourneau 2006). Mossière (2018) et Meunier (2016) ont démontré par ailleurs qu'à « la prégnance d'une tradition de mise en scène de Soi qui, depuis Garneau jusqu'à Bouchard, a fait de la survivance ou de 'l'empêchement d'être' » un thème central (idem : 159) s'ajoute une ambivalence certaine envers le catholicisme, pour ne pas dire la religion en général, qui se traduit notamment par une méfiance envers son association passée avec le pouvoir.

La notion de « survivance » est donc ancrée dans un certain imaginaire collectif (Létourneau 2006). Dans un contexte nord-américain majoritairement anglophone, ceci a permis l'émergence d'une notion de « majorité fragile » (Mc Andrew 2010), devant justifier différents impératifs d'intégration et de restrictions posées à l'immigration, sous peine de « disparaître » (Houle 2019). Cette posture n'est pas hégémonique, mais son existence laisse voir comment la migration peut se concevoir comme une menace culturelle, et un problème d'absorption pour en venir à représenter un risque pour la cohésion sociale (Schlesinger 1992), pour une majorité se qualifiant de « fragile ». Fragilité par ailleurs très relative. Selon la sociologue Elke Winter (2011), la persistance de l'idée d'une « majorité » à laquelle devraient se greffer toutes minorités, peu importe que l'on soit en système associatif (*gesellschaft*) ou communautaire (*gemeinschaft*), est le produit d'une *gesellschaft* reposant elle-même sur des fondements de *gemeinschaft*. Et de fait, le groupe majoritaire définit les modalités d'adhésion à la *polis* selon leurs propres valeurs qui, pour tout aussi universelles qu'elles puissent paraître, n'en sont pas moins « ancrées historiquement et géographiquement » tout en opérant « comme des marqueurs d'identité pour un peuple ethnoculturellement défini » (Antonsich 2014 : 19). Si certains Québécois d'origine canadienne-française se pensent comme une minorité au sein du continent nord-américain, les francophones sont néanmoins majoritaires dans la province. Ils y constituent « une élite culturelle dominante (c'est l'une des figures de la culture majoritaire) qui contrôle les grandes institutions » (Bouchard 2011a : 26) et ils continuent à imposer le programme normatif d'intégration et les conditions du vivre-ensemble. Programme qui semble alterner entre exotisme et recherche de similarité, comme

en témoigne la recherche de la « convergence culturelle » de la Politique québécoise du développement culturel⁴¹.

Dans ce chapitre, je présenterai d'abord rapidement le processus de relocalisation auquel ont été soumis les Népalobhoutanais. Je présenterai par la suite la politique de régionalisation de l'immigration et montrerai comment cette politique témoigne de l'ambivalence du Québec face à la diversité ethnique et religieuse. Considérée comme une richesse, à la fois démographique, culturelle et économique, son acceptation est toutefois conditionnelle à une certaine invisibilité. Cette discussion me servira de prélude à la présentation de Saint-Jérôme en tant que localité en profonde résonance avec la mythistoire énoncée précédemment. Par la suite, j'examinerai le rôle de l'organisme assurant l'accueil des immigrants dans la région des Laurentides. Cet organisme, né d'une réelle préoccupation pour le sort des marginalisés et des plus démunis, est un important relais entre la société-hôte et les nouveaux arrivants.

Si l'aide qu'il procure aux immigrants dans leur installation et leur acclimatation est indéniable, cet organisme demeure un important agent normatif d'intégration et d'essentialisation des nouveaux arrivants. Son rôle en tant qu'agent de transmission des impératifs d'intégration de la localité est majeur. Par sa position privilégiée auprès des immigrants, il devient un important relais des « valeurs québécoises » que ceux-ci sont censés adopter pour « réussir leur intégration » locale. Je conclurai ce chapitre en démontrant les premières tensions émergeant de la rencontre entre cet agent d'intégration, les impératifs et les attentes imposées, et la perception que mes informateurs se font d'eux-mêmes en tant que sujets croyants (chrétiens) d'abord et avant tout. Finalement, il apparaîtra que, contre les attentes locales, la religion chrétienne offre un ancrage local essentiel à l'incorporation de mes informateurs Népalobhoutanais.

⁴¹ La convergence culturelle est « le fait que la culture québécoise de tradition française constitue la culture commune et le foyer de convergence des traditions culturelles des minorités ethniques présentes au Québec et, pour ce faire, qu'elle s'enrichisse d'apports provenant de ces traditions » (Rousseau 2014). L'idée rappelle la notion d'interculturalisme défendue par Bouchard qui, bien qu'il se méfie des « ethnicismes », propose de reconnaître des « éléments de préséance *ad hoc* » à la culture majoritaire – éléments devant entre autre consolider l'identité nationale et « atténuer chez certaines majorités une angoisse qui peut aisément se transformer en hostilité » (Bouchard 2011b).

Relocalisation : vers le Canada, par les régions du Québec

La chercheuse en *International Development Studies* Rosalind Evans rapporte que lorsque le programme de relocalisation débute en 2007, il fait l'objet de contentieux de la part du *Communist Party of Bhutan* (CPB). Celui-ci est fondé dans les camps en 2003 par des réfugiés inspirés par l'impact politique des maoïstes népalais. Les membres du CPB militent pour un retour au Bhoutan en livrant une guérilla là-bas. Les Népallo-bhoutanais désireux de se prémunir de la possibilité d'une relocalisation subissent des menaces et des violences de la part de ces communistes (Evans 2010b : 306). Ceci n'empêche pas la grande majorité des réfugiés d'entamer le processus. À la fermeture officielle du programme de relocalisation en 2018, UNCHR estimait avoir relocalisé 90% des réfugiés. Au sommet de la densité de peuplement des camps, ceux-ci comptent quelque 108 000 personnes (Kunze 2017). En 2018, 8 540 personnes étaient encore installées au Népal (Kunze 2018), dans deux camps encore ouverts (*Sanichare* et *Beldangi*). Une minorité d'entre eux espère toujours un retour vers le Bhoutan alors que le Népal ne s'est ouvert que tardivement à accueillir quelques-uns des réfugiés ne pouvant pas être relocalisés. La première mention publique de la possibilité que des Bhoutanais puissent demeurer au Népal après la fin du programme de relocalisation n'a été rapportée dans le *Kathmandu Post* qu'en 2016. Les portes du pays n'ont par ailleurs été qu'entrouvertes : le Népal se proposait de n'assimiler qu'un maximum de 2000 personnes (*The Kathmandu Post* 2016).

Les destinations offertes par le programme de relocalisation de l'UNHCR en 2007 comptaient 8 pays : Australie, Canada, Danemark, Pays-Bas, Nouvelle-Zélande, Norvège et États-Unis (Benson et coll. 2012). En septembre 2008, une première équipe de représentants du Canada s'est rendue à Damak, au Népal, afin de procéder aux premières entrevues de sélection auprès des réfugiés bhoutanais souhaitant être réinstallés. Les catégories de personnes choisies par le gouvernement du Canada, des femmes vulnérables, des victimes de violence et de torture, des réfugiés ayant des problèmes médicaux, comme des troubles de la parole ou une déficience auditive (Gouvernement du Canada 2016), semblent aller à l'encontre des tendances observées par certains auteurs. Ainsi, Hathaway postule que l'intérêt économique du Canada est encore à la base du droit canadien en ce qui a trait aux réfugiés (1988), alors que Walsh observe une néolibéralisation des mécanismes de sélection des immigrants, où la recherche de gains prime sur les préoccupations humanitaires dans l'accueil des immigrants (2011). Toujours est-il que

quelque 6500 réfugiés népalo-bhoutanais sont accueillis au Canada, malgré les défis et les problématiques qu'ils présentent⁴².

D'après la docteure en sciences des religions Béatrice Halsouet, dont les travaux de maîtrise et de doctorat concernent les réfugiés hindous de Saint-Jérôme, 2000 de ces réfugiés auraient été relocalisés au Québec en date de 2008 (2013 : 36). Le véritable solde migratoire est toutefois nettement moins élevé, puisqu'un nombre élevé de Népalo-bhoutanais ont opté pour une destination secondaire, choisissant de migrer vers une destination anglophone une fois installés au Québec (Garrity 2017 ; Porter 2015). Au terme du processus, ce sont 300 d'entre eux qui auront néanmoins été accueillis à Saint-Jérôme.

Saint-Jérôme, capitale des Laurentides : une vue d'ensemble

La localité à laquelle s'attarde ce chapitre est une municipalité régionale. Ayse Çaglar et Nina Glick Schiller présentent ce genre de villes comme des « points d'entrée utiles », qui possèdent leur propre régime de gouvernance, leur propre plan de développement économique et spatial ainsi que leurs propres pouvoirs. Ces variations font de chaque ville un territoire distinct qui s'inscrit néanmoins dans des systèmes globaux (2018 : 9-10), et dont les idiosyncrasies offrent un nouvel éclairage à l'étude de la diversité et de l'immigration.

Saint-Jérôme est une ancienne ville industrielle. L'arrivée du train dans cette région en 1876 annonce le début de cette industrialisation. Saint-Jérôme devient officiellement une ville en 1881. L'industrie du sciage y connaît un âge d'or durant toutes les années 1880. Cette décennie est aussi marquée par un boom manufacturier et industriel s'articulant autour de la compagnie de papier Rolland, dont les machines sont mises en opération en 1883. Bien équipée, dotée d'une bonne force hydraulique et d'une santé économique remarquable, Saint-Jérôme devient le centre d'affaires le plus important du Nord (comme on désignait alors la région) au courant de cette période (Laurin 1995 : 26, 253-254, 330, 368, 370). Cette localité gagne son statut de ville industrielle en 1920. Elle demeurera un centre urbain dynamique jusqu'au milieu du 20^e siècle.

⁴² Voir chapitre 1 à ce sujet.

C'est à partir de 1960 que le secteur manufacturier de la ville connaît des ratés qui entraînent un déclin progressif du prestige de la « Reine du Nord » (Laurin 195 : 380, 494). Le secteur manufacturier, en expansion jusqu'aux années 1930, se fait rapidement dominer par les PME. Les années 1940-1950 ne voient toutefois pas de renouvellement des infrastructures ou des acteurs économiques. Au cours de cette période, un syndicalisme catholique émerge et tente de combattre les maux sociaux accompagnant ordinairement l'industrialisation. Cette aventure est de courte durée. Né en 1938, le mouvement s'essouffle dès 1942 (Laurin 1995 : 646). Les industries présentes à Saint-Jérôme, soit la *Dominion Rubber*, la *Regent Knitting* et les Papiers Rolland, perdent de leur superbe durant les années 1960-1970. De ces trois grandes industries, sur lesquelles reposent les $\frac{3}{4}$ des emplois du secteur manufacturier, seul les Papiers Rolland perdurent passées les années 1970 (Laurin 1995 : 606, 611).

Malgré ces fermetures et un chômage de 18% durant la période de l'Expo '67, la ville survie. Le secteur tertiaire continue à soutenir la communauté, Saint-Jérôme étant « traditionnellement une ville de service » (Laurin 1995 : 610). Les conflits syndicaux reprennent de l'ampleur durant cette période, qui voit une nouvelle figure catholique prendre de l'importance. Le chanoine Grand'Maison s'implique au sein de l'Action populaire et participe à la reprise de la *Regent Knitting* par ses ouvriers. Ils fondent alors la société Tricofil et tentent l'expérience de l'autogestion. Malgré des efforts de réorganisation et un changement de logique d'exploitation marqué, l'usine ferme ses portes en 1980 (Laurin 1995 : 683-684).

Saint-Jérôme est la capitale régionale des Laurentides. Le terme région désigne au Québec une multitude de divisions : administratives, touristiques, électorales, la plupart du temps posées en opposition avec la métropole (Fortin 2010). L'entité administrative qu'est la région des Laurentides est visée par les politiques de régionalisation de l'immigration au Québec (Blain 2005). Malgré ces politiques, sur lesquelles je reviendrai sous peu, la région des Laurentides n'attire qu'une faible proportion de l'immigration au Québec (1,5%). Elle est la 6^e région d'accueil en matière d'immigration (ministère de la Culture, de la Communication et de la Condition féminine 2012). En 2011, des immigrants admis au Québec entre 2000 et 2009, 7 386 d'entre eux résident toujours dans la région des Laurentides. Les 10 principaux pays d'origine en 2011 sont la France, la Colombie, le Maroc, la Roumanie, la Chine, l'Algérie, Haïti, les États-

Unis, le Mexique et la Belgique. Les catégories d'immigration sont l'immigration économique (58,3%), le regroupement familial (29,9%) et les réfugiés (11,2%) tandis que 0,7% de l'immigration est catégorisée comme « autres migrants » (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles 2011 : 40-41).

D'après les données officielles, la population de Saint-Jérôme compte une importante majorité de catholiques (91,93%). Viennent ensuite les protestants (1,69%) et les chrétiens non-dénominationnels (0,53%), les musulmans (0,36%), les bouddhistes (0,04%), les religions orientales – incluant les Baha'i, Eckankar, Djain, Shintoïsme, Taoïsme, Zoroastriens et autres religions orientales - (0,04%). Le judaïsme n'est pas représenté à Saint-Jérôme – bien qu'une communauté ultra-orthodoxe ait été implantée à Sainte-Agathe-des-Monts jusqu'en novembre 2013. Finalement, il est possible de compter une représentation appréciable de gens « sans appartenance religieuse » (5,21%) (Statistique Canada 2002).

Cette diversité religieuse, bien réelle malgré des statistiques qui peuvent sembler peu impressionnantes, est documentée dans le cadre du projet « Dimensions du pluralisme religieux québécois » présenté en introduction. De 2012 à 2014, je participe au volet jérômien de la recherche en tant que coordonnateur régional avec une équipe de 4 auxiliaires (Vincent Brillant-Giroux, Marie-Noëlle Petropavlovsky, Alicia Legault-Verdier et Mariette Raina). Après un premier recensement des lieux de culte du territoire effectué par Diahara Traoré en 2011, le recensement se poursuit en 2012 alors que je commence la rencontre des groupes religieux présents. Les leaders des groupes sont approchés en premier, puis un rituel religieux et une activité sociale sont observés. Une observation impromptue doit compléter cette étape. Des entrevues sont ensuite conduites auprès du leader et de 3 membres du groupe. Les questions portent sur la place de la religion dans la vie quotidienne de la personne. Après ma prise de contact avec les Népalobhoutanais, j'inclus des questions sur les relations interethniques et l'immigration à la grille d'entrevue.

L'équipe se divise le terrain en fonction des intérêts des auxiliaires, qui m'envoient leurs observations, notes et entrevues afin de me fournir une vue d'ensemble de la région. En 2012, Marie-Noëlle Petropavlovsky commence l'investigation d'un groupe de spiritualité autochtone à

Sainte-Agathe, qui mène à son propre projet de doctorat. La fréquentation de l’Ashram Sivananda, à Val-Morin, de la part de Mme Petropavlovsky, échelonnée sur plusieurs années, fournit également une précieuse source d’informations et fait l’objet de son mémoire de maîtrise. Vincent Brillant-Giroux documente une Église pentecôtiste, un groupe Eckankar ainsi qu’une Église évangélique au cours de la même période. Pour ma part, je documente les groupes catholiques d’implantation récente ainsi que différents groupes laïcs. Je documente différentes Églises évangéliques locales. La cueillette de données se poursuit au cours de l’été 2013. Du 15 mai au 31 août, l’équipe s’adjoit deux nouvelles auxiliaires : Mariette Raina et Alicia Legault-Verdier. Alors que Mme Raina se concentre sur l’étude des réseaux ésotériques, Mme Legault-Verdier étudie différents groupes évangéliques de la ville de Saint-Jérôme. Au total, 50 groupes religieux ainsi que 7 réseaux ésotériques situés dans la ville de Saint-Jérôme et ses environs sont recensés. Le projet peut confirmer que les catholiques y sont majoritaires (28 groupes), suivis de près par les églises évangéliques (11 églises et 2 congrégations des Témoins de Jéhovah). Une mosquée a également pignon sur rue, bien qu’elle ne s’affiche pas. La coordination de ce volet régional du projet, qui m’expose à différentes formes de « solidarité du croire », est à la base de cette thèse⁴³.

Relocalisation au Québec : entre commodification de l’immigration et ingénierie sociale

Si les études migratoires se fixent sur les grandes villes, idéaux types de la superdiversité (Wessendorf 2014 ; Germain 2013 ; Hall 2013), les villes de petites échelles – situées loin des grands centres – qui ont de la difficulté à attirer les capitaux internationaux ou qui sont marquées par un manque d’opportunité d’emplois – sont également des terres d’accueil de l’immigration. Malgré leur décentrement d’une économie mondiale entraînant « des stratégies de développement de capital social et de la communauté marquées par la rareté du capital économique, des opportunités commerciales et du développement professionnel » (Glick Schiller et coll. 2006 : 616), les régions du Québec font tout de même l’objet des politiques explicites visant la régionalisation de l’immigration. J’utilise Saint-Jérôme dans le même sens que Çaglar et Glick Schiller, non pas comme une entité territoriale close, mais comme un acteur institutionnel, économique et culturel situé dans des relations de pouvoirs différentiels et interconnectés (Çaglar

⁴³ À ce sujet, voir le chapitre 1, ainsi que Boucher 2015 et Boucher, Meintel et Gélinas 2013.

and Glick Schiller 2018 : 9). Cette relation deviendra plus évidente encore lorsque je présenterai les politiques de régionalisation de la province de Québec dans le cadre desquelles l'accueil des réfugiés par Saint-Jérôme et ses acteurs s'inscrit.

Dans les années '50, la régionalisation de l'immigration est essentiellement liée aux questions agricoles. Or, un avis présenté à la ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration en 1987 change la donne : la régionalisation de l'immigration est alors présentée comme un moyen de favoriser l'intégration à la société d'accueil et comme un moyen de faciliter l'apprentissage du français des immigrants. Il s'agit également de faire profiter les régions de la manne économique et démographique que représentent les migrants, tout en démétropolisant leur présence (Simard 1996), Montréal attirant alors (et toujours) massivement les nouveaux immigrants (Poirier-Grenier 2007), un avis présenté au gouvernement du Québec présente la régionalisation comme une façon d'atténuer le clivage social et politique entre une métropole cosmopolite et le reste d'un Québec essentiellement francophone (Girard et Manègre 1989).

L'avis présente rapidement les préoccupations – économique, démographique et politique – qui deviennent le socle idéologique de la régionalisation de l'immigration (St-Amour et Ledent 2010 ; Fall et Larochelle 1997). Cette idéologie forme la trame de fonds des différentes réflexions menées par la suite par l'État québécois quant à l'immigration et son lien avec les régions. Selon la sociologue et professeure à l'INRS Myriam Simard, quatre constantes se dégagent de ces réflexions : une répartition interrégionale plus équilibrée des apports de l'immigration ; l'intégration à la majorité francophone ; le partenariat avec l'ensemble des partenaires socio-économiques et les liens étroits avec les politiques de développement régional (Simard 1996 : 448).

Simard note qu'au fil du temps, ces politiques glissent d'une volonté de rétention de l'immigration en région vers une promotion de l'attraction des immigrants vers les régions. La clientèle cible change également : alors que l'État québécois dédie les régions à l'accueil des réfugiés depuis les années '80, les années '90 voient une diversification des migrants ciblés par la régionalisation. Il s'agit alors d'aller puiser davantage chez les migrants indépendants (Simard 1996 : 448). Néanmoins, les deux catégories de migrants font toujours l'objet des politiques de

régionalisation de l'immigration, chacune en fonction d'un volet lui étant dédié : l'attraction d'immigrants résidant à Montréal et l'installation en région de réfugiés sélectionnés à l'étranger (Blain 2005). Pour certains, tel que Lebel-Racine (2008), il est possible de parler de « régionalisation coercitive » lorsque les immigrants sont destinés à corriger les déséquilibres démographiques en répartissant la diversité ethnique hors des zones métropolitaines, en dépit des inconvénients qu'une telle direction peut leur imposer (par manque de réseaux et de services qui seraient autrement disponibles en métropole, par exemple).

L'accueil de réfugiés sélectionnés à l'étranger se distingue de l'immigration économique en ce qu'il est régi par le droit international consigné dans le rapport de Genève. Bien que l'idéal humanitaire présidant l'accueil de réfugiés se démarque des postulats utilitaristes de la migration internationale - « à savoir le respect de la souveraineté nationale et la nécessaire connexion entre les politiques migratoires et les conséquences économiques des migrations internationales ne sont pas remises en question » (Piché 2009 : 5) - il n'en demeure pas moins qu'un souci d'ingénierie sociale sous-tend tout l'édifice humanitaire québécois. La régionalisation de l'immigration doit d'une part combler un déclin démographique entraînant un besoin de main-d'œuvre pour les entreprises régionale, et de l'autre, atténuer les craintes de tensions métropole-région provoquées par une surreprésentation des immigrants à Montréal. Le dossier de l'immigration est ainsi régulièrement détourné par l'attrait de gains électoraux en région⁴⁴, la réalité immigrante faisant les frais du désintérêt politique d'une métropole trop prévisible électoralement à laquelle elle est associée (Rioux 2015).

Paradoxalement, cette même immigration (re)dirigée en région soulève diverses appréhensions. Les majorités culturelles des régions seraient particulièrement sujettes aux craintes identitaires (Bouchard 2012 ; Steinbach et Grenier 2013), et ce, malgré la politique d'intégration du Québec énoncée en 1990, *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* (ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration 1990) et d'une gestion de la diversité marquée du sceau d'un interculturalisme reconnaissant la primauté des majoritaires. Ce modèle, élaboré en contrepoids à un multiculturalisme canadien critiqué par un courant nationaliste « dans le cadre d'arguments anxiogènes à propos de la sécurité, de l'identité

⁴⁴ À ce sujet, voir l'introduction de cette thèse.

nationale et de la menace de l'extrémisme islamique » (Gilroy 2012 : 384), exige l'adhésion des nouveaux arrivants aux normes ethnoculturelles dominantes. Ces normes doivent par ailleurs servir de seul médium discursif officiel (Blad et Couton 2009 : 651-652). Gérard Bouchard, le défenseur le plus visible et articulé de cet interculturelisme, reconnaît ainsi que les majorités contrôlent d'emblée le programme normatif de l'intégration (2015).

Les laudateurs de l'interculturelisme tentent par ailleurs d'en faire ressortir le caractère pluraliste (Mc Andrew 2011 ; Bouchard 2012 ; Kymlika 1995). Bouchard observe ainsi que la « majorité » peut faire preuve d'une certaine plasticité. En reconnaissant que la perception d'eux-mêmes entretenue par les majoritaires repose sur des fondements symboliques partagés, élaborés dans le temps long, les majorités peuvent se penser comme « évolutives » ; elles peuvent se bonifier de nouveaux apports (2015), et développer éventuellement de nouvelles représentations d'elles-mêmes. Il n'en demeure pas moins que l'interculturelisme crée une « hiérarchie des cultures qui déplace les présomptions horizontales d'une pluralité sociale plus simple » (Gilroy 2012 : 385). Dans une telle optique, une intégration réussie implique une mesure de (re)formation du sujet – bref, de compliance - de la part des immigrants.

Les immigrants sont proportionnellement de plus en plus nombreux à s'installer dans les agglomérations secondaires du Québec⁴⁵. Celles-ci attirent aussi de plus en plus fréquemment la migration secondaire des immigrants installés à Montréal (St-Amour et Ledent 2010). Le mythe de l'homogénéité régionale est tranquillement battu en brèche par la réalité démographique. Or, il semblerait que l'acceptation des immigrants demeure conditionnelle à une certaine invisibilité sociale (Vatz-Laaroussi 2005 : 14), motivée par la « (ré)imagination monoculturelle » (Hickman 2007) ambiante, quand il ne s'agit pas de la crainte des majoritaires de « disparaître » (Houle 2019). Cette idée d'invisibilisation ou d'accueil conditionnel se manifeste dans des impératifs d'intégration prenant pour cible la langue (le français), mais peut-être plus encore la religion, qui au Québec, demeure un sujet de controverse.

⁴⁵ St-Amour et Ledent distinguent la région métropolitaine de recensement, les métropoles régionales (Québec, Gatineau, Sherbrooke), les agglomérations secondaires (24, en plus de Trois-Rivières et de Saguenay) et finalement le Québec hors agglomération. Ceci inclut le reste du Québec (incluant Saint-Jérôme) (2010 : 70).

Formation du sujet, Laurentides, PQ : accueil et intégration

L'Armoire est un centre voué à la régionalisation de l'immigration. L'organisme se perçoit « comme si on était une petite ambassade – un lieu où tous les immigrants viennent et où on vit la différence » (17 septembre 2015). L'Armoire doit son existence à la participation de Mme Lucas à l'Exposition universelle de Vancouver de 1986. Femme spirituelle, inspirée par une mouvance catholique laïque dédiée à « l'élévation des plus pauvres » (*Sant'Egidio*), Judith Lucas est alors profondément touchée par le kiosque des réfugiés du pavillon de l'Organisation des Nations Unies : « c'est avec eux que j'ai envie de rester, ce sont eux les plus démunis de la terre, ils n'ont plus de pays, plus d'identité, et nous au Québec, au Canada, on a de la place » (Entrevue, 30 juillet 2014). De retour dans sa région, elle participe aux discussions émergentes entourant la régionalisation de l'immigration.

L'Armoire offre depuis une infrastructure d'accueil et des services à différentes vagues de réfugiés⁴⁶ (programme de jumelage avec des natifs pour favoriser l'incorporation dans la société d'accueil, services d'aide pour les communications gouvernementales et cours de français).

L'organisme

est reconnu et subventionné par le ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) depuis 1990, et a pour mission comme le mentionne son site, « la régionalisation de l'immigration, la sensibilisation à la lutte contre la discrimination raciale, l'accueil, l'installation et l'intégration des nouveaux arrivants » (Halsouet 2015 : 42).

Depuis 2003, l'Armoire offre ses services à partir d'une église laissée vacante à la suite d'une restructuration diocésaine majeure menée par l'évêché.

Une interface entre la société-hôte et les nouveaux arrivants

Le transfert de locaux fait par contre émerger quelques préoccupations locales. Pour obtenir l'approbation des paroissiens, la direction de l'Armoire accepte de maintenir les activités religieuses catholiques. Cette préservation des services catholiques légitime du coup la stratégie

⁴⁶ Halsouet rapporte que « L'arrivée des réfugiés n'y est en effet pas un phénomène nouveau : à la vague des *Boat people*, dans les années 1980, a succédé celle des réfugiés bosniaques entre 1995 et 1998 » (2015 : 26). Ajoutons à cette liste des Colombiens (Blain 2015) ; la directrice mentionne également des Rwandais et des Burundais accueillis au fil des ans.

du centre, c'est-à-dire de répondre aux besoins spirituels et religieux des immigrants de la région. L'Armoire tente de fournir dans la mesure du possible les ressources religieuses demandées par les immigrants, qu'ils soient hindous, ou chrétiens. Le centre considère que la religion représente effectivement les derniers repères de populations dont la totalité du monde social a été bouleversée. En ce sens, l'Armoire offre un point d'ancrage majeur aux populations immigrantes et réfugiées qui fréquentent ses services.

Parallèlement aux services religieux des non-migrants, l'Armoire se voit imposer d'assurer un service prioritaire aux non-immigrants les plus démunis - le comptoir d'aide alimentaire, le club de l'âge d'or, le cercle de fermières et les scouts. La fondatrice fait valoir en entrevue qu'il y avait des réticences locales à l'idée d'offrir davantage de services à des immigrants qu'aux populations non migrantes en situation précaire. Cette obligation offre néanmoins la possibilité de confronter les paroissiens aux expériences migratoires et à la réalité des réfugiés. Selon la fondatrice :

Il y a des gens qui ne seraient pas d'accord avec le fait qu'on installe des réfugiés à Saint-Jérôme, car c'est assez pauvre Saint-Jérôme. Donc pourquoi amènes-tu d'autres pauvres ? C'est dans un niveau de conscience un peu plus élevé où j'estime que nos pauvres sont privilégiés d'être pauvres au Québec [...] En même temps qu'on soit une région pauvre, on est une région très riche où il y a beaucoup de possibilités qui se développent. Il y a de l'intégration qui se fait, il y a beaucoup de collaboration avec les partenaires. Tu vois ici les gens se côtoient, les gens de différentes cultures, de différentes religions et quand les réfugiés parlent de leur problème, je peux te dire que les Québécois n'en n'ont plus de problèmes. Le problème devient très relatif et c'est important pour moi d'amener cette perspective. J'estime que pour élever des consciences, il faut partager des connaissances. Pour moi de faire venir des réfugiés c'est pour nous permettre d'élever nos consciences, ça fait parti d'un processus (Entrevue, 30 juillet 2014).

Judith Lucas observe que le contact avec des gens ayant échappé aux affres de la guerre ou ayant eu à affronter divers événements tragiques permet à ses concitoyens de relativiser leurs propres difficultés.

L'Armoire tient deux activités qui non seulement valorisent la diversité, mais créent activement des rencontres entre des gens d'origines diverses. Le premier est un festival annuel. S'il permet aux Jérômiens de prendre conscience de la diversité portée par leurs concitoyens, ce festival peut également s'envisager comme une forme de cosmopolitisme esthétique (Hindman 2009 ; Regev 2007). Le Festival se déroule tous les étés dans le centre-ville de Saint-Jérôme. Des kiosques identifiés par les pays d'origine de leurs locataires sont disséminés à travers la place centrale. Des mets et des objets sont en vente alors qu'un animateur fait défiler sur une grande scène différents groupes d'artistes, devant présenter des danses et des musiques se voulant représentatives des pays d'origine des participants.



Figure 7 : Festival, Saint-Jérôme

L'autre activité est une soirée dansante mensuelle, organisée dans la nef de Sainte-Gertrude, l'église abritant aujourd'hui les bureaux de l'Armoire. Selon la fondatrice, les soirées dansantes

existent « pour développer de l'appartenance ; pour créer des liens et briser l'isolement ». Dans le cadre des Journées de la culture 2015, Mme Lucas présente cette activité de la sorte :

Les soirées dansantes ont débuté le 21 mars 2014 et ont été développées par l'organisme l'Armoire. Ces soirées ont été inspirées par le message de Nelson Mandela, soit : « Danser et non pleurer, puisque c'est à travers la danse que nous réussirons à être en paix ». En ce sens, l'Armoire a voulu développer une soirée autour du concept de la danse afin d'honorer les paroles de Nelson Mandela. L'objectif premier a été de mobiliser les communautés ethniques présentes sur le territoire des Laurentides et de les inviter à danser ensemble pour ainsi promouvoir la paix⁴⁷.



Figure 8 : Soirée dansante, Saint-Jérôme

⁴⁷ <http://www.journeesdelaculture.qc.ca/activity/14941/soiree-mandela.html> (consulté 29-09-15).

Tout comme lors du Festival, différents groupes sont invités à venir représenter leur culture par le biais d'un numéro de danse. Après un court numéro, les participants à la soirée sont généralement invités à rejoindre les danseurs et tenter d'imiter leurs gestes. Tout au long de la soirée, Mme Lucas annonce des numéros de danse « culturelle ». Un soir de juin 2014, elle explique au micro que ce genre d'évènement vise à « donner des repères identitaires à nos jeunes » : tambours et danses autochtones, danses en ligne québécoises, danses africaines et puis numéros de jeunes filles népalo-bhoutanaises.

Ces activités permettent de poser la question de l'éventuelle corrélation entre les interactions et la qualité des rapports interethniques se développant dans la localité jérômiennne. Le centre exerce une véritable fonction d'interface entre non-migrants et immigrants dans le cadre de ces activités, valorisant les expériences vécues par les immigrants et les réfugiés auprès des locaux. Il s'agit d'un cadre qui laisse présager d'interactions interethniques et interreligieuses plus harmonieuses, puisqu'en favorisant les contacts individuels à travers ces différentes activités et en les recadrant comme étant représentatifs d'une rencontre intergroupe, le centre permet une généralisation positive. Les liens d'amitié développés entre individus de groupes distincts dans ce cadre participent « à diminuer la fierté nationaliste dans un mécanisme nommé déprovincialisation » (Dovidio et al. 2003 : 16).

Aux limites de la convivialité

L'Armoire, le principal intermédiaire des immigrants arrivant en région, se donne également comme objectif de faciliter l'intégration des nouveaux arrivants dans leur nouvelle localité. Les services offerts aux immigrants comme aux réfugiés par l'Armoire vont de l'accueil et de l'installation jusqu'à la sensibilisation de la localité à la diversité. Agissant comme une interface entre la localité et les nouveaux arrivants, l'organisme parvient à désamorcer certaines situations qui pourraient rapidement dégénérer. Par exemple, malgré la volonté de l'Armoire de répartir les nouveaux arrivants à travers la ville afin d'éviter la « ghettoïsation » (Halsouet 2015 : 26), les familles de réfugiés, notamment népalo-bhoutanais, tendent à se rapprocher, notamment dans les quartiers où les HLM sont disponibles. Le bassin de locateurs s'en trouve réduit et certaines mauvaises expériences ont créé des tensions avec les propriétaires, tensions que l'Armoire tâche de gérer. L'exemple suivant démontre l'ampleur du travail réalisé par le centre.

Des propriétaires se sont retrouvés avec des factures de décontamination assez élevées à la suite de départs de locataires népalo-bhoutanais. Ils prévoyaient alors monter un dossier visant explicitement ce groupe de réfugiés, en plus de déposer une plainte à la régie du logement et de faire une sortie dans les médias accusant publiquement les réfugiés d'être responsables de la propagation de punaises et de coquerelles dans les appartements. Pour désamorcer la situation, la direction de l'Armoire a offert aux propriétaires de servir d'intermédiaire entre eux et leurs locataires. Le centre verrait ainsi à inspecter les logements et à donner des formations d'hygiène et de salubrité aux familles népalo-bhoutanaises, en s'appuyant sur quelques familles de *Bahuns*.

Bien que l'organisme ne veuille pas « jouer à la police » avec les réfugiés, les propositions et le langage utilisé font ressortir l'aspect normatif de l'intégration qu'il propose. Teintées par une vision de l'interculturalisme où l'appréciation de la diversité est balisée par la priorité accordée aux normes majoritaires, les interventions de l'équipe du centre visent l'application d'impératifs d'intégration implicites. Ainsi, il est attendu des réfugiés qu'ils développent une certaine autonomie face à la société-hôte, peu importe les lacunes en français ou la complexité des démarches administratives auxquelles ils doivent faire face. Il est attendu que les réfugiés cessent de demander de l'aide après une période fixe, assumée être suffisamment longue pour l'ensemble des personnes, peu importe leur âge, origine ou condition. Néanmoins, le centre continue de son côté à solliciter les réfugiés les plus habiles en français afin qu'ils servent d'interprètes, alors que celui-ci refuse progressivement, et de plus en plus sèchement, toute assistance aux réfugiés.

Une des intervenantes me confie ainsi avoir eu une année particulièrement éprouvante en 2015 : les Népalo-bhoutanais leur ont demandé beaucoup cette année-là, dit-elle. En se frottant les mains, elle me dit que ces réfugiés ont commencé à arriver il y a approximativement 5 ans. Alors qu'« avec des Colombiens » dit-elle,

il y a des similitudes culturelles. C'est plus facile. Mais les Bhoutanais arrivent d'un tout autre univers : autre religion, autre façon d'interagir, autre façon de manger. D'un point de vue de l'hygiène, ils avaient quelques décennies de retard. Donc beaucoup de travail.

L'intervenante plaide ainsi « qu'au début, l'Armoire a beaucoup fait les choses à la place des Népalobhoutanais ». Dans l'urgence, ils prennent les devants et plusieurs initiatives à leur place. Maintenant après 5 ans, le centre doit agir davantage comme des « parents autoritaires » et dire « non, on te l'a déjà montré, maintenant tu le fais tout seul ». D'après l'intervenante, les Népalobhoutanais répondent souvent qu'ils ne sont pas capables avant d'essayer. Bien que l'intervenante considère que ces refus d'aider doivent mener à un certain degré d'autonomisation, elle demeure sceptique pour plusieurs des réfugiés. À son avis, le passage dans les camps a créé beaucoup de déresponsabilisation chez les Népalobhoutanais. Elle croit « qu'une génération ne quittera probablement jamais le 'camp mental' » (Notes de terrain, 15 juillet 2014).

Cette croyance fait ombrage aux formes d'agentivité développées et mises en valeur dans les camps⁴⁸. De plus, cette assignation à l'autonomie peut créer des tensions lorsqu'elle est confrontée à d'autres formes de relations guidées par des normes de réciprocité et de communalité. Certains de mes informateurs ont dû assumer très tôt, dès l'adolescence parfois, des responsabilités pour leurs parents. Ils ont pris en charge les démarches administratives pour quitter les camps et doivent aujourd'hui jouer les intermédiaires entre leurs parents faiblement francisés et les exigences administratives gouvernementales. Devant l'ampleur de la tâche, et les enjeux qu'un seul formulaire mal rempli peut comporter, ils cherchent de l'aide qui ne leur est plus accordée d'emblée.

Par un après-midi de septembre 2016, Arjun, un jeune homme nouvellement père de famille, demeurant avec ses parents et son jeune frère, me demande de l'aider à remplir le renouvellement de sa résidence permanente. La personne responsable des démarches administratives de l'Armoire avait refusé de l'aider. Sarcastique, Arjun souhaite les appeler pour les remercier de leur soutien. Son ressentiment est évident. Il me confie alors que l'Armoire ne les aide plus vraiment. D'après lui, sa mère a manqué un rendez-vous médical à cause d'eux. Arjun n'entend pas toujours son téléphone cellulaire sonner lorsqu'il est au travail. Il a donc laissé le numéro de l'Armoire en réserve. Après le rendez-vous manqué, il rappelle le centre. L'intervenante lui répond alors : « je ne suis pas la réceptionniste des Népalais ». Arjun est visiblement fâché de la réponse. Il me dit être capable tout seul, de toute façon. Quand j'observe que c'est peut-être

⁴⁸ Voir chapitre précédent.

l'objectif de l'Armoire, Arjun me répond que l'intervenante est tout le temps en train de lui dire qu'elle est là pour les aider. Le message est donc ambigu. Sa femme Iniya intervient alors dans la conversation, disant que l'Armoire leur demande souvent d'aider et de faire les interprètes. Maintenant, le couple refuse systématiquement les demandes qui lui sont adressées. Si la communication n'est pas rompue, l'imposition des normes d'intégration laisse poindre des conflits qui poussent la convivialité dans ses derniers retranchements.

Impératifs d'intégration : définition de la localité et des modalités d'intégration

Des outils dont s'est doté l'Armoire pour faciliter l'intégration des immigrants, l'un d'eux se démarque par son caractère didactique et sa volonté d'énoncer une définition commune non seulement de la localité jérômiennne, mais de l'entièreté du territoire québécois. La direction du centre, après avoir œuvré une vingtaine d'années « en intégration », se dit consciente des deux approches en concurrence au pays, soit le multiculturalisme et l'interculturalisme. Cherchant un « tronc commun » autour duquel pourraient se greffer les gens issus de différents horizons, la direction s'est attachée à trouver des définitions officielles du terme. Devant un refus initial du ministère de l'Immigration de définir ce tronc commun, le Centre a alors développé sa propre compréhension de l'interculturalisme, en s'inspirant des « valeurs communes » présentées dans un dépliant du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (2012)⁴⁹.

Un cours, d'abord offert aux immigrants, aujourd'hui également offert aux intervenants du centre, est élaboré. Ce cours, « Les 16 piliers », est invisible sur le site internet de l'organisme, mais il est offert par l'entremise de son dépliant publicitaire. Un bref feuillet de 4 pages résume la proposition⁵⁰ générale du cours, créé à partir des lectures personnelles de son instigatrice. C'est lors d'une rencontre du Comité diversité culturelle que la fondatrice du centre explique que « Les 16 piliers » est un cours « pour faire comprendre aux immigrants qui sont les Québécois ». Il devient une partie intégrante de la formation des intervenants lorsque la direction s'aperçoit que « plusieurs intervenants québécois de l'Armoire ne savaient même pas ce que c'était être Québécois ». Présenté sur une durée de 16 semaines, le cours aborde des thèmes comme « l'équilibre dans le chaos », et « prendre soin de nous pour mieux prendre soin des autres ». Il

⁴⁹ Voir Annexe I.

⁵⁰ Voir Annexe II.

s'agit de groupe fermé auquel ne peuvent plus se joindre de nouveaux membres après 2-3 semaines, et ce, afin de conserver la dynamique de groupe initiale. Le groupe avec lequel je prends part à la formation est composé de deux professeurs de francisation, d'un couple de Péruviens arrivés au Québec depuis 2 mois et d'une dame d'origine ukrainienne installée à Saint-Jérôme depuis environ 6 mois, mais qui avait préalablement vécu 2 ans en Espagne. Cette participation est intéressante en ce qu'elle m'a permis de prendre connaissance des normes sociales et surtout, des impératifs d'intégration véhiculés par l'agent censé assurer l'interface entre la localité d'accueil et les expériences des nouveaux arrivants.

Le cours présente la société québécoise comme étant caractérisée par « l'esprit libre », c'est-à-dire que d'après l'animatrice du groupe « ici, on ne se laisse rien imposer. Les gens ont le droit de choisir, de se choisir, que ce soit la religion, la langue, le travail, ou le mari ». Elle prend le soin d'ajouter qu'il y a « des communautés pour lesquelles c'est impensable que les femmes choisissent ». À l'instar du dépliant gouvernemental de 2012 ayant inspiré le cours, le Québec est présenté comme un « État laïc ». L'explication de cette laïcité est donnée à l'aide de contre-exemple. L'animatrice affirme ainsi qu'il

est difficile [de] comprendre [la laïcité] pour beaucoup d'immigrants. Ils arrivent de pays où la religion est imposée, et si ce ne l'est pas, c'est l'anarchie [...] Il y a des musulmans qui veulent imposer une religion, parce qu'ils ne comprennent pas qu'il n'y ait pas de religion imposée. Alors que nous sommes dans société qui a appris à vivre avec cette liberté (Notes de terrain, 24 septembre 2015).

La langue française est mise de l'avant comme *lingua franca*, alors que l'égalité entre homme et femme est un autre trait attribué au Québec. Toujours selon l'animatrice,

Pour les immigrants, c'est terrible, mais pour les immigrantes, c'est extraordinaire. Mais les maris ne veulent pas nécessairement. Ça crée des conflits quand les femmes revendiquent [...] Pour beaucoup d'hommes, il est impossible de concevoir l'égalité. Si ce ne sont pas les hommes qui mènent, ce sont les femmes. Alors pour eux, les hommes perdent, donc les femmes gagnent. Québec, c'est un monde où les femmes mènent (idem).

Le Québec est présenté comme une terre où les « enfants sont protégés par le système », où il y a « absence de corruption », et qui est marquée par une « Culture de paix et de coopération » : « Quand il y a des conflits, on va chercher à trouver des solutions de façon pacifique plutôt que de se tirer dessus », aux dires de l'animatrice. À ces caractéristiques auxquelles ne sont pas apportées les moindres nuances sont apposées les « valeurs québécoises » : dignité humaine, liberté, égalité, solidarité. Questionnée à savoir si d'autres organismes d'accueil partageaient la philosophie d'intégration mise de l'avant par ce cours, sa créatrice me répond que « Nous sommes tous Québécois, il y a des logiques, des façons de faire qui fait qu'on se comprend. Jean (pseudonyme), qui s'occupe d'un gros centre de Québec, quand on discute, jamais qu'on se chicane » (15 octobre 2015).

Les rencontres sont l'occasion d'offrir un portrait normatif, bien qu'officieux de la localité. Les immigrants qui y participent, ainsi que les intervenants qui y assistent se voient donc informés des normes auxquelles il est attendu qu'ils se conforment. La formation dit viser les intervenants autant que les immigrants. Il n'en demeure pas moins qu'il est possible de lui adresser les mêmes critiques que celles portées au concept de « citoyenneté urbaine ». Ainsi, les géographes Dukes et Musterd (2012) font remarquer que dans leur poursuite de la cohésion sociale, les politiques des Pays-Bas mettent de l'avant cette idée de « citoyenneté urbaine ». S'ils font d'abord appel à l'ensemble des droits et devoirs d'une communauté légale, les documents légaux des Pays-Bas viennent rapidement à faire appel à la notion d'intégration. Comme l'intégration avant elle, la citoyenneté urbaine a beau s'adresser potentiellement à tous les membres de la société, elle vise principalement les immigrants (Hoekstra 2015). Ces alternatives citoyennes déguisent mal le caractère conditionnel de l'hospitalité offerte aux nouveaux arrivants (Chan 2010 : 41), ainsi que les connotations assimilationnistes que finit par assumer l'intégration.

Une acceptation conditionnelle : les limites de l'accueil

Intégrer ou assimiler ?

Les discussions qui se tiennent dans le cadre des « 16 piliers », ou même au sein du Comité diversité culturelle, laissent planer l'ombre des discours où l'intégration apparaît se rapprocher de l'assimilation – tendance qui est également observée ailleurs dans la littérature (voir Schnapper

2007 ; Meintel, sous presse). Les interventions des participants font voir comment la responsabilité sociale de l'intégration semble incomber le plus souvent aux seuls migrants, alors que les responsabilités des non-migrants sont minimisées.

Ainsi, lors d'une discussion sur le manque de flexibilité du programme de francisation (les participants évoquent alors les coupures de subvention dont sont menacés les immigrants qui manquent des cours), une des membres du Comité diversité culturelle appuie l'idée qu'il faille offrir plus d'opportunités de pratique aux immigrants. Elle nuance par contre rapidement son propos, en insistant sur la responsabilité des immigrants dans ce domaine : « Les Québécois ont déjà fait leur part en vous accueillant. 90% du travail est fait. Ce n'est pas à eux d'aller vers vous, mais à vous d'aller vers eux ». En filigrane de son discours, elle semble accuser les immigrants de ne pas en faire assez ; elle insiste sur la nécessité de « sortir pour apprendre la mentalité d'un peuple ». Elle-même s'est fait une meilleure idée des Guatémaltèques « en voyageant et en parlant dans les marchés, et dans la ville » (Notes de terrain, 13 mai 2015).

La différence et la diversité sont néanmoins valorisées au sein de l'Armoire. J'ai mentionné précédemment comment les immigrants sont considérés comme des apports essentiels à la localité par la fondatrice de l'Armoire, qui voit dans les réfugiés de bons exemples de résilience pour ses concitoyens. Elle prend par ailleurs soin de distinguer assimilation et intégration. Dans une diapositive présentée dans le cadre d'une séance « Les 16 piliers », le thème « Être » est abordé. Il est défini comme « l'importance de trouver son identité et de la garder ». Une photo avec la légende « lutter contre l'assimilation » complète le tout. La directrice explique que des courants dans l'immigration prônent l'assimilation, où

la personne perd son identité. Nous ici, on est contre ça. Nous, on est pour l'intégration : sa langue ne meurt pas, sa musique, sa façon de danser, sa nourriture, tous les éléments qui permettent de garder son identité, ce qui est lié à l'origine. Si on les coupe, la personne peut perdre ses repères » [...] Si on n'appartient à rien, on est dans l'insécurité. Il est important de maintenir des habitudes qui rappellent les origines (Notes de terrain, 13 mai 2015).

Par-delà cette profession d'une intégration sensible aux particularités culturelles des nouveaux arrivants, une limite se dessine lorsque le religieux est abordé. Ici, la distinction intégration/assimilation tombe, et les impératifs d'intégration, qui se traduisent par une religiosité invisibilisée, apparaissent ouvertement. Alors que le groupe discute de la possibilité pour une femme de prêter serment voilée, l'animatrice du Comité diversité culturelle sublime la distinction intégration/assimilation qu'elle faisait précédemment :

Il faut être cohérent : si tu vas dans certaines situations, il faut s'adapter. C'est vrai pour l'Arabie saoudite, c'est vrai pour le Québec. Présentement, dans les élections, l'enjeu c'est le *niqab* et la *burqa* (Notes de terrain, 24 septembre 2015).

La religion, canalisatrice des appréhensions locales

Dans les faits, la diversité est appréciée tant et aussi longtemps que ses représentants adhèrent aux impératifs d'intégration de la localité. En ce sens, l'ouverture affichée en est une de tolérance, c'est-à-dire « une courtoisie qu'un groupe dominant ou privilégié a le pouvoir d'étendre ou de refuser à un autre groupe » (Valentine 2008 : 329). Cette tolérance rencontre rapidement ses limites lorsque la question de la religion est abordée. L'islam est particulièrement ciblé dans les exemples qui suivent, mais je montrerai que ces réserves dévoilent des appréhensions entretenues envers une certaine conception de la religion elle-même, plutôt qu'envers l'islam en tant que tel.

Ainsi, la discussion entourant la possibilité de prêter serment en portant le voile, initiée par l'animatrice du groupe, soulève les passions au sein du Comité diversité culturelle. L'animatrice relate une cérémonie de citoyenneté où une dame portant la *burqa* s'est rapidement dévoilée pour le seul bénéfice du juge. Les réactions fusent alors de toute part, quelqu'un affirmant que même le premier ministre canadien d'alors (Stephen Harper) n'acceptait pas un tel comportement. Une autre personne dit n'avoir jamais rencontré quelqu'un qui accepterait un tel geste. Quelqu'un demande alors pourquoi cela se faisait si personne n'est d'accord. Une dame répond timidement, presque gênée, que c'est « peut-être à cause des Chartes [des droits et libertés] ? ». Une autre personne maugrée « multiculturalisme », comme s'il s'agissait d'un gros mot. Finalement, l'animatrice se demande s'il n'y aurait personne pour « initier un mouvement pour contrer la Charte qui permet de faire ça » (Notes de terrain, 13 mai 2015).

L'islam est un locus bien documenté des craintes de certains majoritaires du Québec (Stasiulis 2013 ; Bilge 2013). Malgré l'ouverture professée envers la religion pour les repères qu'elle offre en situation d'immigration, plusieurs religions - hormis certaines formes de spiritualité orientale (j'y reviendrai) - semblent généralement suspectes aux yeux des agents du centre. Des affirmations sur le port du voile entendues dans le cours « Les 16 piliers » telles que « C'est lié à l'appropriation de la personne, par les femmes : ici, c'est inacceptable, ça abaisse la femme. On ne peut pas permettre ça » (Notes de terrain, 24 septembre 2015) vont dans le sens du mythe ethnonational discuté par Mossière, dans lequel les autorités religieuses et leurs doctrines sont forcément sexistes et patriarcales (2018). Ceci se confirme par la méfiance dont fait l'objet le christianisme, particulièrement dans ses itérations plus évangéliques. Une génération de Québécois semble encore marquée par une certaine mythistoire (Létourneau 2006) qui associe encore religion et autoritarisme. Dans un reflet des soupçons qui pèsent sur les chrétiens au Népal, les chrétiens de différentes confessions sont également soupçonnés par les agents du centre de faire un prosélytisme coercitif, de s'en prendre aux plus vulnérables ou encore de maintenir les gens dans la dépendance.

Ces soupçons sont énoncés de vive voix, très tôt après que j'ai annoncé mon intérêt pour les Népalobhoutanais convertis, en juin 2014. La direction m'avertit que des Népalobhoutanais se sont plaints de faire l'objet de pressions pour qu'ils se convertissent. Des chrétiens vont alors chez eux et les menacent : s'ils ne se convertissent pas, ils attraperont toutes sortes de maladies. Un couple de Colombiens a également subi de telles pressions. L'homme a fini par rejoindre l'Église alors que sa femme et son fils ne voulaient pas. L'homme était violent et les désaccords ont mené à des conflits où l'homme aurait poignardé son fils. La femme a fait appel à l'Armoire, qui l'a immédiatement déménagée avec son fils. Le lendemain, des Témoins de Jéhovah se sont présentés chez elle et lui ont dit que la séparation est illégale au Québec. Ils ont procédé à son redéménagement. Toujours d'après la direction, des conversions de force ont lieu depuis que les Népalobhoutanais sont arrivés. La directrice considère que si les Népalobhoutanais ont « réussi à maintenir l'harmonie dans les camps », les chrétiens, en s'imposant, troublent l'ordre social.

Au Québec comme au Népal ou au Bhoutan, la religion des Népalobhoutanais apparaît suspecte. Conséquemment, elle fait l'objet d'un recadrage ou de remise en question. Leur religion, surtout lorsqu'elle défie les attentes normatives des majoritaires, est perçue non pas comme créatrice de lien, mais comme perturbatrice potentielle de l'ordre social. Dans le cas de l'islam, les croyants sont dépeints comme des menaces à un ordre laïc fantasmé. Le christianisme, dans ses formes protestantes évangéliques, est quant à lui présenté comme une religion prédatrice et oppressive. Les deux courants religieux sont soupçonnés d'avancer un programme social régressif, notamment en ce qui a trait à l'égalité des femmes. La notion que la religion puisse être vecteur d'agentivité, et ce malgré les propres orientations spirituelles de la fondatrice, est rapidement écartée. Le chapitre suivant approfondit l'idée que la conversion au christianisme est suspecte parce qu'elle défie les impératifs d'intégration de la localité. Il sera néanmoins démontré dans un chapitre ultérieur qu'à Saint-Jérôme comme au Bhoutan et au Népal, le christianisme joue un rôle majeur dans la négociation des conditions d'accueil par les réfugiés.

Essentialisation et hiérarchisation contestées : être chrétien et népalobhoutanais à Saint-Jérôme

Si les chrétiens dérangent, c'est aussi parce qu'ils défient les attentes et les perceptions des agents d'intégration, où l'association Népalobhoutanais/hindous est encore dominante. Cet hindouisme est par ailleurs teinté d'un certain orientalisme, voire d'un essentialisme qui se trahit dans les présentations de « 16 piliers ». La première séance du cours présente un survol des valeurs censées former le « tronc commun » autour duquel doivent se greffer les représentants de la diversité. L'animatrice fait alors de « l'équanimité », une égalité d'humeur, un trait typique de l'hindouisme et du bouddhisme. Selon l'animatrice, les Népalobhoutanais en sont un bon exemple : « chez les Bhoutanais, même quand ils sont choqués, ils sont heureux, ça ne paraît pas. Et ce n'est pas juste à l'extérieur, c'est à l'intérieur aussi [...] ils ont un lâcher-prise phénoménal » (Notes de terrain, 10 septembre 2015). En illustrant son propos d'une anecdote rapportant l'attitude passive des bébés népalobhoutanais accompagnant leur mère dans des formations de diététiques, l'animatrice fait même de l'équanimité un trait génétique de ces réfugiés.

Cette vision orientaliste des valeurs supposément véhiculées par l'hindouisme (et le bouddhisme) peut se comprendre par la proximité de certaines familles de *Bahuns*, plus rapidement francisées, qui ont établi des liens privilégiés avec le centre. De la sorte, ils se sont posés en intermédiaires et interprètes pour l'ensemble des Népalobhoutanais, transposant un certain « brahmanisme⁵¹ » dans les interactions entre la localité et les réfugiés. Les tenants de l'orthopraxie hindoue sont généralement les membres des hautes castes. Ils deviennent par conséquent les principaux tenants de la hiérarchisation sociale, bien que cette idéologie puisse trouver une forme d'expression chez la plupart des groupes prenant part à la civilisation sud-asiatique (Marriott and Inden 1977). D'après mes informateurs, malgré les formations offertes par *Caritas* dans les camps, la relocalisation n'a pas fondamentalement changé la donne. Aadesh Darji, observe que

Les Bahuns, ils ne veulent pas se mélanger. Ils veulent rester tous ensemble. Ils ne veulent pas que les dalits entrent dans leur cuisine ou dans leur chambre. Avant, il y avait des Bahuns, des Dahal à côté. Un jour, la dame a commencé à être malade et ils ont commencé à dire que c'est les dalits. Change de porte d'entrée pour ne plus entrer au niveau de la cuisine. Mais ce n'était pas assez, ils ont demandé à déménager, pour se rapprocher d'autres Bahuns (7 février 2016).

Bien que les plus jeunes parmi les Népalobhoutanais jouent ensemble, la hiérarchisation idéologique continue à créer des clivages chez les adultes (voir chapitre suivant). Dans la majorité, les *Bahun-Chhetri* ont progressivement quitté Saint-Jérôme. Leur départ demeure suspect aux yeux de certains chrétiens. Dipesh Biswa me confie que,

à Saint-Jérôme, il y a beaucoup de Biswa, parce que les brahmanes sont partis. C'est parce qu'ils ne veulent pas que leurs filles marient les garçons Biswa. Ils ont vu les jeunes hommes comme Drupadh et Sunani. Ils savent — parce qu'ils connaissent tout — qu'arrivés à un certain âge, il y aura une attirance [Dipesh fait rapprocher ses deux mains pour que ses doigts s'enlacent] qu'ils ne pourront pas empêcher, alors ils partent pour se tenir ensemble (16 août 2016).

Les agents véhiculant les impératifs d'intégration sont bien au courant de l'exode des Népalobhoutanais de la localité, bien qu'ils ignorent quel rôle l'appartenance religieuse peut jouer dans

⁵¹ Voir Peter van der Veer (1989) pour une critique de la perspective orientaliste prenant partiellement appui sur la perspective des brahmanes érudits.

ces départs. Que la majorité des départs soit le fait des hautes castes n'est pas connu de la direction.

À l'instar des camps lors de mes visites en 2016, la socialité chrétienne de Saint-Jérôme ne semble plus aussi contrainte par les normes hindoues aujourd'hui que par le passé. La vie sociale de la majorité des Népalobhoutanais semble avoir bel et bien été remodelée par l'appartenance au christianisme⁵² qui paraît avoir pris le relais en tant que principe organisateur des activités sociales et religieuses. Et comme au Népal, l'appartenance au christianisme donne aux *dalits* une avenue de contestation à l'hégémonie brahmanique.

En 2014, des jeunes filles de hautes castes tentent, de façon inédite, de réinstaurer la célébration de *Dashain* à Saint-Jérôme. La fête de *Dashain*, dédiée à la déesse hindoue *Durga*, a déjà été présentée comme une mise en scène de l'organisation guerrière de la société de caste, les différentes *jatis* y dévoilant leur fonction associée à la lutte armée. *Dashain* peut donc se voir comme la procession d'une société guerrière. Le festival se veut également une consécration de l'autorité du roi, de sa légitimité (Ripert 1997 : 80), ainsi que de toutes les relations de pouvoir et d'autorité (Lecomte-Tilouine 1997 : 10). Les membres des différentes castes qui participent au festival – les gens qui construisent les chars, qui jouent la musique cérémonielle, les prêtres, les guerriers – tous jouent leur propre rôle et reproduisent ainsi leur place sociale (Lecomte-Tilouine 2006 : 119). Mais il s'agit également d'une occasion privilégiée pour protester contre cette assignation.

Aujourd'hui contesté par différents groupes ethniques au Népal (Hangen 2013), *Dashain* devient une période hautement chargée par la remise en question de l'autorité. Alors que Ripert (1997) constate une hausse de la répression politique envers la conversion au Népal durant le festival, certaines tensions se font également sentir à Saint-Jérôme. À l'arrivée des Népalobhoutanais, la célébration de *Dashain* est chapeautée par l'Armoire. Cette initiative ne trouve néanmoins pas de suite. Le flambeau est repris en 2014 par quelques jeunes filles. Les leaders religieux népalobhoutanais, hindous comme chrétiens, récusent la célébration; les jeunes filles veulent faire de l'évènement une fête culturelle fédérant l'ensemble de leurs compatriotes réfugiés. Les leaders

⁵² Voir chapitre 5.

pentecôtistes et hindous ne peuvent pas quant à eux dissocier la fête de son caractère religieux. Pour les uns, il s'agit de se distancier d'une pratique païenne alors que, pour les autres, il ne sert à rien de célébrer *Dashain* avec des non-hindous. L'évènement a tout de même eu lieu. Il réunit la majorité des membres des deux groupes religieux, à l'exception de leurs leaders. Des Népalobhoutanais installés à Laval et quelques Québécois d'origine canadienne-française se joignent à la fête. Les chrétiens refusent en masse l'apposition de la *tika*, le marquage du front rituel en hindouisme, niant par le fait même la position hiérarchique de l'officiant hindou. Comme je le démontrerai dans les chapitres suivants, cette possibilité de contestation d'un ordre hiérarchique imposé offerte par le christianisme n'est qu'une des négociations permises par l'appartenance religieuse de mes informateurs.

Conclusion

Victoria Dalzell (2015 ; 2010) montre que, dans un Népal pétri de politiques identitaires où les identités ethniques s'affirment dans la performance de pratiques rituelles (Shneiderman 2015), les chrétiens appartenant à des groupes ethniques associés à certaines pratiques culturelles – telles que les chants et danses pratiqués par les *Tharus* - doivent naviguer entre l'affirmation de leurs croyances et leur identité ethnique à travers leurs performances. Confrontés à la vision essentialiste des Népalobhoutanais entretenue par les agents d'intégration de Saint-Jérôme ainsi que la vision de la religion qu'ils véhiculent, les convertis de Saint-Jérôme doivent en quelque sorte opérer les mêmes négociations que les chrétiens du Népal. C'est par leurs pratiques rituelles – et leur refus des pratiques hindoues – qu'ils affirment leur identité chrétienne, tout en conservant leurs référents népalais.

Du Bhoutan à Saint-Jérôme en passant par le Népal, les Népalobhoutanais ont dû s'adapter à différentes localités. Les conditions d'interactions et d'intégration dictées par différentes biopolitiques donnent lieu à différentes formes de socialités. À chaque localité, la religion joue un rôle majeur dans l'incorporation de ces réfugiés. Comme je l'ai présenté dans le chapitre précédent, l'hindouisme majoritaire, qui représente un motif de soupçon au Bhoutan, devient un fort vecteur de normativité au Népal. Le christianisme y apparaît alors comme un facteur clivant, mais aussi comme une opportunité de réorganisation de soi et de l'ordre social dominant.

Une fois les réfugiés réinstallés dans une localité pourtant historiquement chrétienne, l'appartenance au christianisme devient de nouveau une source de soupçon. Alors même qu'elle réactive les divisions au sein de l'endogroupe des réfugiés, elle défie l'essentialisation dont ils font l'objet. Par leur appartenance au christianisme, mes informateurs remettent en question la perception orientaliste dont ils font l'objet de la part du principal agent normatif de la localité. Ils contestent également l'hégémonie brahmanique dont sont porteuses les hautes castes, proches des agents d'intégration. Cette remise en question et cette contestation se manifestent entre autres dans les activités rituelles, telles que la célébration de *Dashain*.

Cette négociation des impératifs d'intégration permise et cadrée par l'appartenance religieuse de mes informateurs semble également permettre un ancrage local significatif. Sur un total de 300 Népalobhoutanais accueillis à Saint-Jérôme, la capitale des Laurentides ne compte plus aujourd'hui que 105 individus réclamant le népalî comme langue maternelle. Parmi ceux-ci, une forte majorité est de confession chrétienne⁵³. Les chrétiens sont majoritairement restés dans la localité jérômienne, alors que les hindous ont adopté la même attitude que les jeunes locaux en fuyant la région (Leblanc 2004 ; Gaudreault, Perron, Veillette 2002).

Il apparaît que les objectifs de sédentarisation promus par les programmes de régionalisation ne correspondent pas forcément aux objectifs des immigrants contemporains (Vatz-Laaroussi 2005). Cette régionalisation ne semble pas davantage correspondre aux objectifs des locaux : la population canadienne non migrante est tout aussi attirée par les grands centres que les immigrants (Projet Métropolis 2003 : 8). Mais pourquoi un tel différentiel entre chrétiens et hindous ? Les défis à la rétention sont pourtant les mêmes pour les deux groupes confessionnels. Hindous comme chrétiens ont reçu une préparation linguistique inadéquate pour une relocalisation en milieu francophone. Ils ont dû relever les mêmes défis d'apprentissage qu'impose une langue en contexte de communautés linguistiques minoritaires (Steinbach 2010, 2012). Les deux groupes auront par ailleurs profité d'un présupposé de meilleure insertion professionnelle et sociale en contexte de faible densité migratoire (Bernard 2008). Or, malgré le parti-pris favorable des agents d'intégration pour la culture des soi-disant hautes castes, ce sont les chrétiens qui sont restés, et qui semblent vouloir s'ancrer en créant leur propre Église. De

⁵³ Voir chapitre suivant.

minoritaires, les chrétiens népalo-bhoutanais sont aujourd'hui devenus majoritaires parmi les Népalo-bhoutanais de Saint-Jérôme. Dans le prochain chapitre et celui qui le suit, je démontrerai comment, en offrant un espace de négociation entre les conditions passées, présentes, et leurs projections d'avenir, la religion de mes informateurs joue un rôle majeur dans cette rétion inattendue.

Chapitre 4

La conversion au christianisme et les réfugiés népalobhoutanais

Introduction

Dans ce chapitre, je montrerai que, malgré une diversité de trajectoires religieuses, la conversion est un processus continu, qui opère à l'intersection de motifs exogènes, comme les contraintes imposées par le contexte sociopolitique local, et endogène, comme l'agentivité et la réflexivité des acteurs impliqués. Pensée de la sorte, la conversion fait pleinement ressortir la subjectivité des acteurs religieux alors qu'ils opèrent différentes négociations au sein de religions instituées désireuses d'encadrer leur religiosité ainsi que les différents agents normatifs des localités traversées. Véritable herméneutique de soi (Mossière 2012), la conversion fait voir comment la religion offre un espace de médiation entre les expériences passées et un avenir projeté pour le sujet, s'accommodant des restrictions et des possibilités offertes par l'environnement social des acteurs religieux. Je me situe ainsi dans la lignée de l'anthropologue australienne Diane Austin-Broos, pour qui la conversion « implique un processus incorporé dans les formes de pratiques et croyances, dans les dispositions rituelles et les expériences somatiques » (2003 : 2).

Ce faisant, je prends également position dans le débat ouvert par Joel Robbins (2007). Figure de proue d'une certaine anthropologie du christianisme, Robbins argumente d'une conversion opérant une rupture radicale avec la vie antérieure du croyant. Je proposerai que, plutôt qu'une rupture pleine et entière, la conversion de mes informateurs se soit faite à la faveur d'une relecture constante des conditions ayant présidé à leur parcours migratoire et religieux. Ceci positionne leur conversion sur un continuum, où les expériences passées, les conditions présentes et les projections d'avenir s'entremêlent et s'informent les unes les autres.

Derrière la diversité de motifs et des lieux de conversion observés chez mes informateurs, il est possible de penser la conversion de façon globale. Dans ce chapitre, j'argumenterai pour un cadre

explicatif dans lequel la conversion est le produit de stratégies et de processus d'adaptation aux impératifs d'intégration mis de l'avant par différents agents normatifs, religieux comme séculiers. Après une présentation de la démographie des Népalobhoutanais chrétiens de Saint-Jérôme, je ferai une revue des approches de la conversion développées par la littérature des sciences humaines. Inspiré par Rambo et Farhadian pour qui « les nouvelles façons d'interpréter la conversion religieuse sont justifiées par le caractère de la conversion qui englobe les domaines religieux, politique, psychologique, social et culturel » (2014 : 2), je développerai ensuite une analyse empruntant des éléments aux études de la transnationalité. Mon analyse fera appel à une multitude de champs (social, politique, démographique, etc.), d'échelles⁵⁴ et de facteurs individuels (genre, biographie, etc.) et posera ces éléments en relation de constantes rétroactions et de causalités cumulatives.

La sociabilité développée par mes informateurs, que j'explore dans le chapitre suivant, ne s'éclaire pleinement qu'une fois la simultanéité (Levitt and Glick Schiller 2004) de leurs expériences prise en compte. Ainsi, en prenant en compte les préjugés du pays d'origine⁵⁵, mais aussi la réflexivité face à ces préjugés, les conditions et les normes d'intégration régnant dans le pays d'accueil⁵⁶ et le retour personnel sur les parcours vécus, les conversions au christianisme – et l'investissement dans cette religion – deviennent parfaitement intelligibles.

Démographie des convertis

L'association entre les réfugiés népalobhoutanais et l'hindouisme est répandue dans la littérature (Pattanaik 1998 ; Rizal 2004 ; Evans 2010). Considérant que la présence du christianisme dans le sous-continent indien suscite plusieurs controverses et que la conversion en contexte hindou demeure un sujet délicat, cet état de fait n'est guère surprenant. Le christianisme s'est accompagné, et s'accompagne encore parfois d'une résistance politique et publique considérable de la part de certains majoritaires hindous (Vedhamanickam 2008 ; Menon 2003 ; Pinto 2000).

⁵⁴ Le terme d'« échelles » se réfère ici à l'idée de « scales », développée par Glick Schiller et Çağlar. Malgré la présentation des chapitres qui peut sembler hiérarchiser les localités présentées (Pays ; District ; Ville), la démonstration recourt à l'idée d'échelles comme étant « relationnelles et construites socialement, tout en étant constituées de trajectoires s'entrecroisant au sein de réseaux de pouvoir institutionnalisés » (2015 : 19).

⁵⁵ Voir chapitre 2.

⁵⁶ Voir chapitre 3.

Au Népal, malgré une nouvelle constitution affirmant le statut séculier de l'état, la conversion au christianisme s'accompagne encore de soupçons, de menaces et de stigmates⁵⁷. La conversion y implique des coûts sociaux importants que j'explorerai dans une section subséquente de ce chapitre.

Diversité de la conversion : appartenance de caste

Mes données empiriques contredisent l'association entre origines népalo-bhoutanaises et hindouisme, bien que cette association explique toutefois en partie leur exil du Bhoutan⁵⁸. Les réfugiés de confession chrétienne sont bel et bien minoritaires à leur arrivée à Saint-Jérôme. Ils ne comptent alors que 3 membres parmi les 6 premières familles accueillies en 2008. Leur proportion augmente toutefois rapidement de l'apport des nouveaux arrivés, et surtout, des départs des réfugiés appartenant aux castes considérées comme « hautes ». La rétention des immigrants en région est problématique⁵⁹, et les réfugiés népalo-bhoutanais ne font pas exception. Sur les 300 réfugiés bhoutanais accueillis par la ville, les responsables du centre d'accueil estiment qu'ils ne sont plus que 150 personnes en 2014. Selon eux, les chrétiens ne représentent alors qu'un peu moins de la moitié de ce nombre. Lors du recensement de 2016 de la ville de Saint-Jérôme (Statistique Canada 2017), on ne compte plus que 105 personnes réclamant le népali comme langue maternelle dans la capitale régionale des Laurentides. Mes propres données concernant les deux congrégations rassemblant les Népalo-bhoutanais de confession chrétienne font quant à elles état de 77 personnes, autour desquelles gravitent quelques hindous (voir figure 9 ci-dessous). De minoritaires, les chrétiens sont aujourd'hui devenus majoritaires parmi les Népalo-bhoutanais de Saint-Jérôme.

⁵⁷ Voir chapitre 2.

⁵⁸ Voir chapitre 2.

⁵⁹ Voir chapitre 3.

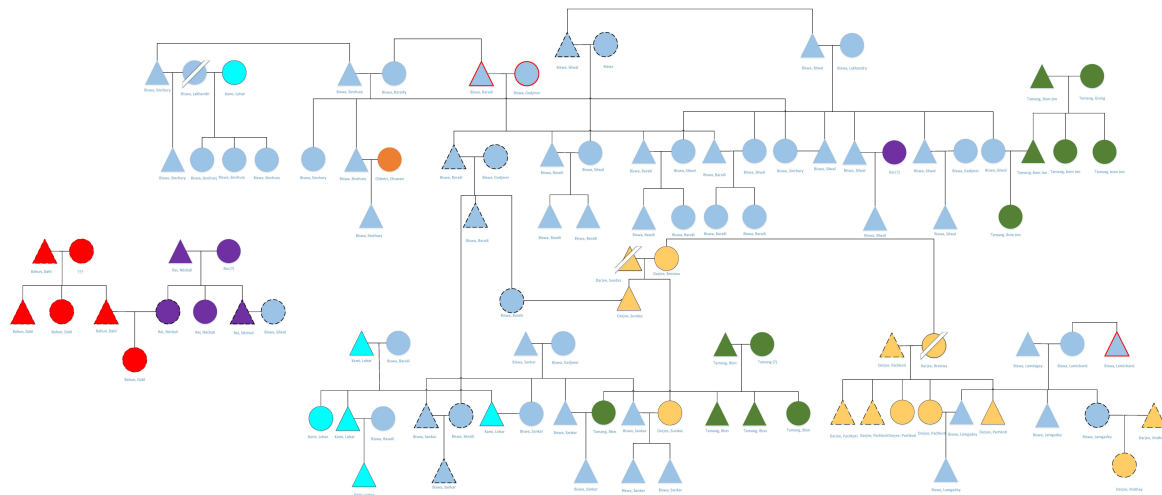


Figure 9 : Généalogies et alliances des Népallo-bhoutanais chrétiens de Saint-Jérôme.

Les individus encadrés de rouge sont hindous. Les couleurs représentent les *jatis* (bleu foncé : Biswa ; turquoise : Kami ; jaune : Darji ; vert : Tamang ; mauve : Rai ; orange : Chhetri ; rouge : Bahun).
Les *thars* sont identifiés après la *jati*.

Comment expliquer une telle présence du christianisme parmi les réfugiés népallo-bhoutanais relocalisés à Saint-Jérôme ? La littérature scientifique offre différentes perspectives sur les motifs de la conversion. Celles-ci peuvent éclairer en partie la présence accrue du christianisme chez les réfugiés. La conversion peut être présentée comme un langage (Mossière 2012 ; Harding 1987), parlé d'une aspiration ou d'une réaction à la modernité (Meyer 1998 ; Van der Veer 1996 ; Hefner 1993), ou encore se poser comme une stratégie migratoire (Akcapar 2008). Dans tous les cas, la conversion est souvent vectrice d'une nouvelle identité (Sachs Norris 2003 ; LeBlanc 2003).

Rambo et Farhadian observent que les motifs de conversion sont complexes et diversifiés (2014 : 7). Il en va de même pour le portrait des convertis népallo-bhoutanais de Saint-Jérôme. Sur 77 chrétiens, une petite majorité de réfugiés se sont convertis au Québec (38), alors que les conversions népalaises comptent pour une forte minorité des changements de confession (30). Il est à noter qu'aucun de mes informateurs ne s'est converti au Bhoutan, bien qu'il m'ait été rapporté que quelques évangélistes opérant dans les camps aient pu eux-mêmes s'être convertis dans ce pays. Il faut également remarquer qu'il existe un différentiel entre l'addition des

convertis au Québec (38) et des convertis au Népal (30) et le total des chrétiens (77) : ceci est dû à la naissance d'enfants qui, s'ils ne font pas l'objet d'un baptême à la naissance, sont néanmoins « dédiés » au christianisme peu après avoir vu le jour. La diversité du portrait se complexifie encore plus lorsque l'on prend en considération l'appartenance de caste (*jati*, et non *varna*). Comme le tableau 1 (suivant) le démontre, la *jati* ne permet pas de prédire assurément les lieux de conversion. Hormis le portrait relativement homogène présenté par les *Darji*, il est possible d'observer des conversions népalaises et canadiennes au sein des *Tamang*, des *Rai* comme chez les *Biswa*.

Population jérômienne		Conversion		
		Canada	Népal	Naissances
Biswa chrétiens à Saint-Jérôme	48	28	12	8
Darji chrétiens à Saint-Jérôme	6	0	6	0
Kami chrétiens à Saint-Jérôme	6	5	1	0
Tamang chrétiens à Saint-Jérôme	12	3	8	1
Rai chrétiens à Saint-Jérôme	4	1	3	0
Chhetri chrétiens à Saint-Jérôme	1	1	0	0
Total	77	38	30	9

Tableau 1 : *Jati* et lieux de conversion

L'appartenance de *jati* des convertis demeure néanmoins intéressante. *Darji*, *Biswa* et *Kami* sont des *dalits* (intouchables), alors que *Tamang* et *Rai* sont des *janajatis* (tribaux). La seule *Chhetri* (haute caste, équivalent népalais des *khsatriya* en Inde) est devenue chrétienne à la suite de son mariage à un *Biswa*. Questionné à savoir s'il y avait des *Bahun* (considérés comme appartenant à la plus haute caste, équivalent népalais des *brahmanes*) chrétiens à Saint-Jérôme, deux membres très impliqués de l'Église Originelle, un frère et une sœur *Biswa* convertis au Népal,

affirment : « Ici, non ». Puspa, l'aînée, rapporte qu'il peut y en avoir aux États-Unis et au Canada, et possiblement dans la ville de Québec. Son frère, Aadesh, insiste toutefois pour dire qu'il ne s'agit pas de *Bahuns* se positionnant le plus haut dans la hiérarchie sociale, mais « des Bahuns un peu plus loin ». La raison d'une telle représentation *dalit* chez les chrétiens est, selon lui, l'isolement ressenti par les *dalits* avant leur conversion : « Comme les Bahuns veulent rester entre eux, ils mettent les autres à l'écart. Je pense que les dalits se sentaient seuls, alors ils ont trouvé autre chose – certains sont restés hindous, mais ils ne peuvent pas rejoindre les Bahuns » (7 février 2016). Malgré l'hypothèse voulant que la conversion puisse être une façon de contourner les discriminations de caste et créer un certain égalitarisme (comme il sera expliqué sous peu), il semble que concrètement, la caste demeure un enjeu dans la conversion.

Diversité de la conversion : localités et motifs

Il est également notable que les motifs de conversion cités varient en fonction des lieux où elles se sont opérées. J'explore la question plus avant dans une section suivante, mais les conversions s'étant produites au Népal semblent correspondre à un point de vue dominant au sein des études du pentecôtisme : plusieurs témoignages relatent effectivement un changement de religion faisant suite à une guérison. La littérature analysant la conversion pentecôtiste de la sorte est abondante. La conversion est alors présentée tour à tour comme une guérison de soi (Corten 1998 : 259; Cohen 1989), une recomposition de soi (Chagnon 1979), une croissance personnelle ou une sensation de complétude (Prosser 1978). André Droogers (1994) qualifie cet aspect du pentecôtisme comme étant la recherche d'un « holisme » marquant la fin de la division « corps-esprit »⁶⁰. Toutefois, ces guérisons n'affectent souvent qu'un seul membre de la famille, le reste de la maisonnée ne se convertissant que par la suite.

Les conversions survenues au Canada ne répondent toutefois pas aux modèles relevés par la littérature. N'étant essentiellement pas motivées par la guérison⁶¹, elles soulèvent des interrogations quant aux motifs ayant conduit à l'adoption d'une religion autrement stigmatisée au Népal. Un examen rapide pourrait conduire à des soupçons d'un « christianisme du riz ». En

⁶⁰ Pour une discussion plus approfondie sur ce thème, voir la section subséquente.

⁶¹ Ce qui ne veut pas dire que la guérison est absente des discours entourant la conversion, mais plutôt qu'elle ne figure pas au premier plan de leur témoignage. Elle apparaît alors davantage comme un bénéfice secondaire qu'une motivation fondamentale.

contexte migratoire, cette affirmation repose sur le fait que les missionnaires portent davantage leur attention sur les populations défavorisées et marginalisées et que ces populations, migrantes ou non, se convertissent à leur contact par seul opportunisme. Les convertis seraient ainsi davantage motivés par les bénéfices à tirer d'une adhésion à la religion des groupes et des congrégations ayant le plus contribué à leur installation (Winland 1994 ; Tapp 1989)⁶². Or, ces suspicions reprennent non seulement les accusations des nationalistes hindous, mais remettent également la légitimité et l'authenticité de ces conversions en question.

Dans la suite de ce chapitre, je montrerai comment le parcours religieux de mes informateurs va de pair avec leur parcours migratoire. Je ferai voir comment les préjugés envers le christianisme des milieux sociaux à travers lesquels ils ont évolué ont fait l'objet, et continue de faire l'objet de leur réflexivité. Cette géographie de la conversion (Woods 2012) fera voir comment l'agentivité religieuse fait l'objet d'un travail d'équilibrisme de la part de ses principaux acteurs, qui doivent négocier entre des impératifs imposés et leurs aspirations profondes. Ce faisant, l'ambivalence marquant les liens entre religion et vivre-ensemble sera mise à jour. Il s'agit d'une démonstration concrète de l'argument clé de cette thèse, à savoir que la religion, par sa capacité à faire le lien entre passé, présent, futur, ici et ailleurs et ainsi créer l'unité de la disparité⁶³, offre un site de négociation des expériences vécues et situées à ses adhérents. Bref, je prends position en faveur de la continuité dans le débat initié par Joel Robbins.

La conversion : de rupture(s) en continuité(s)

La compréhension usuelle et classique de la conversion est une désaffiliation d'avec la religion de socialisation première afin d'en embrasser une autre, soit « l'adoption rituellement marquée d'une nouvelle appartenance religieuse » (Meintel 2007b : 149). Longtemps, cette déclaration d'appartenance a été comprise comme allant de pair avec un rejet complet de son ancienne communauté. Cet abandon radical et définitif s'illustre dans les travaux des pionniers de la recherche sur la conversion. Alors que William James considère déjà en 1902 que la conversion est la seconde naissance d'une âme malade qui abandonne son mal être, les travaux de Nock

⁶² L'étude du travail missionnaire catholique en Inde (Mosse 2012), en Chine (Spence 1990) et au Népal (Messerschmidt 1997) offre néanmoins quelques nuances quant aux populations ciblées à priori par les missionnaires. Les élites ont également fait l'objet d'une attention missionnaire soutenue.

⁶³ Voir chapitre 1.

postulent dès 1933 qu'un changement de religion ne peut être complet sans un abandon total des anciennes croyances et pratiques du converti. Autrement, le nouvel adepte n'est qu'un adhérent, membre incomplet de sa nouvelle communauté (Rambo et Farhadian 2014 : 5). L'idée de rupture n'est jamais bien éloignée de ces premières conceptions de la conversion.

Conçue de la sorte, la conversion reflète l'héritage d'une science élaborée au sein d'une civilisation empreinte de christianisme. L'étymologie latine du terme religion est triple. Si le *Relegere* de Cicéron laisse voir une religion marquée par ses rituels plutôt que par son corpus dogmatique et que le *Religare* de Lactance met l'accent sur une religion de relation avec le divin, c'est le *Religere* d'Augustin qui associe conversion et rupture en marquant la religion du sceau du retour, soit une réélection de Dieu par le croyant après négligence passée (Aubin 2018 : 175). Cette étymologie de la religion implique une conversion vers une foi plus vraie que l'ancienne croyance qui doit être délaissée (Berliner and Sarro 2007). Cette tendance à la rupture se poursuit le long du chemin de Damas, reprenant l'expérience paulinienne comme étalon de toute conversion : subite, effective, fruit d'une force extérieure et émotionnellement poignante (Fricke 2008 : 47). Rambo et Farhadian observent que si les théories des pionniers de l'étude de la conversion épousent les contours de l'expérience vécue par Saint-Paul, il s'agit du fait d'une « orientation subjectiviste profondément influencée par une compréhension piétiste protestante qui privilégie les états intérieurs et les subjectivités » (2014 : 5).

Si les premiers théoriciens de la conversion reprennent inconsciemment certains postulats théologiques, toute une école de pensée propose de prendre au sérieux les bases théologiques sous-tendant les conversions. Ainsi, une certaine anthropologie du christianisme vise à s'éloigner d'une tendance perçue au sein de l'anthropologie culturelle, soit la mise de l'avant des continuités plutôt qu'une mise en valeur des changements culturels récents (Bialecki, Haynes and Robbins 2008 : 1140-1141). S'appuyant sur la symbolique prépondérante au sein du christianisme pentecôtiste/charismatique d'une transformation radicale séparant les convertis de leur passé et du monde social environnant (Robbins 2004 : 127), cette approche propose d'accorder davantage d'importance aux discours des croyants, particulièrement ceux insistant sur un changement de vie total à la suite de leur conversion. Selon cette école, la conversion au christianisme, notamment dans ses expressions charismatiques, entraîne une rupture totale avec l'éthique culturelle

précédente des convertis. Cet effet serait d'ailleurs inhérent au christianisme, pour lequel la discontinuité est un motif constitutif. Le christianisme introduit donc un rapport au temps radicalement différent de la pensée linéaire occidentale. Selon cette approche, le discours pentecôtiste portant sur la « reconfiguration du temps selon le modèle de la catastrophe et de la violence » (Corten 1998) pointe ainsi explicitement vers un modèle de césure, de bris.

Ainsi, le christianisme pentecôtiste/charismatique produit « des discontinuités radicales dans les vies personnelles et les histoires culturelles » (Robbins 2007 : 7). Pour certains convertis, la conversion agit donc comme une véritable rupture entre la vie spirituelle d'avant et celle de maintenant. Il s'agit « d'un événement après lequel rien ne serait plus jamais pareil » (Cannell 2006 : 44). Bien que des similarités de pratiques entre l'ancienne et la nouvelle vie religieuse soient toujours observables chez les nouveaux chrétiens, ces manifestations ne sont pas suffisantes pour disqualifier le caractère radical de la rupture produite par la conversion. Les relations entretenues avec l'invisible (Leavitt 2013 ; Tuladhar-Douglas 2010), la propension aux hymnes (Babb 1975) ou la continuité des pratiques de mariage et du système pur-impur (Lecomte-Tilouine 1993) ne doivent pas, selon cette anthropologie du christianisme, remettre en doute la parole des convertis. Se borner à ces similarités de surface ne fait que perpétuer certains réflexes de la discipline anthropologique, à savoir douter « que les changements survenus à la suite de la conversion ne soient pas aussi radicaux que le clament les convertis » (Robbins 2007 : 13).

Cette logique interne au christianisme, si elle est pleinement considérée, mène à des analyses faisant voir comment la théologie chrétienne est « adoptée » par les convertis. Ainsi, la conversion crée « une toute nouvelle culture dans ses propres termes, précédant tout effort conscient de travailler ses éléments dans les catégories traditionnelles de compréhension » (Robbins 2004 : 10; dans Gibson 2015 : 17). S'ensuit une véritable transformation qui permet aux convertis d'adopter une priorisation éthique à l'intériorité – c'est-à-dire à une valorisation des expériences intérieures – caractéristique du christianisme (Cannell 2006). Toute autre analyse de la conversion renvoie, selon cette approche, à une simple adhésion plutôt qu'une pleine conversion (Nock 1933). Je retiens ici l'idée que le christianisme porte en son sein les bases d'une reconfiguration du temps et de l'espace pour les croyants. Mais plutôt que d'introduire la

rupture, j'avance à l'instar de Simmel que ces reconfigurations permettent de réarticuler une réalité autrement fragmentée, permettant de faire sens et unité d'expériences en apparences disjointes. Mon approche de la conversion se situe de fait dans la continuité, même si elle n'exclut pas la possibilité qu'émerge une identité radicalement différente au terme du processus.

Faire du neuf avec du vieux : une nouvelle identité contextualisée

La littérature sur la conversion, particulièrement celle adressant la conversion au pentecôtisme, recèle de nombreux exemples qui, s'ils témoignent effectivement d'une certaine rupture, font voir à quel point le changement de religion ne se fait pas en césure totale avec le contexte sociohistorique et culturel dans lequel il s'effectue. Ainsi, en contexte colonial africain, les rituels pentecôtistes manifestent, dans toute leur exubérance, un rejet de l'ordre enrégimenté imposé par les coloniaux. Au Congo, la prière de guérison peut être perçue comme une réponse au pouvoir colonial (Belge), à l'état moderne et au consumérisme. La recomposition des identités blessées, apanage global de la guérison pentecôtiste, peut s'adresser aux blessures plus spécifiques de l'expérience coloniale. Ici, cela se fait par l'égalisation des statuts, où les ruraux anciennement subordonnés sont mis sur un même pied que les Congolais occidentalisés et éduqués par leur recherche commune du contact avec le prophète et l'Esprit saint (Devisch 1996). S'il y a rupture, elle se fait en relation et en réaction à un contexte particulier, qui continue à informer l'univers social des convertis. La rupture peut se faire au prix des anciennes congrégations, accusées de corruption (Cox 1995), des liens familiaux accusés de complicité dans le programme des forces du mal (Meyer 1998) ou encore de ses liens spirituels avec le passé à travers le ministère de la Délivrance (Van Dijk 2004 : 181).

Les ruptures se consomment donc dans un contexte particulier, la nouvelle vie chrétienne ne prenant de sens que lorsqu'elle est placée face à l'ancienne. Si cette dernière est répudiée, elle n'en informe pas moins le changement de religion. La conversion apparaît alors comme un pivot (*fulcrum*), un point de bascule (Riley 2004 : 6). Telle une charnière, ce point de bascule permet toutefois de franchir le seuil de sa conversion dans un mouvement de va-et-vient entre les appartenances passées et celles à fonder, les anciennes identités et celles qui sont à construire (Mossière 2010 ; Meintel et Beaucage 2007). Le modèle de rupture radicale n'adresse qu'un seul modèle théologique et il laisse dans l'ombre d'autres modèles qui envisagent l'identité religieuse

sous un angle différent que celui d'une identité religieuse au caractère stable, fixe et assumée post-conversion (Gez *et al.* 2017). Le modèle wesleyien, nommé d'après le fondateur du méthodisme, offre également les bases théologiques d'une conversion amenant un changement progressif d'identité. S'il s'agit d'accepter en premier lieu le Christ (devenir nominalement chrétien), devenir chrétien de cœur demande une sanctification qui elle ne peut qu'être processuelle. L'agir et la vie du converti ne s'alignent avec les aspirations chrétiennes qu'après une période d'apprentissage (Collins 2001).

Le pasteur David Yonggi Cho⁶⁴ de la *Yoido Full Gospel Church*, à travers sa « théologie de la contextualisation », fait par exemple pleinement usage des traditions spirituelles imprégnant le contexte social de ses convertis. Son prosélytisme reconnaît et repose en partie sur les traditions religieuses prévalentes en Corée, soit le bouddhisme et le chamanisme (Anderson 2004 : 112). Il fait usage des « strates » religieuses (Meintel et LeBlanc 2003) pouvant subsister chez ses ouailles. Il en va de même pour le pentecôtisme, chez qui il est possible d'observer une intégration, sous une étiquette diabolique, des mondes spirituels locaux. Plutôt que de nier les forces spirituelles locales, les pentecôtistes les intègrent et les transposent dans la sphère satanique. Pour reprendre les paroles de Marion Aubrée, « les représentations des 'forces démoniaques' qui assaillent l'un ou l'autre fidèle varient en fonction du substrat culturel qui baigne l'univers symbolique de chaque population » (Aubrée 2003 : 73). Elles demeurent bien vivantes dans l'imaginaire des convertis, et elles continuent d'informer leur vie religieuse. Un examen des conversions de Dan Bahadur Biswa et de Sonam Tamang, présentées ultérieurement dans ce chapitre, offre des exemples concrets de ce phénomène.

L'analyse des changements de la subjectivité des croyants à la suite de la conversion exige également des nuances. Selon Joel Robbins, le christianisme entraîne le développement d'une forme précise d'individualisation. Or, la sociologue Gwendoline Malogne-Fer observe quant à elle que

⁶⁴ Pasteur et fondateur de « la communauté évangélique la plus grande du monde » (Corten 1998), l'église de David Yonggi Cho s'inscrit dans la troisième vague pentecôtiste à déferler sur la Corée du sud. Introduit en 1928 par des missionnaires étrangers, puis organisé par les *American Assemblies of God*, ce mouvement a donné lieu à une forme proprement coréenne de pentecôtisme, aussi appelé le *Sunbogeum*, qui fait parfois les frais d'accusation de chamanisme. L'action de David Yonggi Cho dans le développement du *Sunbogeum* est considérée essentielle (Kim 2003).

l'individualisme pentecôtiste est largement relativisé par la conception polynésienne de la personne – *définie prioritairement comme un individu relationnel* (Levy 1973 : 487–491) – et par l'importance accordée dans les églises pentecôtistes aux 'valeurs familiales' (2013 : 197).

La conversion ne peut opérer *ex nihilo*, elle s'ancre nécessairement dans une vie religieuse fortement contextualisée. Si le changement d'allégeance religieuse entraîne bel et bien des modifications dans la vie des convertis, ceux-ci se font généralement en fonction d'expériences passées. Ces changements ne prennent tout leur sens que lorsqu'ils sont analysés en fonction des contextes dans lesquels évoluent les acteurs sociaux. L'anthropologue Tom Fricke (2008) le démontre bien dans son étude de la conversion chez les *Tamangs*, un groupe ethnique népalais.

Fricke considère que l'adhésion au christianisme des villageois qu'il étudie s'inscrit dans la foulée des bouleversements sociaux survenus dans le Népal des années 1990⁶⁵. Remettant en question le discours paulinien et le caractère abrupt de la rupture que la conversion est censée opérer, Fricke propose d'analyser les conversions des *Tamangs* sous l'angle d'un changement de « pratiques ». L'anthropologue observe qu'avant comme après la conversion, les *Tamangs* optent collectivement pour un éthos de la réciprocité qui ne peut faire sens que s'il est socialement valorisé. L'auteur remarque qu'à différentes périodes de leur histoire, les *Tamangs* ont expérimenté des moments où régnait une impression générale de perte morale. Ceux-ci ont alors cherché de nouvelles garanties à leurs vertus. La conversion au christianisme devient une façon tout aussi culturellement valable de revivifier le *dharma* collectif que les méthodes employées précédemment au cours de leur histoire⁶⁶.

Par cette démonstration d'une conversion au christianisme répondant à une volonté de renouvellement du *dharma* qui opère selon des logiques locales préexistantes, Fricke fait voir l'aspect adaptatif de la religion manifesté par la conversion. Celle-ci n'est pas un produit fini, mais un processus dans lequel l'individu est entraîné, peu importe la stabilité apparente de la

⁶⁵ Voir chapitre 3.

⁶⁶ Ces méthodes sont mises en scène dans la mythologie locale. La première impliquait l'adoption d'un roi *Ghale* pour remplacer une royauté *tamang* ayant fait moralement banqueroute. La seconde s'est conclue par l'octroi d'une terre pour l'établissement d'un *Gompa* (temple bouddhiste) par un roi *Ghale* régnant sur une société en faillite morale.

tradition religieuse au sein de laquelle il s'identifie (Simmel 1905 : 375). La conversion apparaît donc comme un moment particulier dans un changement progressif (Rambo 1999) et doit s'envisager comme un processus laissant voir de traces de continuités et de discontinuités (Rambo et Farhadian 2014). La conversion parle ainsi des aspirations au changement des agents. Ces aspirations peuvent parler à la spiritualité comme au vécu matériel des convertis. Le fait de recadrer les conversions dans les contextes locaux et dans les parcours migratoires permet de mettre en lumière ces aspirations et de les rendre intelligibles.

Peu importe que les conversions de mes informateurs aient eu lieu au Népal ou au Québec, celles-ci ne peuvent donc pleinement se comprendre sans d'abord les resituer dans les parcours de vie des convertis. Les modalités et les motifs de leur conversion s'informent de leurs expériences passées. Il s'agit là de véritables négociations des conditions et des impératifs d'intégration des localités traversées. Malgré l'introduction de différentes ruptures dans leur vie sociale, religieuse ou matérielle, la conversion apparaît comme un moment de relecture des expériences apparemment disjointes, tout en offrant aux convertis un espace dans lequel projeter leurs aspirations. Dans le débat sur la rupture et la continuité, mon approche de la conversion se situe sur le pôle « continuité » du spectre dessiné par Robbins et ses collègues. Néanmoins, je n'exclus pas la possibilité qu'il existe une mesure de rupture dans ce processus, et qu'à terme, celle-ci puisse éventuellement se faire plus radicale encore.

De la vache à l'agneau : implications de la conversion en contexte hindou

Tout au long de son histoire, les différents régimes politiques du Népal ont adopté des attitudes variables face au pluralisme religieux, ainsi qu'à la mobilité religieuse pouvant s'y dérouler. D'un monde marqué par une sorte de « cosmopolitisme spirituel » (Gellner 2005 : 756) où coexistent des « traditions religieuses en compétition, mais compatibles » de l'époque Malla (idem :765), à la hiérarchisation légalement sanctionnée des religions établie sous les Shah jusqu'à la république sécularisée (Letizia 2011), mais interdisant toujours le prosélytisme, la relation au christianisme aura été marquée par l'indifférence puis l'hostilité⁶⁷. Si les rois Malla ayant fait la première rencontre des missionnaires ont offert une partie de leur population à la conversion, l'attitude

⁶⁷ Voir chapitre 2.

intransigeante de Prithvi Narayan Shah, monarque unificateur du Népal, envers une religion perçue comme le fer de lance du colonialisme européen continue à marquer les relations hindous-chrétiens d'aujourd'hui.

La présence chrétienne au Népal, et la conversion au christianisme par le fait même, est régulièrement remise en question, parfois par les chrétiens eux-mêmes⁶⁸. Les prosélytes sont soupçonnés de prêcher aux pauvres et aux plus vulnérables, tandis que l'authenticité des conversions est remise en question. Quand les changements d'affiliation religieuse ne sont pas perçus comme le fruit de coercition, les convertis eux-mêmes sont soupçonnés de n'être motivés que par les seuls bénéfices associés à une affiliation chrétienne, tels que l'accès à l'éducation et aux soins de santé (Shah 1993 ; Karlsson 2002). Parce que motivées par un opportunisme matériel, les conversions ne seraient pas proprement religieuses ou spirituelles (Roberts 2016 : 7), mais des réponses stratégiques à des conditions sociales et économiques désavantageuses (Sharma 2014 : 436). Il s'agit du même soupçon sévissant en contexte migratoire, où les conversions par opportunisme ont donné lieu à l'épithète de « chrétiens pour le riz » (*rice Christians*) (Winland 1994 ; Tapp 1989).

Néanmoins, le christianisme est une religion connaissant un fort taux de croissance au Népal (Shah 1993). Les chrétiens y sont tout de même largement minoritaires : 375 699, soit 1,4 % de la population (Central Bureau of Statistics 2011 : 4). Il est possible que ce chiffre soit une sous-estimation. Ainsi, le théologien John Barclay rapporte approximativement le même chiffre, mais dès l'année 2007. Le *National Council of Churches of Nepal*, une organisation œcuménique népalaise née en 1999, estime quant à elle que le nombre de chrétiens au Népal s'élève à 800 000 en 2007 (Barclay 2009). Le Vicariat apostolique du Népal avance le chiffre de 2 millions de chrétiens – dont 7 371 catholiques, pour l'année 2011. Finalement, l'anthropologue Ian Gibson (2017) rapporte les chiffres de la *Federation of National Christians of Nepal*, soit 2,5 millions de chrétiens pour l'année 2012. Les statistiques ne sont donc pas très fiables. Conséquemment, Gibson propose d'adopter l'estimé conservateur de la *National Churches Fellowship of Nepal* pour l'année 2014, qui situe le nombre de chrétiens entre 700 000 et 1 million.

⁶⁸ Boucher, à paraître.

Dans le contexte d'un nationalisme hindou hérité de la fondation de l'État moderne népalais⁶⁹, les chrétiens cristallisent de nombreuses appréhensions au Népal. Ainsi, certains activistes hindous népalais perçoivent dans le débat sur la sécularisation du pays une conspiration chrétienne pour permettre le prosélytisme, la conversion et finalement l'irrespect des traditions portées par le *dharma éternel* (*sanatan dharma*), c'est-à-dire l'hindouisme (Letizia 2016). Les chrétiens semblent participer de ce qu'Appadurai appelle l'incertitude sociale (2006). Cette incertitude se manifeste particulièrement lorsque les majoritaires voient leur capacité à définir l'ordre social, dans le cadre d'un « État-nation » établi selon leur propre « ethnos national », remise en question. C'est-à-dire que le « nous » créé de manière artificielle, arbitraire, mais néanmoins naturalisée (Nootens 2007 ; Gettler 2016) ne paraît plus aller de soi. Les groupes minoritaires, par les défis qu'ils lancent aux outils normatifs des groupes majoritaires (les recensements, la surveillance étatique, le contrôle des frontières) incarnent alors les anxiétés de ces majoritaires et deviennent les objets de violences diverses.

La conversion au christianisme dans le Népal contemporain s'inscrit dans cette ligne anxiogène en ce qu'elle apparaît comme un rappel des désordres déjà subis par le sous-continent indien. En tant que minoritaires, les chrétiens « portent souvent le poids de souvenirs indésirés des actes de violence ayant produit les États existants, les conscriptions forcés, ou d'intrusions violentes au moment où les États se sont formés » (Appadurai 2006 : 42). L'affirmation n'est pas anodine, puisque dans le contexte de l'Inde coloniale,

le gouvernement britannique, malgré une politique de non-ingérence formelle en matière religieuse, s'est en pratique rapproché de la vision portée par les évangéliques de la société indienne, perçue comme dégénérée moralement et profondément corrompue par l'hindouisme (Mosse 2012 : 57).

Le Népal, qui se targue de ne pas avoir subi le joug colonial, se méfie rapidement de l'ingérence potentielle des missionnaires dans les affaires de l'État. Un proverbe traditionnel de l'époque de l'unification du Népal laisse voir l'état d'esprit qui règne : « La Bible amène le marchand et le marchand amène le mousquet » (Gaborieau 1994 : 61). Dans l'esprit de Prithvi Naraya Shah, et de certains de ses descendants, les chrétiens représentent bel et bien une menace pour l'indépendance du pays.

⁶⁹ Voir la section « Transition népalaise » du chapitre 2.

L'incertitude sociale à laquelle la conversion au christianisme semble contribuer tient également de sa participation au « jeu compliqué des identifications secondaires ». La conversion fait s'imbriquer ensemble des questions auxquelles les États nationaux sont plus confortables de répondre séparément, soit l'appartenance à des communautés religieuses transnationales, et l'appartenance à des groupes nationaux diversifiés (Rambo and Faradhian 2014 : 2). Ces enjeux apparaissent d'autant plus problématiques que l'hindouisme serait étranger à la distinction religion/culture. L'appartenance à l'hindouisme est héréditaire. Tenter de changer de religion serait un acte créateur de tensions communautaires : on craindrait de la part des convertis un transfert de solidarité sociale envers le nouveau groupe religieux. Le « fort sentiment communautaire » prévalant au sein de l'hindouisme associerait donc finalement la conversion à un « geste individualiste perturbateur, et ce, dans une société traditionnelle où la situation de la personne et sa place dans le tissu social sont prises au sérieux » (Sharma 2014 : 433). Par-delà le questionnement sur la légitimité de la présence du christianisme ou de ses convertis en terres hindoues, c'est une menace à la suprématie numérique hindoue et à son ordre social qui teinte les rapports entre hindous et convertis (Viswanathan 1999 ; Menon 2003).

Conversion et perturbation de l'ordre de caste

Forme de vie avant d'être une forme de croyance, l'hindouisme favorise l'orthopraxie sur l'orthodoxie. Ainsi, l'hindouisme n'est pas tant une religion à laquelle on « croit » qu'une religion que l'on met en pratique (Letizia 2007 : 54). Il s'agit de « performances rituelles » professant un sens particulier, faisant une déclaration précise sur l'ordre social et la situation de l'homme en général (Babb 1975 : 32). L'hindouisme se présente donc comme une religion de continuité, voire même une religion ethnique au sens où il « se confond avec toute une civilisation, une façon de vivre, et qui identifie sa source non pas dans la prédiction d'un réformateur, mais dans l'origine même du monde » (Leavitt 2013 : 321). Religion au sens durkheimien du terme, l'hindouisme promeut le *dharmasastra*, soit « l'acceptation de sa position sociale et l'accomplissement de pratiques sociales associées à cette position », qui se combine à « une conception particulière de l'après-vie de chaque individu, perçue comme une succession de 'renaissances' » jusqu'à l'atteinte de la perfection » (Lemercinier 1981 : 242). Cette idéologie se

voulant garantir de l'ordre social, la conversion apparaît alors comme une attaque directe à celui-ci.

Les cibles privilégiées par le prosélytisme évangélique au Népal sont « les populations tribales, pratiquant un fond autochtone de croyances religieuses superficiellement bouddhisées ou hindouisées » (Ripert 1997 : 73), populations sensément intégrées à la hiérarchie hindoue par le *Muluki Ain*. Or, les conversions au sein de ces populations se sont régulièrement déroulées sous l'ombrelle de conversions collectives. Lionel Caplan (1980) fait de ces conversions de masse la caractéristique des groupes intouchables et des basses castes *Sûdras*. Ici, la conversion est une décision de groupe et serait plutôt liée à la gestion collective des ressources et aux interactions sociales. L'échange de nourriture et les mariages n'étant pas possibles entre chrétiens et non-chrétiens (Gaborieau 2002 : 101), la conversion collective préserve « l'intégration sociale » des convertis. Si la conversion au protestantisme évangélique insiste sur une rupture complète avec le passé, « [r]ien dans leur 'nouvelle vie' » (*naya jivan*) ne [devant] rappeler leurs anciennes pratiques, qu'elles soient religieuses ou culturelles » (Ripert 1997 : 73), les relations et normes sociales au sein des groupes de convertis ne s'en trouvent que peu affectées. Si la chaîne de commensalité est brisée à l'extérieur du groupe, elle survit au sein de l'endogroupe. Il est par ailleurs possible de constater une survivance de la hiérarchisation sociale même chez les groupes chrétiens en Inde (Chaput 1997 ; Mosse 1996).

Conversion et hiérarchisation pur-impur

La proposition de Joel Robbins de prendre au sérieux la théologie derrière les conversions mérite d'être examinée ici. J'ai argumenté plus haut que la rupture entraînée par la conversion n'est peut-être pas aussi radicale qu'il le propose. Il n'en demeure pas moins que son potentiel de transformation demeure élevé. En adressant la hiérarchisation de la société selon un critère de pureté, la théologie égalitariste des chrétiens en milieu hindou a effectivement eu des impacts sur la perception de soi des plus opprimés de cette société. La conversion peut ainsi se comprendre comme une stratégie égalitariste. Dans sa version évangélique, la conversion peut effectivement s'interpréter comme une stratégie visant à sortir du système de caste et sa hiérarchisation (Burgess 2001 ; Jaffrelot 1994 ; Clémentin-Ojha 1994).

En milieu hindou, c'est le travail missionnaire des catholiques, à commencer par celui du Père jésuite Robert de Nobili (Mosse 2006 ; Lemercinier 1981), qui introduit la distinction culture-religion. Cette distinction permet l'émergence d'une nouvelle conception des castes. Plutôt qu'un système de substances, ontologique, il devient un système extérieur d'exploitation, désormais contestable (Mosse 2012 : 128-129). Au sein des catholiques à tout le moins, cette distinction permet une remise en question des principes de pureté-impureté justifiant la hiérarchisation de la société hindoue. Chez les *dalits* catholiques, la subordination est alors apparue comme le fruit d'un esclavage spirituel plutôt qu'une simple exploitation socioéconomique, « un système religieux hindou que la conversion au christianisme parviendrait à couper à ses racines » (Mosse 2012 : 55).

La théologie *dalit* est un exemple concret d'une approche chrétienne pouvant mettre à mal le *dharma* (perçu à la fois comme l'ordre social et comme un devoir personnel) hindou. Plus proche de l'action sociale que de la pastorale, la théologie *dalit* demande aux églises qui en assument l'identité « d'accompagner les victimes d'injustices qui essaient de donner naissance à une nouvelle société », tout en exigeant de ces églises de mettre de côté les pratiques d'exclusion et de domination pouvant exister de façon formelle ou tacite en son sein. Reconnaisant et rejetant les indignités que peut faire subir le système de castes à ses subordonnés, cette idéologie met de l'avant des « communautés qui travaillent ensemble en tant que ferment moral pour reconstruire de plus grandes expressions de communautés, dépassant les frontières de caste, religieuse, régionales et linguistiques dans une camaraderie chaleureuse et la solidarité » (Manchala 2012 : 213). Il s'agit également d'une occasion pour les laisser pour-compte de l'hindouisme de participer à une connaissance révélée, d'exercer leur créativité et leur liberté (Clarke, Manchala and Peacock 2010 : 1) ainsi qu'une façon d'exprimer la diversité de leur résistance à l'hégémonie brahmanique (Rajkumar 2010).

Or, les résultats espérés ne sont pas forcément au rendez-vous (Robinson and Clarke 2003 ; Chaput 1997). Si la conversion des communautés *dalits* est bel et bien le fruit d'une adhésion à une nouvelle vision du monde où les bénéfices de la conversion ne sont pas reçus ici-bas, mais dans un futur anticipé (Clarke 2003 : 287-288), les conséquences d'un changement d'affiliation religieuse peuvent être coûteuses dans l'immédiat. La conversion au christianisme place d'abord

un individu en marge de son ancienne communauté (Bouillier 1997 ; Caplan 1980 : 218) en l'excluant et en le reléguant au rang des impurs. Un de mes informateurs de Saint-Jérôme confirme : « Quand tu deviens chrétien, tu es mort pour eux [les Bahuns-Chhetris] ». Entre dalits et chrétiens, il n'y a donc « pas de différence, tu ne comptes pas, de toute façon »⁷⁰. C'est ce que le régime de castes promulgué par le Code national (*Muluki Ain*) visait justement : maintenir les distinctions pures/impures perpétuant la fonction d'organisation économique du système des castes (Levine 1987 ; Lecomte-Tilouine 2006) ainsi qu'à intégrer des populations diverses au sein d'une même société. La conversion qui vient donc potentiellement briser la chaîne de commensalité, ainsi que l'ordre économique s'y rattachant, apparaît comme perturbatrice de cette ordonnance de la société.

La conversion a par ailleurs été combattue en Inde et au Népal sur des prémisses similaires à celles du christianisme, c'est-à-dire en s'adressant à la disparité créée par la hiérarchisation selon des principes de pureté rituelle. La *Suddhi* est un rituel de purification réintroduit par l'*Arya Samaj*⁷¹. Initialement conçue pour nettoyer la pollution rituelle, la secte introduit la *Suddhi* auprès des intouchables et des basses castes en leur promettant l'accès au statut de « deux fois né » (hautes castes). À cette action préventive se joint aussi la possibilité de (re) convertir les chrétiens et de les purifier de la souillure provoquée par leur adhésion au christianisme. Visant à contrer la séduction du discours égalitariste chrétien, le rituel n'introduit dans les faits qu'une nouvelle division : une fois le rituel accompli, les acteurs s'aperçoivent rapidement qu'il n'y a d'égalité pour eux qu'au sein des « arya samajistes » (Jaffrelot 1994 ; Clémentin-Ojha 1994).

Il est possible de voir que malgré les appréhensions des élites hindoues quant au caractère perturbateur de la conversion, les grands principes directeurs de la brahmanocratie perdurent parfois au sein de différentes communautés religieuses évoluant en contexte hindou. Outre les

⁷⁰ Notes de terrain, 7 février 2016.

⁷¹ L'*Arya Samaj* est un mouvement religieux fondé en Inde du Nord, en 1875, et ayant comme objectif premier de préserver un hindouisme perçu comme étant menacé par les importantes minorités religieuses. Pour ce faire, le mouvement introduisit la *Suddhi*, un rituel devant purifier les convertis de leur contact avec les religions étrangères (islam et christianisme), permettant de la sorte leur réintégration dans le système de caste hindou. Le rituel « tient à la fois de la *diksa*, qui donne l'accès à une tradition sectaire, et de l'initiation brahmanique (*upanaya*), qui confère aux fils des trois premières classes (*Varna*) le statut de 'deux fois né' (*dvija*) et l'aptitude à célébrer les rites védiques » (Clémentin-Ojha 1994 : 101).

observations de Lionel Caplan dans son étude de communautés protestantes du sud de l'Inde démontrant que l'éthique personnelle des convertis demeure fondamentalement hindoue (1980), Fuller démontre comment les hindous et les chrétiens « se comportent en accord avec le même ensemble de règles concernant la caste et la pollution (rituelle) en ce qui a trait aux relations entre les castes » (1976 : 68). L'étude de Chaput (1997) démontre quant à elle que les chrétiens du Kerala, divisés entre trois grands rites majeurs, entretiennent entre eux des relations hiérarchiques recréant le système de caste.

Les appréhensions envers le caractère perturbateur de la conversion semblent portées par des élites religieuses qui, par ailleurs, renforcent leur position en continuant à mettre en application la discipline de caste. Les attentats dont font sporadiquement l'objet les chrétiens au Népal illustrent bien qu'il demeure socialement coûteux de se convertir. Comment expliquer la conversion dans un tel contexte ? Les motifs sont variés et les contextes de conversion participent de la complexité du portrait des conversions. Dans la prochaine section, je présenterai différentes études de cas qui offrent à voir des conversions népalaises comme canadiennes. Je tenterai par la suite d'offrir une explication globale de ces parcours religieux d'apparence hétéroclite.

La conversion qui se fait : études de cas, du Népal au Canada

Si le caractère impérialiste de la rencontre initiale entre l'hindouisme et le christianisme continue d'alimenter une « herméneutique du soupçon » face à la conversion (Sharma 2014 : 436), diverses études démontrent que les convertis ne sont pas les simples dupes de pouvoirs prédateurs étrangers. John Comaroff (1985) démontre comment la conversion offre aux populations opprimées une possibilité de prise de contrôle tandis que Bengt Karlsson (2002) illustre comment la conversion peut, auprès des populations tribales en contexte indien, se comprendre comme un choix volontaire et intentionné d'un nouveau style de vie, perçu comme plus approprié au contexte sociohistorique des convertis, qui leur permet de se construire comme « modernes » et distincts. Cette agentivité peut se manifester de plusieurs façons, l'une des formes les plus évidentes étant le recours à une nouvelle religiosité pour apaiser les maux du corps et de l'âme affligeant la personne, que ce soit dans son présent ou dans son passé.

Jésus comme un baume : la conversion par guérison au Népal

Parmi les traits caractéristiques du pentecôtisme et des christianismes charismatiques, la recherche de la guérison par la prière est un thème proéminent (Cox 1995 : 17 ; Hollenweger 1986). Ainsi, Aadesh identifie un thème majeur de la conversion pentecôtiste alors qu'il suppose que c'est la solitude et l'isolement qui expliquent la surreprésentation *dalit* chez les chrétiens. Pour Corten, à travers le discours pentecôtiste sur la souffrance, le croyant se place « dans le registre de l'émotion, et partant d'une participation » (1998 : 258). Le croyant est à la recherche d'une consolation, qu'il trouve grâce à un abandon de la souffrance individuelle dans l'émotion collective : « Chaque membre de l'Église mélange sa plainte avec celle de la communauté et ressent avec joie en lui la présence de la communauté » (259). Le chemin de la guérison semble passer par cette reconnaissance collective de la douleur.

La recherche d'une guérison spirituelle est également au cœur des conversions népalaises étudiées par Ian Gibson (2015) dans la ville de Bhaktapur. Celui-ci argumente que l'« adoption⁷² » de la théologie chrétienne par les convertis népalais s'est faite dans un contexte de profondes perturbations culturelles. Selon l'auteur, la société traditionnelle bhaktapurienne est marquée par une forme de socialité précise – une éthique donnant la priorité à la collectivité plutôt qu'à l'individu — et des liens de patronage particulier – des relations de déférence auprès de personnages plus puissants procurant en retour un accès à différentes ressources (43). Selon Gibson, cet ordre traditionnel est aujourd'hui perturbé, ce qui entraîne une faillite du soin (*care*) et le rejet de la déférence. La faillite des soins se manifeste par un sentiment de perte de solidarité. Liée aux changements économiques, la fin de la déférence aux castes « supérieures » est quant à elle vécue par les fermiers et les *dalits* comme une revendication de relations plus égalitaires. Ces deux tendances trouvent des échos au sein des Églises chrétiennes : d'un côté, celles-ci offrent un espace où la souffrance née de la faillite des soins est reconnue et où elle est remédiée ; de l'autre, elles offrent un modèle de relations sociales plus égalitaires.

Ripert (2014) et Fricke (2008) font tous deux concorder l'explosion d'adhésions au christianisme avec le contexte de profondes mutations sociales subies par le Népal. Cette perte de repère et la

⁷² C'est-à-dire « l'appropriation d'une culture entièrement nouvelle selon ses propres termes, renonçant à tout effort conscient d'intégrer ses éléments dans les catégories traditionnelles de compréhension » (Robbins 2004 : 10; dans Gibson 2015 : 17)

recherche conséquente d'une remise en ordre de l'univers social caractérisent également la vie en camps de réfugiés. En quittant le Bhoutan pour le Népal, les Népalobhoutanais ont vu leur univers social s'effondrer. Lorsqu'ils sont questionnés sur leur vie au Bhoutan, le récit de mes informateurs, tout empreint de résignation, se résume souvent à une brève énumération de tout ce qu'ils ont laissé derrière eux. Les conversions en contexte népalais des *Biswa*, *Tamang*, et *Darji* font donc écho aux théories de Cox, pour qui la popularité du pentecôtisme s'explique par le contexte social dans lequel il se développe. Théologien, Cox détecte un vide dans une époque de « désarroi social et culturel » que la spiritualité pentecôtiste vient combler (1995 : 16). Jumelées à cette perte de sens, véritable blessure spirituelle, les exactions subies par les réfugiés népalobhoutanais lors de leur exil du Bhoutan expliquent également le besoin pour un système de sens axé sur le soin (*care*) offrant la possibilité d'une véritable guérison.

Population déclassée parmi les déclassées, en situation de migration forcée, les Népalobhoutanais membres des églises jérômiennes convertis dans les camps népalais répondent bien au portrait type (bien que pas unique) du converti au pentecôtisme. En règle générale, cette forme de christianisme touche effectivement les plus marginalisés (Robbins 2004 ; 2007), les pauvres (Corten 1998), les personnes en situation de vulnérabilité (Devisch 1996) et les subordonnés en quête d'émancipation (Meyer 1998 ; Mary 2003). Ce profil sociodémographique trouve un écho pour l'ensemble de mes informateurs : *dalits* (intouchables), *janajatis* (en périphérie de l'univers hindou), réfugiés, les facteurs de marginalisation ne manquent pas. Trois témoignages des membres des Églises jérômiennes s'étant convertis au Népal viennent illuminer le rôle joué par la guérison spirituelle dans leur changement d'allégeance religieuse. Ce faisant, ces témoignages mettent en lumière la place occupée par la religion dans les ajustements exigés par la localité népalaise dans laquelle mes informateurs ont vécu près d'une vingtaine d'années.

Ruth Biswa

Âgée de 20 ans, enceinte de son premier garçon, Ruth Biswa quitte le Bhoutan avec son mari Pradhal et leur fille de 2 ans. Son mari y avait un emploi, travaillant comme mécanicien pour le gouvernement. Les parents de Pradhal avaient déjà quitté le pays pour le Népal. Son mari ayant reçu des menaces, Ruth et sa famille décident de quitter le Bhoutan à leur tour. Après 3 jours de route en camion, la famille arrive au Népal.

La vie dans les camps, qui commencent à s'organiser, n'est pas une sinécure. Ruth se confie : « C'est difficile vivre dans les camps. Il n'y a pas d'argent, pas de travail, beaucoup de monde ». Ruth travaille alors en garderie grâce à *Caritas Nepal*⁷³. Elle donne naissance à son premier fils, puis une deuxième fille et un dernier garçon. Celui-ci tombe malade à l'âge de 18 mois, il souffre d'une pneumonie. Ses parents l'amènent à l'hôpital, mais les traitements sont très dispendieux. Ils se tournent vers des pratiques de guérison plus traditionnelles : « Nous faisons plein de choses hindoues, mais ça ne marche pas », dit-elle. Le petit garçon meurt. Elle m'affirme que son mari meurt à son tour : « Oui, il meurt. Il tombe malade », et elle ferme son poing, sort le pouce et le porte à sa bouche, « et il boit. Il avait perdu la vie. Sa mère ensuite, comme une compétition, tombe malade aussi. Chacun son tour. Un ami de mon mari vient et nous parle de Jésus. Il nous amène à l'Église ». Elle me dit qu'elle confie alors tous ses problèmes à Jésus. Son mari reprend vie. Elle conclut : « Jésus est mort pour nous et mon mari est revenu en vie ».

Ruth fait la synthèse de sa situation préconversion : « C'était une période difficile – le décès du garçon, Pradhal qui boit, puis qui est malade, ma belle-mère malade, la femme du frère de Pradhal qui meurt. Mais avec Jésus, j'ai confiance. C'est mon réconfort ». Ils sont alors les seuls chrétiens de leur famille, « Ma belle-sœur, mes parents, ils sont encore hindous. Ce n'était pas facile, parce que les gens me disaient que ce n'était pas bien, qu'il fallait rester hindou, mais je suis resté avec Jésus ». Je lui ai demandé si c'est elle qui a parlé de Jésus aux autres Népalobhoutanais de Saint-Jérôme. Elle me répond qu'elle fait dorénavant œuvre d'évangéliste : « Oui, j'en parle beaucoup » (30 novembre 2015). Son rôle devient apparent dans le témoignage de ses compatriotes convertis au Canada.

Aujourd'hui, Ruth est une leader incontestée des chrétiens de son église. Puspa Darji, que je présente un peu plus loin, la désigne même comme « la boss des chrétiens ». Elle est non seulement reconnue comme telle à l'intérieur de l'église, elle l'est également à l'extérieur de celle-ci. Les Jérômiens impliqués dans l'accueil et l'incorporation des réfugiés en font une intermédiaire pour une majorité de ses co-réfugiés. Pradhal pour sa part continue d'assister régulièrement aux services. Si l'alcool n'est pas tout à fait sorti de sa vie, une certaine

⁷³ Voir chapitre 2.

domestication (Cox 1995 ; Robbins 2004 ; Navarro and Leatham 2004) s'est opérée : son engagement envers sa famille et sa fiabilité en font un homme populaire parmi les Népalobhoutanais, chrétiens comme non-chrétiens.

Sonam Tamang

Aujourd'hui jeune papa, Sonam est un membre actif de *Naya Mandali*, Église au sein de laquelle il prêche régulièrement. Sa ferveur est contagieuse. Quand je le complimente sur son talent et m'informe sur sa formation de prêcheur, il me répond que « c'est l'œuvre de Dieu ». Au Népal, sa famille est majoritairement bouddhiste. Enfant, son oncle maternel le voit déjà devenir *Lama* à sa suite. Il garde d'ailleurs une certaine affection pour Bouddha : « Il n'est pas Dieu. Mais je crois que Dieu l'a envoyé sur terre pour qu'il parle de la paix » (1^{er} avril 2017).

Mais Sonam se convertit avant que les souhaits de son oncle ne se réalisent. L'homme décède quelques années plus tard. C'est le père de Sonam, Prashant, qui se convertit le premier parce qu'il souhaite obtenir la guérison de son fils. Sonam me dit qu'il éprouve alors des douleurs aux poumons. Une fois converti, il n'a plus jamais eu mal. Mais la conversion, si elle apporte un soulagement physique, exige de payer un coût social. La famille de Sonam ne prend « pas bien [la conversion de mon père] au début. Ils demandaient pourquoi il changeait de religion ». Le jeune prêcheur poursuit,

après, c'était difficile, parce qu'on est devenu, comment dire [il fait un signe vers le bas] en bas des *jatis*. On ne pouvait plus entrer dans les maisons [...] On pouvait seulement entrer dans les maisons des autres chrétiens sans problème.

Cette réaction ne vient pas seulement des bouddhistes de sa famille, mais de tout l'environnement social des camps. Sonam affirme que les hindous cherchent des problèmes aux chrétiens, les accuse de suivre une « religion qui venait de l'extérieur », « Pourquoi ta famille amène-t-elle ça ici, dans les camps de Beldang ? » Sonam refuse toutefois leurs récriminations et continue de s'impliquer en tant que leader dans une école du dimanche. Il enseigne et donne la parole dans les camps (2 février 2017).

Et pourtant, la guérison chrétienne n'est pas la seule option accessible à la famille de Sonam. Son grand-père est également un *dhami*⁷⁴. La capacité de ces intercesseurs rituels ne fait pas de doute aux yeux du jeune homme :

Je crois en eux parce qu'ils ont du pouvoir, qui leur vient des esprits. Mais pas de bons esprits [plutôt] comme des *bhuts* [fantômes]. Quand quelqu'un est malade, ils vont parler aux esprits, ils vont dire 'je te donne une chèvre, je te donne un poulet' et l'esprit va partir.

Sonam préfère néanmoins l'action des chrétiens, « Des fois, ils [les *dhamis*] peuvent se battre entre eux. Ils s'attaquent par magie. Une fois, mon grand-père est tombé gravement malade après qu'un autre *dhami* l'ait attaqué ». Malgré la désapprobation initiale de sa famille, il favorise Jésus qui a, selon lui, le même pouvoir que les *dhamis* : « Dans la Bible, Jésus en a chassé [des esprits]. Les démons lui demandaient pourquoi il était venu. Ils avaient peur de lui ».

Malgré l'opprobre social qui accompagne la conversion, celle-ci ne libère pas seulement Sonam de la maladie, elle le soulage aussi de la lourdeur rituelle associée aux autres traditions religieuses népalaises :

Les bouddhistes aussi ont plusieurs dieux. Et il faut toujours faire quelque chose pour eux. Tous les jours, je devais donner un peu d'eau et de l'encens et si l'on oublie, ça ne va pas bien. Mais depuis que je suis chrétien, je suis libéré.

La guérison accompagnant la conversion prévaut sur les coûts sociaux associés à un changement de religion en contexte népalais. Ce pouvoir demeure aujourd'hui une constante dans la vie de Sonam. Durant l'entrevue conduite le 1^{er} avril 2017, Sonam m'explique comment il a sauvé son œil la semaine même. Blessé par un éclat de couvercle de son *iPhone*, il s'en est remis à son

⁷⁴ Remarquons ici que chez les *Tamangs* du Népal, de tels intercesseurs rituels sont appelés *bombos* (voir Holmberg 1984). Par ailleurs, dans d'autres entrevues, il m'est arrivé d'entendre la contraction *dhami-jhakri* pour désigner le rôle des intercesseurs spirituels népalais s'apparentant au chamanisme. Sidky (2008 ; 2009) fait la distinction entre deux types d'intercesseurs rituels népalais, le *jhakri* et le *dhami*, deux figures qu'il considère associées à tort au chamanisme. Selon l'auteur, seul le *jhakri* serait véritablement représentatif du chamanisme. Si les pratiques des *dhamis* mentionnées par mes informateurs font effectivement écho à celles décrites par Sidky, l'un des instruments rituels dont ils m'ont rapporté l'usage, le *dhyangro* (tambour), est le même qui est autrement associé au *jhakri*. Par ailleurs, alors que Sidky limite le rôle aux *Chhetri*, *Jirel*, *Sherpa*, *Rai*, *Gurung*, et *Tamang*, des *Biswa* m'ont rapporté en avoir assumé le rôle. Des recherches supplémentaires mériteraient d'être conduites à propos des *dhami-jhakri* chez les népalo-bhoutanais relocalisés.

Dieu : « J'ai beaucoup prié, et le lendemain, c'était fini [...] j'ai mis de l'eau chaude et j'ai fait des prières ».

Puspa Darji

Arrivée au Népal à l'âge de 3 ans, Puspa ne se rappelle plus sa vie au Bhoutan. Le récit de son périple ne s'appuie que sur les souvenirs de son père lui racontant son exil. Elle m'explique les motifs de son départ du Bhoutan de la sorte :

Tu écoutes l'histoire du Bhoutan et les Bhotes et l'armée viennent et prennent nos choses, comme les animaux et tout ça. Et ils viennent faire des guerres avec nos parents. Ils sont venus un jour et ils ont dit : 'Je vais prendre vos enfants. Tu laisses ta femme ici et tu dois partir' (31 juillet 2016).

Son père décide de s'enfuir du Bhoutan sous le couvert de la nuit. Il n'amène que sa femme et ses 5 enfants, dont la plus jeune, Iniya, qui n'est âgée que de 7 jours. Ils arrivent au Népal alors que les camps ne sont pas encore organisés : « Quand nous sommes arrivés, il y avait de la jungle. Beaucoup d'arbres, et tout ça. Et nos parents qui coupaient tout ça pour construire une maison » (idem).

Hindoue jusqu'à l'âge de 14 ans, Puspa se rappelle faire des jeûnes les jeudis pour *Saraswati* (déesse des connaissances et de la maîtrise des arts). Elle ne fréquente pas les temples, leurs portes étant closes aux *dalits*. Elle respecte les interdits liés aux menstruations⁷⁵, jusqu'à sa conversion, en 2001. Survient une série de malheurs : sa mère décède, sa sœur cadette Iniya tombe malade et bientôt, c'est à son tour de tomber malade. Son frère cadet, Aadesh, dit que Puspa et Iniya n'arrivent plus à rester debout, qu'elles tombent partout. Son père, à bout de ressources, se tourne vers les chrétiens. La famille se met alors à fréquenter la *Free Will Baptist Church*, dirigée par un pasteur bhoutanais, également réfugié. Les visites à domicile du pasteur, ses paroles réconfortantes et son aide gagnent rapidement la famille, mais c'est la guérison des filles qui provoque la conversion de la maisonnée :

Quand ma maman est décédée, elle aussi est tombée par terre trois jours avant. Puis, elle était paralysée pendant trois jours et elle est décédée. Oui, et ma sœur et moi

⁷⁵ Pour les interdits liés à la menstruation en contexte hindou, voir Halsouet 2015 : 137-140 et Nagarajan 2007.

aussi sommes tombées. Quand on allait à l'église, nous avons guéri, nous avons prié. Le pasteur est venu nous visiter quand ma mère est décédée. Parce que notre maman est décédée alors que mon frère et ma sœur étaient petits et nous a aidés. Notre pasteur et un autre pasteur étaient très gentils avec nous. Ils venaient nous visiter, nous ont aidés. Nous allions à l'église (6 juillet 2014).

Puspa attribue sa guérison au pouvoir de la prière et aux impositions des mains du pasteur. Si les symptômes débilitants cessent au Népal, et bien que Puspa se considère alors comme étant guérie, la maladie affecte toujours son corps à son arrivée au Canada. Une défaillance rénale majeure est rapidement diagnostiquée après sa relocalisation. Des dialyses trihebdomadaires sont effectuées de 2009 à 2015, mais ces épreuves n'affectent pas sa conviction :

Si l'on prie pour quelque chose, si l'on croit en Dieu, on a eu beaucoup d'expérience avec ça comme quand j'étais malade. On m'a dit : 'Tu as des problèmes de reins ?' Mais moi, je ne croyais pas que j'étais malade. J'oubliais des fois que j'étais malade. Je faisais des dialyses trois fois par semaine. Si je ne trouvais pas de rein, j'allais mourir. Je ne pensais pas à ça (6 juillet 2014).

Son jeune frère, présent lors de l'entretien, acquiesce : « Elle est malade, mais elle fait toutes sortes de choses. C'est comme si elle n'avait pas cette maladie. Alors elle croit en ça. Ça, c'est à cause de la religion. C'est à cause de sa foi ». Puspa renchérit :

Dieu me fait la dialyse. Toutes les personnes qui entendent que je fais la dialyse pensent que je vais mourir bientôt [rires] ! C'est pour ça que moi je suis toujours debout alors que les autres sont assis. Moi, je le fais pour Dieu. Je chante, je le fais de toutes mes forces pour Dieu. Les gens qui sont ici ne sont pas payés pour faire quelque chose (6 juillet 2014).

Puspa reçoit avec succès une greffe de reins en décembre 2015. Lors de ma visite à l'hôpital pendant sa convalescence, elle me confie que cette opération est la confirmation de sa guérison, reçue par la grâce de Dieu lors de sa conversion en 2001.

Les conversions en terres népalaises suivent une trame narrative somme toute classique en ce qui concerne le pentecôtisme, au sens où la guérison apparaît comme le motif principal de la

conversion. Un membre de la maisonnée est guéri, le reste de sa famille suit et la rupture avec le monde hindou est consommée. La conversion opère ici comme une ordonnance de soi entraînant une transformation profonde de l'individu, comme un soulagement de maux physiques et spirituels. L'exemple de Puspa illustre le plus clairement le caractère herméneutique de la conversion. Soulagée de ses maux dès sa conversion, sans pour autant être médicalement rétablie, Puspa se considère tout de même comme étant guérie depuis sa première rencontre avec Dieu. Le succès de son opération n'offre qu'une confirmation d'une guérison qu'elle savait obtenue depuis une quinzaine d'années auparavant. Ce passage du croire au savoir (Poullion 1973) vient faire le pont entre les différents milieux et périodes de son histoire. Il met en relief l'imbrication des différents champs sociaux, du temps et de l'espace articulés par l'expérience religieuse en contexte migratoire.

Ici, mais pas là-bas : conversions canadiennes

Les témoignages de Ruth Biswa et de Sonam Tamang mettent en lumière l'importance du coût social d'une conversion en contexte hindou. Déjà défavorisés dans la hiérarchie sociale par leur appartenance à des *jatis* considérées comme inférieures, leur conversion ont définitivement clos les portes des maisons des hindous, de rang équivalent ou même autrefois inférieur. Si, d'après Sonam, les nombreux prêches de son père ont fini par amenuiser les stigmates associés à la conversion dans les camps de réfugiés, il n'empêche que parmi mes informateurs, les conversions en contexte népalais sont légèrement minoritaires par rapport aux conversions canadiennes. Pour ceux-ci, même la guérison sous les auspices de la croix ne suffit pas à les convertir. Il leur aura fallu attendre une relocalisation en terres canadiennes pour qu'ils changent de religion.

Il serait tentant de conclure que la fin de l'hégémonie brahmanique a suffi à permettre un tel flot de conversion⁷⁶. Or, le départ des hindous de Saint-Jérôme ne s'est fait que progressivement. À l'époque de la majorité des conversions canadiennes, soit entre 2010 et 2012, les hindous sont encore présents et majoritaires. Ils ont par ailleurs été majoritaires suffisamment longtemps pour imprégner l'imaginaire local quant à la confessionnalité générale des Népalobhoutanais⁷⁷. Mais alors, pourquoi se convertir ici et pas au Népal si les normes hindoues étaient encore en vigueur ?

⁷⁶ Voir chapitre 2.

⁷⁷ Voir chapitre 3.

Dans les sections qui suivent, il deviendra évident que la guérison demeure un facteur de motivation dans les conversions canadiennes. Néanmoins, elle n'apparaît pas suffisante pour faire changer de religion la majorité des futurs chrétiens relocalisés à Saint-Jérôme. La mère d'Arjun, Sreva (Biswa) me confie par exemple que sa conversion lui a procuré du soulagement pour ses mains, rendues douloureuses à la suite des crises d'arthrite périodiques. Mais si la guérison est évoquée comme un bénéfice associé à la conversion, le rapport au groupe semble plus important. Quand je la questionne sur la motivation de son changement de religion, Sreva me répond la même chose que son mari : « tout le monde était chrétien ». Cette réponse est intéressante en ce qu'elle offre une vision sans fard de l'univers social des chrétiens. Néanmoins, plusieurs familles hindoues sont encore à Saint-Jérôme quand Sreva se convertit – Dahal, Bastola, etc. Dire que « tout le monde est chrétien » est un peu trompeur. Mais lorsque je la confronte avec ces faits, elle me fait un signe de main dédaigneuse. Devant mon air perplexe, son fils aîné explicite, un peu contrarié : ces familles hindoues « sont un petit peu plus haut que nous autres ».

Chrétiens de l'immigration, chrétiens du riz?

La réponse de Sreva et de son mari, Lekh Bahadur, quant aux motifs de leur conversion laisse perplexe. Et ils ne sont pas les seuls à offrir une telle réponse. La femme du leader de *Naya Mandali* m'explique ainsi le motif de sa conversion, un an après son arrivée : « Parce que tout le monde était chrétien [...] Avec Ruth, les cousins, les cousines, tout le monde étaient convertis » (7 septembre 2015). Pourtant, tout le monde n'est pas chrétien en arrivant au Québec. Seuls les gens convertis au Népal, comme Ruth et Puspa, ne l'étaient déjà. La question demeure : pourquoi se convertir ici et pas au Népal ? À moins d'accepter passivement l'explication numérique qui, je l'ai démontré, présente certaines contradictions, le portrait des conversions canadiennes n'est pas clair. Il est même parfois carrément ambigu. Certains informateurs semblent n'avoir eu aucun intérêt pour le christianisme avant leur relocalisation, partageant sinon les préjugés, du moins les appréhensions véhiculées par leur environnement hindou.

Plusieurs de mes informateurs m'ont dit qu'au Népal, la lecture de la Bible est soupçonnée de causer la folie, que le christianisme est considéré comme une religion étrangère, qu'on ne doit pas la pratiquer. Sinon, ils expriment n'avoir ressenti aucune différence entre adresser une prière à Jésus ou à Shiva. Un extrait de mes notes de terrain illustre bien l'intrigue que représentent

certaines conversions canadiennes. Lors de ce dimanche précis, je m'assois aux côtés de Narada Biswa, aujourd'hui membre de *Naya Mandali*, lors d'un service particulièrement dissipé à l'Église Originelle. Pendant les chants d'offrande, alors que le jeune pasteur prie sur les jambes d'une petite Congolaise, je demande à Narada s'il croit à la guérison par imposition des mains. Petit malaise. Il fait un signe de la tête, ni oui ni non, avec une moue de dépit. Il répond que non, il ne pense pas que ça fonctionne.

Il m'interroge sur mon appartenance religieuse, et je lui retourne ses questions. Est-il baptisé ? « Oui ». Ici ? « Oui ». S'est-il marié ici aussi ? « Non, dans mon pays, on était hindou. Je me suis marié dans un temple ». Faisait-il les *pujas* avant sa conversion ? « Mon père les faisait. Maintenant, on prie ici, parfois en famille ». Et qui priait-il ? « Les dieux », répond-il, un peu embêté, « *Shivaji, Vishnu, Ram, Krishna* ». Pourquoi s'est-il converti ? « Au Népal, j'allais parfois à l'église, mais pas beaucoup, ma mère n'aimait pas ça. Mais en arrivant ici, mes sœurs étaient déjà chrétiennes » et il hausse les épaules. Alors, qu'est-ce que ça change d'être chrétien ? « Rien » répond-il du tac au tac. Puis il réfléchit un peu et me dit que « Maintenant, avant un examen, je prie et je réussis tout le temps ». Mais la conversation révèle qu'entre Jésus et les dieux hindous, il n'y a pas de différentiel d'efficacité. À la question, « Quand tu priais Shivaji, Krishna et Ram, est-ce qu'ils répondaient comme Jésus ? », Narada me répond après un bref moment de silence que « Oui », avec un air un peu embarrassé (Notes de terrain, 7 février 2016).

La différence entre christianisme et hindouisme n'apparaît pas clairement dans les réponses de Narada, sinon que ses sœurs étaient chrétiennes à son arrivée. Et pourtant, plusieurs des convertis canadiens, dont Narada, sont aujourd'hui intensément impliqués dans la vie de leur Église de choix, *Naya Mandali*. Comment en sont-ils venus à s'intéresser, à s'investir même, dans une religion déconsidérée – et dégradantes en ce qui concerne les statuts hindous – au point de fonder leur propre Église?

Dans son étude de la conversion des Hmong du Laos à la religion mennonite, Winland s'attaque à la question du rôle de la religion en contexte de migration (forcée). À l'encontre d'un simple opportunisme associé au « christianisme du riz », l'anthropologue démontre comment cette conversion participe de l'effort d'adaptation des réfugiés à la société canadienne. Institution

respectable de la société d'accueil, la nouvelle religion des Hmong leur offre « un sentiment de légitimité et d'acceptation dans la communauté générale » (1994 : 39). Or, les Hmong ont opté pour la foi mennonite plutôt que pour celle des catholiques ou des luthériens, également commanditaires des réfugiés. L'opportunisme n'explique donc pas tout. La conversion au mennonisme s'explique également par un souci de continuité et d'ancrage culturel. Les valeurs familiales promues par cette église, ainsi que les modèles familiaux (grandes familles, traditionnelles et solidaires) font largement écho à leur propre modèle culturel. La conversion se présente comme un choix éthique et moral, qui s'informe du passé culturel, de l'environnement immédiat et qui s'infuse des projets d'avenir des réfugiés. Si certaines études avancent que l'appartenance à un groupe religieux minoritaire peut s'avérer une entrave à l'adaptation/l'intégration des nouveaux immigrants (Hunt and Lightly 2001 ; Haugen 2013), une majorité de recherches vont dans le sens de Winland (Nagata 1987 ; Hagen and Ebaugh 2003 ; Mossière et Meintel 2010). La religion adoptée, ou réadoptée en cas de reconversion, permet de faire face aux épreuves, et de faire sens de l'expérience migratoire et les difficultés associées (Cadge and Ecklund 2007 ; Vogel 2014 ; Meintel et Gélinas 2012).

La conversion au christianisme des Népalobhoutanais, une fois relocalisés, ne répond pas parfaitement aux modèles établis par la littérature. Ces réfugiés ont reçu, à leur arrivée, de l'aide de l'Armoire. Si celui-ci peut revendiquer une inspiration catholique⁷⁸, sa présentation et ses activités sont clairement séculières. Ses leaders entretiennent un discours romantique, voire élégiaque, envers la culture de ceux qu'ils appellent alternativement les « Bhoutanais » ou les « Népalais ». Ils sont considérés comme universellement « bienveillants, compassionnels, cherchant à donner la joie et l'équanimité » de par l'influence de l'hindouisme (note de terrain 15 octobre 2015). De plus, si le christianisme n'est pas une cause de discrimination au Québec comme il peut l'être dans le monde sud-asiatique, il ne bénéficie pas du même degré de respectabilité au Québec qu'aux États-Unis ou au Canada anglais. La Belle Province n'accorde plus beaucoup de crédit au christianisme dans le rayon des valeurs (Lemieux 1992).

Plus encore, comme démontré dans le chapitre 3, certains soupçons exprimés en contexte hindou envers le christianisme sont également présents à Saint-Jérôme. Ma première matinée en tant que

⁷⁸ Voir chapitre 3.

bénévole au centre fait voir que des stigmates pèsent également sur la démarche chrétienne au Québec, bien qu'à un degré moindre qu'au Népal. L'authenticité des conversions des réfugiés est remise en question, et la suspicion s'étend par association au projet des personnes s'impliquant auprès de ces convertis. Ainsi, la directrice du centre demande à me rencontrer après avoir lu le guide du coopérant qu'elle m'a fait remplir plus tôt dans la journée. Elle me fait entrer dans son bureau et me fait signe de m'asseoir. Le processus m'apparaît un peu formel et inquisitorial; je ne m'attendais pas à devoir passer une entrevue pour donner un coup de main. Après un préambule où elle me partage des histoires d'anciens bénévoles déçus par leur expérience, la directrice se cale dans son divan et me dit qu'ils veulent être prudents avec leurs nouveaux bénévoles parce que l'Armoire fait face à une situation très particulière et plutôt dérangeante. Dernièrement, « l'Armoire fait l'objet de proxénétisme exagéré » me dit-elle. Avant que je ne puisse souligner l'oxymore, la directrice m'explique que ce sont les Témoins de Jéhovah qui sont les coupables. Je comprends alors qu'il est question de prosélytisme. La directrice précise que des « Bhoutanais » se sont plaints de faire l'objet de pressions pour qu'ils se convertissent. La directrice dit néanmoins reconnaître l'importance de la spiritualité pour les repères qu'elle offre. Mais dans le cas des évangéliques, elle a l'impression « qu'il y a un désir d'argent ou de statistiques qui ne cadrent plus avec la spiritualité. La religion ne peut pas régler la vie ou s'imposer de force », me dit-elle (Notes de terrain, 16 juin 2014).

Plusieurs griefs communément adressés aux chrétiens en contexte népalais peuvent également s'entendre à Saint-Jérôme. Se rattacher à une Église chrétienne ne rapporte donc pas de légitimité particulière aux membres des différentes Églises auxquelles appartiennent mes informateurs. La conversion au christianisme implique un stigmate supplémentaire pour une population déjà marginalisée. Expliquer leur conversion par seul opportunisme, en faire un « christianisme du riz » n'est pas cohérent avec les données recueillies. L'attrait tout théorique pour une religion de salut ainsi que les guérisons potentielles n'ont pas suffi à convaincre la plupart des futurs chrétiens de Saint-Jérôme de se convertir au Népal, même si, comme je le démontrerai incessamment, certains étaient néanmoins déjà attirés par l'éthique chrétienne. Ce n'est qu'une fois en terre canadienne, en accord avec les membres les plus importants de leur groupe endogène, que cette décision peut être prise. Malgré les processus d'individualisation, qu'ils

soient associés à la modernité ou au christianisme, la sociabilité de groupe demeure une partie importante des paysages religieux contemporains (Meintel 2014 ; Mossière et Boucher 2014).

Ces conversions « problématiques » s'éclairent néanmoins une fois qu'est intégré le modèle de Piché (2013). Ces conversions trouvent une signification lorsque l'on prend en considération que l'univers des immigrants n'est pas cloisonné par les frontières étatiques, ou empêtré dans une logique d'incorporation exclusive, qu'il est plutôt en constante négociation entre une incorporation locale et des pratiques transnationales, entre les conditions du pays hôte, le parcours migratoire lui-même et les conditions du pays d'accueil. Ce n'est qu'une fois les impératifs d'intégration, les localités anciennes comme nouvelles, les normes religieuses officielles et l'herméneutique du soi accompli par les convertis pris en compte, que les conversions canadiennes prennent tout leur sens. Ceci nous permet de penser le religieux comme étant placé au carrefour des différents domaines et champs composant l'existence humaine, un espace de médiation permettant au croyant de se situer dans un univers socialement et significativement fragmenté. Les trois récits de conversion suivants devraient permettre d'illustrer cette proposition.

Arjun Biswa

Arrivé au Canada le 6 juillet 2011, à l'âge de 20 ans, Arjun est peut-être bien né au Bhoutan, il n'en est pas moins virtuellement Népalais. Ses parents, Lekh Bahadur et Sreva, sont arrivés sur les bords de la rivière *Mai* alors qu'Arjun n'avait que 6 mois. L'aîné d'une fratrie de 3 (une sœur et un frère cadet), il a lui-même pris en charge les démarches administratives devant permettre la relocalisation canadienne de sa famille. Encore aujourd'hui, il s'occupe des documents gouvernementaux devant être remplis par ses parents, avec lesquels il partage son logement.

Bien qu'ils soient nominalement hindous au Népal, ses parents ne sont pas très pratiquants. Seuls les grands-parents performant les *pujas* dans les camps. La famille assiste aux grandes fêtes religieuses, telles que *Dashara* (autre nom de *Dashain*) et *Tihar*, mais sans plus. Si les pratiques hindoues n'ont alors guère d'intérêt pour Arjun, les chrétiens ne trouvent pas davantage grâce à ses yeux. Lorsque je le questionne sur sa perception des chrétiens avant sa conversion, il me répond qu'il n'aimait pas vraiment les chrétiens au Népal. Les raisons évoquées n'ont rien

d'exceptionnel : ses parents et ses grands-parents étaient hindous ; on lui disait que c'était une religion qui venait d'ailleurs ; il avait entendu que de lire la Bible rendait fou. Bref, avec toute l'euphémisation dont sont capables mes informateurs, Arjun dit avoir « critiqué » les chrétiens lorsqu'il était encore au Népal.

Ce n'est qu'une fois installés à Saint-Jérôme que ses parents commencent à fréquenter l'Église Originelle. Ruth Biswa les visite en compagnie du pasteur Luzolo, l'homme d'Église congolais envoyé par l'Église de Montréal⁷⁹. Arjun est alors marqué par le respect et la politesse de ce pasteur, mais ce n'est pas suffisant pour qu'il considère se convertir. Puisqu'on lui avait dit que le Canada est un pays chrétien, il ne juge pas nécessaire de s'interposer quand ses parents commencent à s'investir dans l'Église, il « ne les critique pas ». La même année, ses parents se convertissent et se font baptiser. Lekh Bahadur et Sreva commencent alors à insister pour qu'Arjun les rejoigne, lui disant qu'il est le seul membre de la famille à ne pas aller à l'Église.

Arjun acquiesce partiellement et se met à visiter sporadiquement l'Église Originelle. Cette démonstration d'obéissance filiale concorde avec la période où il tombe amoureux d'Iniya Darji, la sœur de Puspa, également convertie depuis le Népal. Ainsi, il va à l'Église quelques fois durant sa cour, mais ne se convertit pas pour autant. Lorsqu'il décide d'amener Iniya chez lui, faisant officieusement d'elle sa femme aux yeux du reste des Népalobhoutanais, Puspa appelle d'urgence le pasteur Luzolo. Celui-ci quitte en trombe Montréal pour se présenter à 2h du matin chez Arjun. Le pasteur lui dit alors qu'Iniya est sa fille ; si Arjun veut se marier avec elle, il doit être honnête dans le Christ. « Depuis, c'est correct », m'explique Arjun. Il va à l'Église tous les dimanches et demeure fidèle à la congrégation dans laquelle il s'est marié. Durant la période d'apogée de l'Église Originelle, il assume même quelques responsabilités. Le jeune homme s'occupe alors de prendre les présences et de guider les nouveaux. Sa vision des chrétiens a nettement changé depuis sa conversion. Il les présente aujourd'hui de façon très positive. Selon Arjun, les chrétiens se reconnaissent facilement par leur façon d'être : « ils parlent doucement, ils sont gentils, alors que les autres non. Ils ne démontrent pas de politesse et boivent de l'alcool » (14 juillet 2014).

⁷⁹ Voir chapitre 5.

D'abord réfractaire, voire hostile aux chrétiens dans un monde où ceux-ci sont dévalorisés, Arjun change progressivement d'avis alors que son environnement physique et social change. Au fur et à mesure que son univers social bascule vers le christianisme, non seulement son jugement sur cette religion s'adoucit, son discours sur sa conception antérieure des chrétiens se modifie également. En janvier 2018, alors qu'un informateur m'affirme avoir voulu se convertir depuis le Népal sans pour autant le faire avant sa relocalisation, Arjun me dit avoir également envisagé de faire de même. Boutade ou véritable réinterprétation de soi, il n'empêche que son mariage et son investissement successif dans la vie de la congrégation met en évidence la façon dont le social et le subjectif s'influencent et s'enchevêtrent, en plus d'illustrer comment cette interaction est conditionnée par les localités traversées par les acteurs sociaux.

Dan Bahadur Biswa

Ma première rencontre avec Dan Bahadur remonte à 2014, à l'Armoire. Il se présente alors en disant fièrement qu'« au Népal, on était hindou, mais qu'au Canada, on est chrétien ». Bien qu'il soit aujourd'hui un pilier de *Naya Mandali*⁸⁰, Dan fréquente d'abord avec une certaine assiduité les Témoins de Jéhovah locaux, dont il apprécie le calme des cultes, à cent mille lieux de l'exaltation pentecôtiste. Le fait que personne ne parle dans les services, sauf durant les périodes de questions et réponses auxquelles répond immédiatement le pasteur, l'inspire profondément. Il est également très impressionné par une visite à une Salle du Royaume montréalaise et le nombre de membres réunis lors de ce culte.

Dan est marié à Devna, avec qui il a deux jeunes filles. Ses parents, toujours hindous, demeurent également à Saint-Jérôme, avec un des 3 frères de Dan. L'ensemble de la fratrie est néanmoins converti. Parlant régulièrement en langue durant les cultes, ceux de l'Église Originelle comme ceux de *Naya Mandali*, c'est un homme très pieux qui s'adonne à la prière tous les matins. Il prie 45 minutes pour ensuite lire la Bible pendant une dizaine de minutes. Il reprend brièvement son étude biblique le soir et lorsqu'il se couche, il me dit s'imaginer Jésus à côté de lui. Parfois, il expérimente alors un flash de lumière de Dieu le père.

⁸⁰ Au sujet des congrégations chrétiennes de Saint-Jérôme fréquentées par les Népalobhoutanais chrétiens, voir chapitre 5.

La confiance en Jésus de Dan Bahadur semble inébranlable. Il se sent quotidiennement accompagné par lui. Il me dit que tout ira bien si l'on fait comme ce qui est écrit dans la Bible : « Dans la Bible, c'est la parole de Dieu, pas n'importe quoi » (23 juillet 2017). Pourtant, Dan ne s'en est pas toujours remis au christianisme avec une telle conviction. Au Népal, il prie *Shiva*, *Krishna*, *Vishnu*. C'est auprès d'eux qu'il cherche soulagement et support. En ce sens, Dan ne se distingue pas vraiment de ses compatriotes, qu'il décrit de la sorte : « les gens priaient les statues pour la guérison ». D'après lui, c'est l'échec de leurs prières adressées aux dieux hindous qui poussent les gens vers Jésus. Alors, « ils ne faisaient qu'une prière à Jésus et ils guérissaient. C'est comme ça qu'ils devenaient chrétiens ».

Alors qu'il est encore au Népal, Dan est lui-même guéri de la sorte. Et pourtant, malgré ses propres affirmations, il demeure hindou. Des douleurs au ventre accompagnées de sang dans les selles l'amènent à passer une coloscopie. Il prie et imagine alors Jésus. La douleur passe et les symptômes disparaissent. La coloscopie ne révèle rien par la suite (25 août 2015). Mais Dan ne se convertit pas pour autant. Il continue d'officier en tant que *dhami*. Lorsqu'il me parle de son expérience en tant qu'intercesseur rituel, il me précise d'abord qu'il est possible de parler aux nombreux dieux des hindous. D'après Dan, le travail du *dhami* est beaucoup plus long que celui du chrétien. Alors qu'aujourd'hui, il n'a qu'à dire « au nom de Jésus » pour que se réalise une guérison, faire de même en tant que *dhami* exigeait de lui qu'il saute et bave pendant une longue période. Ce qui lui fait conclure aujourd'hui que Jésus est plus puissant que les dieux invoqués par les hindous.

Ce n'est qu'en 2012, soit deux mois après sa relocalisation à Saint-Jérôme, que Dan se convertit. Expérimentant toujours les manifestations des esprits au Canada, ses possessions sont alors hors de contrôle. Il visite Ruth Biswa et celle-ci lui parle de Jésus. Il accepte de se convertir et, une fois baptisé, il dit que « tout est sorti ». Depuis, Dan Bahadur considère que les esprits avec qui il communiquait n'étaient pas véritablement des dieux, mais qu'il se faisait bel et bien posséder par Satan. Bien qu'il expérimente la guérison au Népal, la confiance exprimée par Dan Bahadur envers Jésus ne se bâtit qu'une fois au Canada. Dan m'explique que c'est parce qu'au Népal personne ne pouvait vraiment lui expliquer ce qu'est le christianisme.

Ce n'est qu'une fois relocalisé à Saint-Jérôme qu'il peut développer sa confiance en Jésus par l'intermédiaire d'études bibliques et du soutien de son groupe. Dan effectue alors une relecture de ses interactions passées avec les esprits. Il apprécie le différentiel de puissance entre la guérison des *dhamis* et celle des chrétiens. Ainsi, au changement de localité correspond également un changement de signification des êtres spirituels avec lesquels Dan est en contact. Dans un contexte social où les fonctions du *dhami* exigent une charge de travail supplémentaire non reconnue, et où la charge symbolique des figures hindoues est amoindrie, voire pathologisée (Lewis 2008), l'univers symbolique chrétien prend davantage de valeur. La conversion, lorsque posée à l'intersection de la mobilité, de la localité et de la subjectivité, réactive la signification des guérisons passées et confirme aux yeux de son bénéficiaire la potentialité du christianisme.

Dipesh Biswa

Le récit de Dipesh rend encore plus explicites les transactions entre la localité et ses impératifs d'intégration, la mobilité et la réflexivité à l'œuvre dans les conversions. Père de deux jeunes garçons d'âge préscolaire, relocalisé à Saint-Jérôme depuis 2011, Dipesh considère initialement être membre des deux congrégations se partageant les faveurs des réfugiés népalo-bhoutanais chrétiens. Son ambivalence ne survit pas à la fondation officielle de *Naya Mandali* par contre. Il est aujourd'hui fermement du côté de l'Église Originelle.

Dipesh ne s'est converti qu'après son arrivée au Canada. Avant-dernier garçon d'une fratrie de 6 enfants, il est né au Népal, sur les berges de la rivière *Mai*. Dans les camps, son père retourne annuellement offrir des sacrifices à la rivière pour la naissance de son garçon. Sa famille est pratiquante, et il se rappelle que l'hindouisme est une religion exigeante :

On doit toujours sacrifier quelque chose, les animaux, pour les dieux. On prie les dieux, n'importe lesquels, les '*pictures*'. On met les '*pictures*' dans les chambres. Dans la chambre de mon grand-père, il y a un petit '*temple*'. Tous les matins, mon père, ma mère doivent aller prier. Ils allument des '*candles*', ils mettent du riz, un peu. Ils ont prié, ils ont chanté (29 août 2016).

Le père de Dipesh est également *dhami*,

Si les voisins, si les gens étaient malades, ils invitaient mon père, comme un docteur. Ils l'invitaient à venir à leur maison : 'ma sœur, ma femme est malade'. Après mon père, il regardait du riz dans une assiette et après il donnait une journée, peut-être demain, je vais aller dans l'après-midi. Il donnait les outils : 'il faut amener un poulet, des noix' (29 août 2016).

Si le rôle de *dhami* accorde à son père le respect dû à un docteur, Dipesh subit néanmoins les discriminations de caste :

[Q]uand j'étais petit, mon ami était Chhetri et on jouait toujours ensemble. Une journée, j'étais entré et allé chez mon ami. Son père et sa mère ne veulent pas que j'entre. Pour moi, ça me donne un peu mal au cœur. [...] Ça m'a fait de la peine. Je ne sais pas pour lui-même qu'est-ce qui se passe. Est-ce que sa mère, pour les autres, c'est normal ? Parce que si elle me laisse rentrer, demain, elle va sortir, si quelqu'un me voit entrer dans cette maison, la '*locality*', la '*society*' ne va pas parler à sa famille. [...] Oui, on est la caste Biswa, on savait. Les Biswa, c'est une caste basse, mais jamais mon père ne le dit comme ça. Jamais ma mère ne dit : 'on est une caste basse, on n'a pas le droit d'entrer dans les autres maisons'. Non, jamais. Après, dans l'école, je rencontre les amis *Chhetri* comme ça, et il y a des discriminations. Après une journée, deux journées, je savais ce que c'était. Après, quand j'ai mûri, je n'ai plus consulté les amis *Chhetri* (29 août 2016).

Il assiste également au transfert de la discrimination de caste sur les chrétiens. Dipesh explique qu'une fois les gens convertis, leurs propres familles ne veulent plus les voir ou manger avec eux. Il parle par expérience : l'un de ses frères, aussi relocalisé à Saint-Jérôme, s'est converti dans les camps. À la suite de cette conversion, son grand-père n'accepte plus de le voir. Dipesh possède tout de même une Bible dans les camps, Bible qu'il garde cachée. S'il se fait prendre à la lire, il se fait immédiatement rabrouer, sous prétexte que cette lecture le rendra fou.

Dipesh n'ose pas faire le même geste que son frère. Malgré tout, les chrétiens l'attirent. Le jeune homme dit qu'il éprouve beaucoup d'admiration pour les chrétiens dans les camps. Il observe

qu'ils sont « toujours heureux, en santé, intelligents et gentils ». Et à bien des égards, leur éthique égalitaire, si attirante en contexte hindou, fait écho à ses propres réflexions :

Mais j'ai analysé : les *Veda* sont pareils, les dieux sont pareils, les façons de prier, les façons de faire les *pujas*, tout, tout est pareil. Si les castes sont en bas, en haut et il y a des castes en bas, en haut, j'ai pensé comme ça, il y a aussi des religions en bas, en haut. Quelque chose de différent. Mais elles sont toutes pareilles. Si on se marie, on a les mêmes façons que les brahmanes. Si dans la famille quelqu'un meurt, on a les mêmes façons que les brahmanes. Toutes, toutes les mêmes façons (29 août 2016).

Mais Dipesh ne se convertit pas, considérant que le geste est trop coûteux, voire dangereux. Lors d'un souper pour célébrer Vendredi saint, il me confie la peur qui l'assaille dans les camps, sa crainte des « fous qui disent que le Népal est hindou » (25 mars 2016).

Quand sa famille apprend qu'elle quitte le Népal pour le Canada, le père de Dipesh se dirige vers la rivière *Mai*. Il remet alors tous ses objets rituels de *dhami* aux dieux. Il les implore de ne pas le suivre, de le laisser repartir à neuf. L'idée à ce moment n'est pas de devenir chrétien, mais de commencer une nouvelle vie. Une fois au Canada, dans un milieu où le christianisme n'est pas stigmatisé, Dipesh adhère finalement à cette religion. Il se convertit et il épouse sa femme, 6 mois après son arrivée à Saint-Jérôme :

Selon ma famille, les castes, je ne compterais pas les *brahmanes* ou les *Biswa*. Comme moi, j'ai marié ma femme, qui est une caste basse [une] *Darji*. Oui, je l'ai mariée. Moi, je ne compte pas les castes. Ça, c'est rien. Rien. Toujours je compte les humains, les vies humaines. Des religions, pour moi, je ne les compte pas : c'est hindou, c'est chrétien. Non. *Bouddha*, *Shiva*, j'écoute les paroles de *Bouddha*, de *Shiva*, de Jésus, comme un buffet (29 août 2016).

Malgré ce relativisme apparent, Dipesh s'identifie comme chrétien, bien qu'il préfère ne pas publiciser cette identité. Selon lui, ce qu'on déclare n'a pas autant de valeur que ce que l'on garde caché. Si cette volonté de discrétion est possiblement un réflexe conditionné par sa vie au Népal, la trajectoire religieuse de Dipesh fait voir clairement la façon dont les différentes localités traversées ont influencé et cadré ses choix religieux. Les contraintes exercées par le contexte népalais ont momentanément retardé son adhésion au christianisme, mais ceci ne l'a pas empêché

d'en intégrer l'éthique. Éthique qu'il aura finalement pu appliquer une fois relocalisé dans une localité plus conciliante envers ses aspirations.

Conclusion

La religion comme espace de négociation : le rôle de la conversion

La conversion au christianisme des réfugiés népalo-bhoutanais se démarque par l'hétérogénéité des figures qu'elle offre à l'analyse. De prime abord, la diversité apparaît comme le seul point commun de ces changements d'allégeance : lieu, appartenance de caste, motifs, rapports antérieurs au christianisme, le portrait n'offre que peu de points communs.

Si les conversions ayant eu lieu au Népal suivent d'une part un schème somme toute classique dans l'étude du pentecôtisme, la guérison n'occupe pas la même place dans chacun des témoignages. Le chemin népalais menant au christianisme apparaît pavé de souffrances diverses, et la guérison trouvée en cours de route mène généralement à un changement de religion. Mais pas toujours. Ainsi, parmi les conversions canadiennes, certains ont connu un soulagement grâce aux bons soins des chrétiens alors qu'ils étaient au Népal, sans pour autant y changer d'allégeance. Ce n'est qu'une fois relocalisés qu'ils font le pas. La thèse d'un « christianisme du riz » n'explique guère mieux leur conversion : au Canada comme au Népal, les Népalobhoutanais n'ont guère tiré profit de leur conversion, que ce soit en termes de statut ou de légitimité.

Les conversions ne peuvent se comprendre qu'en tenant compte du contexte hindou initial ayant socialisé les Népalobhoutanais. Les appréhensions envers le christianisme des uns et des autres ont été largement conditionnées par le Népal, localité incarnant leur exil, leur souffrance et leur soumission à la hiérarchisation sociale hindoue. Dans ce contexte où la conversion réaffirme l'intouchabilité, un changement de religion ne s'envisage que difficilement sans l'aide d'un soulagement puissant, voire d'une transformation profonde. La rencontre du Christ agit comme une première médiation entre les pertes de repères causées par l'exil et les souffrances endurées par la suite. Elle leur permet d'intégrer un soi guéri, physiquement, mais aussi socialement. Pour reprendre l'expression d'Aadesh, les chrétiens ne souffrent plus de solitude.

Les conversions en milieu canadien demandent quant à elles de penser la religion comme un espace de négociation entre les localités, les parcours migratoires et la réflexivité exercée par les agents sur ces conditions. Dans un contexte où le monde social immédiat, famille et amis, glisse vers le christianisme, où les coûts sociaux de la conversion sont moins élevés, une relecture des expériences passées avec le christianisme devient possible. Un désintérêt peut se transformer en investissement, entraînant une réévaluation de la religion et de son impact sur la vie personnelle. Des événements dont la signification était moindre peuvent aujourd'hui prendre toute l'ampleur que le contexte et l'individu leur permettent. Finalement, une aspiration secrète peut se concrétiser et permettre à un individu d'adhérer à une éthique qu'il ne pouvait nommer. La conversion, à l'intersection des contraintes sociales imposées par les localités et de la subjectivité des agents, permet à l'individu de révéler la personne qu'il voulait être.

Les parcours religieux de mes informateurs s'apprécient pleinement lorsqu'ils s'analysent à l'intersection de dimensions externes – la mobilité physique, les localités – et de la dimension interne, subjective, des acteurs sociaux – leur herméneutique du soi. Cette dernière dimension explique pour sa part pourquoi certains individus vont se convertir en milieu népalais, malgré les coûts sociaux, alors que d'autres ne le feront qu'une fois relocalisés. La conversion cristallise le rôle de la religion dans la négociation de l'incorporation à différentes localités. Phénomène social autant que physique, la localité permet tout autant qu'elle contraint l'agentivité et la réflexivité permises par la religion des futurs convertis.

Chapitre 5

D'une église multiethnique à une église népalaise : religion et incorporation

Introduction

Dynamiques de solidarité et d'exclusion

La fondation de *Naya Mandali*, nouvelle « Église népalaise », initiée par des membres schismatiques de l'Église Originelle, une église multiethnique de Saint-Jérôme, oblige à s'interroger sur le rôle de la religion dans l'incorporation des immigrants à leur nouvelle société d'accueil. Les Églises d'immigrants étudiées dans le cadre du projet « Dimensions du pluralisme religieux québécois » sont la plupart du temps multiethniques (Meintel Sous presse ; 2016 ; Meintel et Mossière 2013 ; Ruiz 2014). L'appartenance commune à la congrégation transcende les appartenances ethniques ou les origines nationales, fédérant des gens d'horizons divers dans une identité chrétienne partagée. La division de l'Église Originelle à la suite du départ massif de Népalobhoutanais désireux d'une Église proprement « népalaise » vient apparemment contredire les études arguant pour le potentiel d'incorporation des groupes religieux. Dominique Schnapper s'interroge à ce sujet, questionnant si les « expériences vécues [par les immigrants] ne rendent pas difficile la distinction entre la vie religieuse et l'adhésion ethnique ou nationale » et si « ces revendications et ces identifications du groupe s'inscrivent dans un domaine 'ethnico-religieux' » (1993 : 161), contribuant à la perception des majoritaires d'un affaiblissement de la cohésion sociale. Bref, l'appartenance religieuse des immigrants peut-elle devenir une entrave à l'incorporation ?

À travers son étude du sens théologique donné à la conversion par ses répondants, les « voies et grammaires internes aux religions », Mossière (2019) fait voir que le travail identitaire accompli par les convertis est principalement concerné par les notions d'authenticité, d'autorité et de

distinction. Néanmoins, ce travail demeure circonscrit par la gestion du lien social, circonscription qui laisse voir les logiques de solidarité et d'exclusion à l'œuvre dans la conversion. Ainsi, malgré l'expression d'une volonté d'appartenance à une communauté religieuse plus large que son groupe ethnique d'origine, le converti peut se trouver confronté aux référents linguistiques et culturels des majoritaires. L'absence ou le manque de maîtrise de certains référents peuvent alors l'exclure d'une pleine appartenance à ce nouveau groupe. Ces référents, linguistiques, culturels, nationaux, représentent autant d'impératifs d'intégration. Par cette présentation des tensions entre solidarités (entre croyants) et exclusion (entre membres de différents groupes linguistiques ou nationaux) au sein de groupes confessionnels multiethniques, Mossière offre un éclairage nouveau aux dynamiques d'inclusion et d'exclusion à l'oeuvre au sein des congrégations comme *Naya Mandali*. Si des tensions entre la recherche de communalités et la persistance de certaines formes d'exclusion (Glick Schiller and Çağlar 2015) peuvent s'observer, l'exclusion qui peut en résulter n'est pas forcément totale, finale ou volontaire. L'ouverture au monde et l'exclusivité religieuse peuvent exister simultanément (Krauze 2011). Elle peut également traduire la négociation en cours entre les référents d'origine et ceux d'élection.

L'analyse que je propose s'inspire en partie de la réflexion de Mossière. Je cherche à dépasser la pensée « ethnicisante », qui semble portée par une certaine sociologie républicaine (Green 2002). Les regroupements ethniques y sont perçus *a priori* comme des menaces, plutôt que des étapes ou le fruit de négociations en cours entre les groupes minoritaires et majoritaires. Pour ce faire, je ferai appel à des réflexions faisant écho à la sociologie des organisations religieuses (Dougherty and Huyser 2008 ; Demerath and Farnseley 2007 ; Ebaugh and Chafetz 2000 ; Zuckerman 1999). Cet angle d'approche met en lumière le caractère universel des divisions intrareligieuses plutôt que de mettre l'accent sur une faillite appréhendée du vivre-ensemble ou de l'idéal d'intégration républicain : c.-à-d. une intégration conditionnelle à ce que la majorité se reconnaisse dans l'autre. Que l'altérité cesse d'exister par l'atteinte de cette condition ne trahit que les présupposés assimilationnistes d'une telle posture. Finalement, l'approche évite de confondre les démarches entreprises par les membres schismatiques de l'Église Originelle avec un « repli ethnique ». La légitimité du projet des schismatiques, et la démarche toute citoyenne qu'ils entreprennent peuvent alors être mises en lumière.

Socialité et subjectivité en dialogue

L'espace de négociation offert par la religion face aux impératifs d'intégration se manifeste ici dans l'articulation des conditions d'accueil et des aspirations profondes de mes informateurs. Cette négociation trouve ses expressions non seulement dans la confession adoptée et actualisée, mais également dans les formes organisationnelles choisies et mises de l'avant par les nouveaux arrivants. À l'instar de Scheitle et Dougherty (2008), j'affirme que donner la primauté à la dynamique organisationnelle à des fins d'analyse ne vient en aucun cas amoindrir la validité des expériences religieuses individuelles. De la sorte, je mets ici de l'avant les façons dont les formes organisationnelles reflètent l'usage des « voies et grammaires internes des religions » par les croyants (Mossière 2019). Ces deux dimensions constituent un tout en interrelation constante. Il apparaît ainsi que le schisme de la congrégation multiethnique ne doit pas se comprendre en termes exclusivement ethniques, mais aussi organisationnels, reflets d'une subversion des impératifs d'intégration, et fruit des négociations entre l'idéal identitaire chrétien des Népalobhoutanais et les conditions d'accueil de la localité.

Après une courte revue du rôle des groupes religieux dans les parcours migratoires et l'incorporation des migrants dans leur localité, je présenterai d'abord l'Église Originelle. Église dont le caractère multiethnique précédait l'arrivée des Népalobhoutanais, la diversité de sa démographie perdure par-delà le schisme ayant mené à la création de *Naya Mandali*. Je discuterai rapidement des origines de la première congrégation et pourquoi son existence représente - et continue de le faire - une sorte d'exploit aux yeux d'une certaine littérature sociologique. Parallèlement, je montrerai que cette existence est loin d'être exceptionnelle aux yeux d'une certaine littérature anthropologique. Puis, je présenterai le processus ayant mené à la création de *Naya Mandali*. J'aborderai la démographie de cette « Église népalaise » ainsi que son fonctionnement. L'idée que cette Église puisse participer au phénomène « ethnico-religieux » deviendra ici apparente. En explorant les sources de la division entre l'Église Originelle et *Naya Mandali*, je démontrerai toutefois que ces appréhensions sont mal venues. Si certains éléments motivant le schisme peuvent apparaître comme relevant de l'ethnicité, un examen des aspirations profondes des membres de *Naya Mandali* fera voir que le schisme, en tant que manifestation d'un idéal identitaire chrétien, relève davantage des dynamiques identifiées par la sociologie des organisations religieuses.

Les éléments favorisant l'existence de congrégations plurielles - comme la composition ethnique du leadership, la présence de petits groupes favorisant les interactions monoethniques - sont paradoxalement des facteurs qui facilitent également la division des églises. Dans ce chapitre, je montrerai que la séparation de l'Église Originelle en deux congrégations confirme plusieurs points soulevés par la sociologie des schismes religieux (Zuckerman 1999). La transition de l'autorité et l'influence de figures externes sont bel et bien venues cristalliser des tensions préexistantes entre des sous-groupes déjà bien établis au sein de la congrégation.

La division étudiée donne à voir deux visions d'église antagoniques, une d'apparence plus cosmopolite et l'autre paraissant plus exclusive. Incidemment, je ferai voir que les différents modèles de gestion de la diversité en vigueur au sein des deux congrégations peuvent produire des effets sociaux inverses à leurs prémisses. Ainsi, plutôt qu'un repli, la fondation de *Naya Mandali* révèle un désir d'une forme de congrégation répondant mieux aux aspirations théologiques, organisationnelles et sociales de ses membres. Je démontrerai ainsi comment *Naya Mandali* exemplifie l'espace de négociation qu'offre le religieux. Plutôt qu'un phénomène ethnico-religieux clivant, exclusif, le schisme religieux ayant mené à l'existence de *Naya Mandali* peut s'analyser comme une tentative d'articuler valeurs universelles et particularismes (Wieviorka 2008). Malgré le caractère apparemment exclusif de la congrégation « népalaise », celle-ci offre un ancrage particulier aux réfugiés népalo-bhoutanais et subvertit les impératifs d'intégration de la localité, tels que l'autonomie et l'injonction à la réalisation de soi.

De la religion en immigration et des Églises plurielles

Les congrégations à l'épreuve de l'incorporation

La religion occupe une place prépondérante dans l'étude des phénomènes migratoires. Cette importance est amplement justifiée : la religion participe à l'ensemble du processus migratoire, de l'élaboration du projet aux développements de liens avec la localité et à l'international en passant par la préparation et la réalisation du voyage (Hagen and Ebaugh 2003). Parfois source d'inspiration du projet (Anderson 2016 ; Mary 2003), la religion infuse les événements majeurs de la vie des migrants (Menjívar 2003). Ses institutions fournissent un important ancrage aux personnes devant jeter des racines dans une nouvelle localité (voir chapitre 1). Ce faisant, la

religion supporte l'expérience migratoire et est transformée par celle-ci (Levitt and Jaworsky 2007 ; Cadge and Ecklund 2007). Les groupes religieux peuvent agir en tant que repère symbolique, et offrir ainsi aux migrants une réponse à l'anomie ressentie à la suite de l'expérience migratoire (Aubrée 2003 : 80). Ils peuvent également offrir un support moral et financier substantiel (Mossière et Meintel 2010) et favoriser les relations interethniques (Mossière 2007 ; Ruiz 2014). Finalement, les groupes religieux peuvent favoriser l'implication civile des migrants (Levitt 2007b) et en faire « de bons citoyens » (Mossière 2006 ; Dougherty and Huyser 2008 : 25).

La peur des congrégations religieuses et de leur impact sur la vie civile paraîtrait incongrue aux vues de ces seules études. À la décharge des « congrégationalo-sceptiques », il existe quelques études démontrant le potentiel d'exclusion porté par les groupes religieux. La chercheuse en sociologie et géographie humaine Heidi Ostbo Haugen étudie les congrégations pentecôtistes de migrants africains en Chine. L'auteur démontre comment la rigidité de l'éthique de la congrégation, lorsqu'elle est jumelée à l'attitude hostile de l'État envers les religions, peut contribuer à la ghettoïsation du groupe migrant. Les fréquentations hors mariage étant diabolisées par le groupe religieux, les membres deviennent plus réticents à inviter leurs copines chinoises aux services. De plus, les autorités chinoises étant plus souples envers la religiosité des immigrants qu'avec celle de ses concitoyens, le leadership du culte adopte en réaction une forme de ségrégation ethnique plus ou moins volontaire (Haugen 2013). Il faut noter que cette intransigeance morale n'est pas exclusive au contexte migratoire. Au Mexique, celle-ci entraîne également un niveau élevé d'abandon de la pratique chez certains pentecôtistes (Navarro and Leathman 2004). Ce qui vient parallèlement remettre en question la capacité des groupes religieux de maintenir une cloison étanche entre la société-hôte et son propre corps de croyants.

L'anthropologue Sandra Fancello observe quant à elle que les Églises-filles de la *Church of Pentecost*, « l'une des Églises pentecôtistes africaines les plus largement représentées en Europe » (71), évoluent en vase clos. Fermées aux sociétés-hôtes dans lesquelles elles évoluent, ces Églises connaissent de fortes pulsions schismatiques qui ne provoquent en retour qu'une « recommunautarisation » de leurs membres migrants. D'après Fancello, cette tendance à la scission se fait principalement en fonction de marqueurs ethniques, notamment la langue

maternelle, qui se trouve parfois élevée au rang de langue sacrée par la situation migratoire des pratiquants (69). Outre cette « politique des langues », Fancello réfute la responsabilité des sociétés-hôtes dans le cloisonnement des Églises qu'elle étudie. Des facteurs propres à ces églises, tels que la dimension endogène des prophétismes et des pentecôtismes africains désireux de faire valoir leur différence, la contribution de longue date du christianisme à la formation d'identités « ethnonationales » et les logiques et les thématiques transnationales où la culture pentecôtiste recouvre les préoccupations des mouvements afrocentristes (72), sont plutôt mis aux bancs des accusés. La religiosité des immigrants semble ici la principale responsable d'un échec du vivre-ensemble.

Les observations de Fancello ne sont pas sans intérêt, notamment en ce qui regarde la question de la langue, mais elles évacuent plusieurs éléments. D'abord, la dimension « endogène » des prophétismes et des pentecôtismes n'apparaît pas si différente des autres pentecôtismes « indigènes » décrits par Burgess (2001) et Creech (1996), pentecôtismes qui se retrouvent par ailleurs tout autant en Inde qu'aux États-Unis. Les péripéties des communautés catholiques charismatiques aux États-Unis, telles que *Word of God* (Csordas 2001), démontrent par ailleurs que ce phénomène n'est pas plus étranger à l'Occident. Ensuite, les thématiques du transnationalisme ne sont pas forcément antagoniques à une incorporation active des immigrants à leur nouvelle société-hôte (Glick Schiller and Çağlar 2009). Finalement, si la formation d'identités « ethnonationales » dans le creuset du christianisme s'observe effectivement dans plusieurs pays, la sortie d'une telle identité est également documentée (Meunier et Wilkins-Laflamme 2011). La fermeture n'est pas téléologique. L'influence de l'imposition plus ou moins coercitive d'impératifs d'intégration divers ne peut pas être sous-estimée dans la fermeture apparente des groupes religieux, peu importe les confessions et les origines. L'exemple de Haugen est parlant à cet effet. *Naya Mandali* offre également un point de vue intéressant en ce sens.

Congrégations plurielles : une existence conditionnelle ?

L'Église Originelle, avec son effectif diversifié, m'est d'abord apparue comme un exemple supplémentaire du pouvoir d'intégration du religieux. Toutefois, la littérature concernant les congrégations protestantes note le caractère particulier du phénomène. Certes, différents auteurs

font état d'occasions où l'ethnicité, au sein de groupes religieux diversifiés, est mise de côté en tant que marqueur identitaire, et ce, au profit d'une identité collective exclusivement religieuse (Leman 1999 ; Dumont 2003 ; Ruiz 2014). La sociologie des organisations religieuses avance toutefois que de tels regroupements doivent relever différents obstacles dans la poursuite de leur mission. Les sociologues Demerath et Farnseley observent quant à eux que les services religieux servent d'ordinaire à des endogroupes pour leurs célébrations. Le groupe religieux leur offre alors un support particulier, qui s'étend mal aux besoins d'exogroupes (Demerath and Farnseley 2007 : 200). Aux yeux de ces sociologues, la mixité n'apparaît pas comme un trait caractéristique des congrégations protestantes. Demerath et Farnseley remarquent que « les dimanches matins sont les moments les plus ségrégués de la semaine » aux États-Unis, la plupart des congrégations étant « d'ordinaires beaucoup plus homogènes que la population globale » (idem : 194). Il faut toutefois noter que ces constats ne sont pas partagés par les travaux de Glick Schiller et de ses collègues, et ce, en Allemagne comme aux États-Unis (Glick Schiller, Çağlar and Gulbrandsen 2006 ; Glick Schiller, Darieva and Gruner-Domic 2011), ou de Meintel (2016 ; Meintel and Mossière 2013) à Montréal, qui répertorient de nombreux exemples de congrégations multiethniques. Des recherches supplémentaires en provenance des États-Unis tendent également à démontrer que ces congrégations font office de véritable laboratoire de la convivialité. Des tensions et des conflits peuvent y émerger, mais il n'y a pas forcément de schisme à ce sujet pour autant (Marti 2009 ; Garces-Foley 2007).

Les sociologues Kevin Dougherty et Kimberley Huyser insistent néanmoins sur le caractère exceptionnel des congrégations mixtes. Selon ces auteurs, la diversité dans une congrégation dépend largement de la diversité de son milieu (2008 : 24). Dans cette perspective, il est possible d'accorder un caractère exceptionnel à la diversité présente à l'Église Originelle, les Népalobhoutanais ayant été relocalisés dans différentes régions du Québec, dont Saint-Jérôme, des milieux somme toute assez homogènes. Saint-Jérôme peut bien connaître une diversification progressive, l'immigration ne compte que pour 3170 personnes sur une population totale de 77 146, soit 4,1% (Statistique Canada 2017). Néanmoins, les Églises multiethniques semblent davantage la norme que l'exception dans les régions du Québec, où les politiques de régionalisation de l'immigration, qui tentent de diriger un nombre plus important d'immigrants vers de zones à faible densité migratoire, tendent à créer des situations où les congrégations

mixtes représentent le seul moyen pour les immigrants d'obtenir un lieu de culte. Le nombre de ressortissants de chaque groupe ethnolinguistique serait autrement trop faible pour former une Église. La faible diversité favorise plutôt les rapprochements entre personnes issues d'horizons divers (Boucher, Meintel et Gélinas 2014 ; Boucher, Meintel et Gélinas 2013 ; Gélinas et Vatz-Laaroussi 2012 ; Boucher 2010).

Selon Dougherty et Huyser, les Églises ethniquement ou racialement mixtes doivent faire l'objet d'un projet précis pour voir le jour, puisque celles-ci

ne se développent pas automatiquement, même dans les communautés les plus mixtes et intégrées. Intégrer des éléments culturels disparates demande un changement des valeurs d'un groupe et de sa perception du monde. Cela demande de partager une identité collective qui transcende les identités ethniques individuelles des participants (Dougherty and Huyser 2008 : 26).

Un tel phénomène est moins exceptionnel que ne semblent l'affirmer Dougherty et Huyser. Non seulement a-t-il été observé en région comme je l'ai démontré précédemment, celui-ci est également étudié dans la région de Montréal. Mossière (2006) présente le cas d'une congrégation pentecôtiste qui, si majoritairement congolaise, n'en accueille pas moins des gens issus d'autres pays d'Afrique et d'Haïti. Ruiz (2014) a quant à elle démontré que la diversité des origines ethniques au sein d'une assemblée catholique charismatique laisse la place à une identification commune au sein des membres. Les appartenances nationales hétérogènes y cèdent le pas à une identité collective référant plus largement à l'Amérique latine.

Malgré le schisme survenu au sein de l'Église Originelle, celle-ci conserve son caractère multiethnique, bien que de façon un peu moins spectaculaire. Plus qu'une division favorisant d'abord l'ethnicité des membres schismatiques, je ferai voir que cette division répond à la logique mise en lumière par André Mary, c'est-à-dire que les schismes sont pratiquement inscrits dans la fabrique des groupes évangéliques, puisque « la tradition protestante, évangélique et pentecôtiste, lie l'expansion à la scissiparité, ce qui aboutit à la multiplication des dénominations » (2008 : 19). Les facteurs de division se rapportent davantage à la sociologie des organisations religieuses qu'à l'étude de l'ethnicité.

Église Originelle : un portrait

Fondation

Lors de mon entrée sur le terrain en 2012, les réfugiés népalo-bhoutanais convertis au christianisme sont des membres actifs de l'Église Originelle, une Église-fille d'une Église pentecôtiste multiethnique de Montréal. L'Église Originelle se réunit alors dans la nef d'une ancienne église catholique. Le bâtiment, racheté par l'Armoire, fait office de centre communautaire depuis 2003⁸¹. En 2009, s'apercevant qu'une partie de sa clientèle de réfugiés est de confession protestante évangélique, la direction du centre entre en contact avec une Église pentecôtiste de Montréal – que je désignerai par l'Église de Montréal - afin qu'elle leur fournisse un pasteur.

Le pasteur envoyé par Montréal se nomme Luzolo. C'est un homme d'origine congolaise qui est également responsable des congrégations francophones de l'Église de Montréal. À son arrivée à Saint-Jérôme, Luzolo est assisté par un jeune homme d'origine canadienne-française, le pasteur Benoît. Les deux hommes conduisent plusieurs séances d'études bibliques à domicile un peu partout à travers la ville. Ils approchent d'abord des Africains en compagnie d'Esther, une femme d'origine congolaise établie à Saint-Jérôme après avoir passé quelques années à Montréal. Esther fréquente l'Église de Montréal, même si elle a été préalablement membre de quelques Églises de Saint-Jérôme. C'est son désir de reproduire son expérience religieuse montréalaise à Saint-Jérôme qui l'amène à se joindre à l'équipe de Luzolo. Les études bibliques trouvent par la suite un écho auprès de certaines familles colombiennes et finalement, chez les Népalo-bhoutanais. Après une année de travail, le pasteur Luzolo et son adjoint considèrent avoir rassemblé assez de croyants pour justifier la location de la nef de l'Armoire. La nouvelle assemblée est essentiellement composée d'immigrants. Selon Esther, ce n'est qu'après le début des services à l'Armoire que les Népalo-bhoutanais se joignent à la congrégation.

Par un beau dimanche d'été, Esther et ses coreligionnaires célèbrent, les portes de l'église grandes ouvertes. Un Népalo-bhoutanais passe devant la bâtisse :

⁸¹ Voir chapitre 3.

Il passe, il revient, parce que nous on chantait et on le voyait. Finalement, il décide de rentrer. Il rentre et il décide de danser aussi et il demande 'est-ce que c'est une religion ici ?'. Lui il est hindou. On dit 'Oui, oui, oui, c'est une religion'; 'Ah ok, c'est ça que je pensais, j'entendais la musique, je n'osais pas rentrer'. On a fait connaissance, c'était un peu difficile, il ne connaissait personne, il venait d'arriver. Le français ou l'anglais aussi des fois c'était difficile de communiquer, on communiquait avec les gestes. On parlait et il me dit 'J'ai de la famille, je vais vous amener les Népalais. L'immigration a envoyé les familles ici, les Népalais on est comme 500'. C'est comme ça que ça a commencé. Il a commencé à recommander les gens et les gens venaient. C'est sûr que ce ne sont pas tous les gens qui sont venus qui sont restés (Esther, 14 juillet 2014).

Les études bibliques continuent, avec une attention particulière portée aux familles népalo-bhoutanaises. Luzolo se déplace à Saint-Jérôme les jeudis, arrivant à 13h et quittant la ville à 20h. Le pasteur se fait alors accompagner par Ruth Biswa⁸². Convertie au christianisme depuis le Népal, elle est une fervente évangéliste. Elle agit en tant qu'interprète. Si la présence de Ruth facilite généralement la communication avec les Népalo-bhoutanais, Luzolo a toutefois l'impression que son message est peut-être moins bien reçu lors des visites chez certaines familles hindoues. Selon le pasteur, c'est la hiérarchie de castes qui explique l'accueil reçu.

Composition et changement de leadership

En 2012, la congrégation compte une soixantaine de membres, dont une cinquantaine d'origine népalo-bhoutanaise. Deux familles d'origines africaines (Congo, Côte d'Ivoire) complètent l'assemblée. Esther me dit qu'à ses débuts, l'Église était déjà assez multiethnique : des Burundais, des Rwandais, des Congolais, des Québécois et des hispanophones (l'Armoire fait plutôt référence aux Colombiens). De mémoire, Esther me dit que l'assemblée compte alors entre 50 et 60 membres. Lorsque je remarque qu'il ne semble plus rester qu'une seule autre famille africaine hormis les Népalo-bhoutanais, Esther répond un peu mal à l'aise que ça fait partie de la vie des Églises : « il y a des pics et des retombées ». Alors que les membres d'origine africaine étaient autrefois majoritaires, les circonstances entourant la séparation d'Esther en 2009

⁸² Pour un portrait plus approfondi de Ruth, voir le chapitre 4.

provoquent l'exode de plusieurs d'entre eux. « Ce n'est qu'une impression », dit-elle, mais elle « aurait eu certains échos à cet effet ». Avant de la quitter, son ex-mari commence « à vivre une vie désordonnée. Les gens ont été choqués de cela. Comment veux-tu guider les gens dans leur vie chrétienne quand tu ne peux ranger la tienne ? » (Notes post-entrevues, 14 juillet 2014).

Le pasteur Benoît prend le relais de Luzolo autour de 2010, et ce jusqu'en 2015. Il anime alors des études bibliques réunissant de façon hebdomadaire Népalobhoutanais, Congolais et Ivoiriens. Esther s'occupe quant à elle du ministère des Louanges, qui réunit de jeunes filles d'origine africaine et népalobhoutanaise. Durant cette période, les services se donnent en français, Aadesh fournissant la traduction simultanée en népali. Les chants alternent les langues, intégrant parfois des chants anglais et en lingala⁸³. Le pasteur Benoît doit toutefois quitter son poste à la suite de difficultés personnelles. Pour combler le vide au niveau du leadership créé par le départ du pasteur, l'Église de Montréal mobilise une petite équipe de pasteurs en formation. Ceux-ci alternent l'animation à intervalles plus ou moins réguliers.

Cette période, qui dure approximativement un an, est marquée par un leadership erratique. Les apprentis pasteurs ne se présentent souvent que pour le prêche, soit une heure et demie après le début du service. L'Église de Montréal refuse d'imposer la charge pastorale de la congrégation à l'un de ses novices. Le pasteur Luzolo attend que l'un d'eux s'avance, qu'il en fasse sa mission personnelle. Néanmoins, les vocations tardent à se confirmer. Un dimanche, le frère Léon, originaire du Gabon, laisse entendre qu'il est peut-être le candidat espéré lors d'un prêche à l'Église Originelle :

J'aime être parmi le peuple de Saint-Jérôme. J'aime passer du temps parmi vous. On fraternise juste le dimanche, mais ce n'est pas ça le désir. On désire partager la culture, partager la parole, mais aussi le pain. On peut se voir en dehors. Ça permet de parler des vraies choses. [...] nous pouvons faire un. Ça va venir vite. Le pasteur Luzolo travaille à un projet. Le Seigneur a les yeux sur Saint-Jérôme (Notes de terrain, 13 mars 2016).

La transition de l'autorité traîne et il s'ensuit une démobilisation des membres népalobhoutanais. Les études bibliques sont interrompues. La direction générale des cultes repose de plus en plus

⁸³ Le lingala est une langue bantou parlée par les Congolais.

lourdement sur les épaules d'Esther. Il s'agit d'une période cruciale qui alimente plusieurs tensions à l'interne. La plupart des critiques envers l'Église Originelle sont recueillies durant cette période. Dipesh Biswa manifeste le plus explicitement le mécontentement général lors d'un repas informel partagé lors du *Good Friday* (Vendredi saint). Il me dit alors qu'il n'aime pas l'absence de Luzolo. Les pasteurs qui changent toutes les semaines lui donnent l'impression que l'Église profite d'eux, les Népalobhoutanais. Néanmoins, à mon retour du Népal en août 2016, on me présente officiellement le frère Léon comme le nouveau pasteur de l'Église Originelle. Celui-ci hérite toutefois d'une congrégation considérablement amoindrie et démobilisée.

Identité collective, activités religieuses et sociales

L'Église Originelle est une Église-fille de l'Église de Montréal. Celle-ci met de l'avant un discours multiethnique et multiculturel, favorisant « une Église de toutes les nations ». Située à Montréal, l'Église-mère possède 6 « ministères culturels », divisés selon la langue d'usage majoritaire dudit ministère (français, anglais, espagnol, sri lankais, tagalog et farsi). Cette identité plurielle est mise de l'avant lors de « la fête des nations », une célébration annuelle où les fidèles sont invités à venir au culte revêtus des costumes traditionnels de leur pays d'origine. Cette activité est également observée à Saint-Jérôme. La diversité est valorisée ici, comme c'est le cas pour la plupart des Églises plurielles. Il s'agit même d'une condition de succès pour de telles entreprises, « les congrégations multiethniques devant, pour prospérer, consacrer beaucoup d'efforts à développer des réseaux interethniques reliant les membres » (Christerson and Emerson 2003 : 166).

Les cultes de l'Église Originelle ont lieu le dimanche, de 13h à 16h. Ceux-ci se font en français, avec traduction simultanée en népali par Aadesh Darji. Les activités de l'église ont sensiblement diminué à la suite de la fondation de *Naya Mandali*. Antérieures au schisme, des célébrations maison (*ghar sewa*) pour les femmes ont lieu les mardis soirs, alors que les samedis matins sont dédiés aux jeunes. Ces activités, auxquelles ne participent la plupart du temps que les seuls Népalobhoutanais, se déroulent en népali. Elles sont alors organisées par Ruth Biswa, avant son départ pour la nouvelle congrégation. À chaque rencontre, un participant différent doit présenter un passage de la Bible. Une « chaîne de prières » se tient également de façon mensuelle. Les membres sont alors invités à venir prier au domicile d'un des leurs (le plus souvent chez Ruth

Biswa), en se relayant aux heures, pour une durée de 24 heures. À l'exception d'un interlude durant la transition de leadership, des études bibliques à domicile se font tous les jeudis soir. Les lieux de réunions alternent entre les domiciles des membres de la congrégation. Les figures d'autorité, qu'il s'agisse d'Esther, de Luzolo, Benoît ou Léon, participent activement. L'étude se fait en français. La traduction est assumée par Aadesh Darji. La semaine est donc rythmée par les pratiques religieuses. Alors que les réunions (*sewa*) valorisent beaucoup la prise en charge par les membres laïcs, les réunions francophones suivent une direction beaucoup plus hiérarchique. Ce rapport hiérarchique se renforce d'ailleurs sous la direction du jeune frère Léon qui, par son style pédagogique plus intransigeant, en vient rapidement à saper l'enthousiasme de plusieurs participants. Je reviendrai sur ce point un peu loin.

En plus des activités locales, les membres népalais de l'Église Originelle – avant comme après le schisme - participent régulièrement à des conférences inter-Églises, rassemblant des congrégations de réfugiés népalophones en provenance des États-Unis, du Canada anglais ainsi qu'ailleurs au Québec. Les membres de l'Église Originelle ont également convoqué une conférence de femmes à Saint-Jérôme en septembre 2015. Malgré l'invitation lancée à Esther, celle-ci ne s'est pas présentée, pour une raison qui me demeure inconnue.



Figure 10 : Assemblée de l'Église Originelle, avant le schisme

D'une à deux : un schisme dans les Basses-Laurentides

C'est le 4 décembre 2016 qu'est officiellement inaugurée *Naya Mandali*, une église exclusivement népalo-bhoutanaise. Alors que l'Église Originelle ne rassemble plus qu'une vingtaine de membres, dont une petite quinzaine de Népalo-bhoutanais, la nouvelle congrégation réunit à sa fondation 10 maisonnées. Ces maisonnées regroupent l'essentiel de 5 groupes familiaux (*thar/clan*), dont les deux plus nombreux, les *Silwal* et les *Baraili*. Les dissensions ayant mené à ce schisme se font sentir dès mon retour du Népal en août 2016. Les rumeurs d'une nouvelle Église se font alors insistantes.

Tensions et rumeurs : vers une nouvelle Église

À mon retour à Saint-Jérôme après deux mois au Népal (dont un à Jhapa), Rajesh Silwal, un de mes informateurs qui manifeste le plus ouvertement son insatisfaction face à l'Église Originelle, me parle de la visite d'un de ses cousins. Celui-ci, relocalisé aux États-Unis, est pasteur de sa propre congrégation, composée exclusivement de Népalobhoutanais. Après avoir assisté à un service à Saint-Jérôme au courant de l'été 2016, ce cousin, Manoj Silwal, n'a pu cacher son mécontentement, étonné qu'il fût du peu d'engagement demandé par les célébrations de l'Église Originelle. C'est à ce moment que Manoj commence à évoquer la possibilité pour les Népalobhoutanais de Saint-Jérôme de démarrer leur propre église.

À partir de ce moment, les célébrations à domicile (*ghar sewa*) deviennent le théâtre de tractations entre les Népalobhoutanais chrétiens. Ces tractations voient deux groupes se former : d'un côté, ceux désireux de conserver leur allégeance à l'Église les ayant accueillis à Saint-Jérôme, et de l'autre, ceux pour qui l'idée d'une congrégation népalobhoutanaise est un projet non seulement viable, mais désirable. Dans la matinée du 18 septembre 2016, je suis invité à un groupe de conversation fermé sur Facebook intitulé *Saint-Jérôme United Nepali Church*. Une vidéo d'un *sewa* (une célébration maison) chez Ruth est affichée. Un pasteur népalobhoutanais qui m'est inconnu y conduit un prêche. Je suis intrigué et je prends des notes afin de poser quelques questions à Arjun, que je dois rencontrer avec sa femme Iniya dans l'après-midi. Il me parle alors d'un pasteur américain en visite à Saint-Jérôme, passé chez lui la veille. Ce pasteur était accompagné par le frère de Rajesh, Narada.

Lorsque je rencontre Arjun dans la journée, je m'aperçois que la visite à Saint-Jérôme de ce pasteur américain provoque des tensions. Arjun me dit que ce pasteur, qui est en fait Manoj Silwal, fait de l'intimidation. Arjun lui reproche d'avoir pris à partie Prashant Tamang, le père de Sonam⁸⁴, en lui reprochant d'être trop vieux pour assumer la tâche de pasteur dans une éventuelle nouvelle Église. Arjun remarque que Prashant a pourtant déjà joué ce rôle dans les camps. Arjun et sa femme Iniya sont fâchés. Manoj est donc venu pour initier une nouvelle Église népalaise. Je demande si c'est la raison de la création du groupe Facebook vu ce matin et auquel Iniya participe également. Oui, me disent-ils, mais Arjun n'a pas été invité. Iniya n'est pas plus

⁸⁴ Pour d'avantage d'informations sur Prashant et Sonam Tamang ainsi que sur Arjun, voir chapitre 4.

heureuse de l'initiative. Arjun poursuit dans son indignation, disant que depuis 9 ans qu'ils sont à l'Armoire, « personne ne connaît ce Manoj. Et il veut être pasteur et leader ? Ce n'est pas de la magie, ça ne marche pas comme ça ».

Arjun tente de se calmer, se met à rire, et il me dit qu'aujourd'hui est une grosse journée. Les gens se sont rencontrés dans la matinée et ils se sont divisé les rôles qu'ils joueront au sein de la nouvelle Église, « qui est leader de ci, de ça ». Esther n'est pas au courant de ce qui se trame. Aadesh et sa soeur Puspa non plus. Arjun et Iniya sont plus que sceptiques face à la répartition des rôles. Ils reprochent par exemple à Narada, qui s'est octroyé un rôle de leader, de ne pas être qualifié pour remplir cette tâche : il n'a pas été à l'Église depuis au moins 1 an. Le couple ne croit pas que la nouvelle Église puisse se matérialiser. Ils pensent que les gens parlent, mais que les choses n'avanceront pas : « c'est dans la tête que ça se passe ». De plus disent-ils, Siddharta, le fils de Ruth, ne veut pas que les réunions se fassent chez lui : « trop de gens qui parlent, qui crient, les proprios ne seront pas contents. Et il faut faire le ménage après » (Notes de terrain, 18 septembre 2016).

Malgré les doutes exprimés par Arjun et sa femme, les démarches pour fonder la nouvelle congrégation vont bon train. Le cousin américain continue ses démarches visant la mise au monde d'une « Église népalaise » à Saint-Jérôme. Il contacte la *Baptist Southern Convention*, qui contacte son pendant canadien, la *Canadian National Baptist Convention*. Le responsable de la section *Church Planting Quebec* communique alors avec les futurs « anciens » (*elders*) de *Naya Mandali*, pour les aider dans l'approche d'un pasteur local, un Québécois d'origine canadienne-française. Deux rencontres clés ont lieu au cours de l'automne, dont une en ma présence. Le 22 octobre 2016, Manoj, le pasteur américain, est invité pour célébrer la consécration (*dedication*) de la fille de Sonam, la petite-fille de Prashant. J'ai alors l'occasion de constater que l'accrochage entre Prashant et Manoj n'a peut-être pas été aussi scandaleux que ce que m'a rapporté Arjun. Après la célébration, Manoj et moi avons l'occasion de faire connaissance. En plus de m'expliquer son rôle dans le schisme de plus en plus imminent, il me demande alors de prendre une part active aux démarches.

Tandis qu'on nous sert à manger, Manoj vient me rejoindre. Sunil et Dan Bahadur Biswa (Baraili) ainsi que Rajesh Silwal sont à ses côtés. Manoj désigne les trois hommes et dit que je vais pouvoir les aider à ouvrir leur Église. Je demande qui a pris l'initiative, est-ce lui ou eux. Manoj répond que lorsqu'il est venu la dernière fois, l'état de l'assemblée était déplorable, notamment en raison du mauvais leadership de l'autre Église. Sunil, l'aîné des Baraili, lui dit en riant que je connais déjà la situation. Manoj continue, disant qu'ils vont développer un nouveau leadership parmi les membres présents aujourd'hui. Il veut leur faire acquérir une connaissance plus profonde de la Bible, de sorte « qu'ils puissent porter la Bonne Nouvelle ailleurs par la suite. Et qui sait, peut-être même le faire au Népal ? » Des démarches ont été entreprises auprès d'une Église locale, l'Église Nouvelle, qui leur prêtera un local. L'encadrement du leadership sera fait par la *Baptist Southern Convention*. Je demande à Sunil : « mais n'êtes-vous pas pentecôtistes ? » Sunil rit, et Dan Bahadur dit que non. Manoj précise qu'ils ne sont pas plus Baptistes, et qu'ils ne parlent pas de dénomination. Ils vont d'abord se faire aider et quand ils seront « matures », ils pourront quitter la tutelle de la *Baptist Southern Convention*. Sunil me donne alors rendez-vous pour aller voir l'Église Nouvelle le lendemain, dimanche, avec eux. Il veut que je leur serve d'intermédiaire pour les papiers (Notes de terrain, 22 octobre 2016).

Arrangements et inauguration

Les détails de l'arrangement entre les Népalobhoutanais et l'Église Nouvelle ne sont pas réglés lors de la visite dominicale. Nous assistons plutôt à un service somme toute classique. Le pasteur de l'Église Nouvelle a une bonne présence. Son service prend parfois des allures de *stand-up comedy*. L'assemblée, composée majoritairement de Québécois d'origine canadienne-française, compte quelques membres d'origines africaines. Les gens demeurent investis tout au long du prêche. Des présentations sommaires sont faites après le service et un rendez-vous est pris pour la suite des négociations. La tenue de la rencontre ne m'est communiquée que la journée même, à moins de deux heures d'avis. Des contraintes logistiques m'empêchent d'y assister. Ce n'est que lors d'une célébration de maison ultérieure que je récolte les détails de l'entente.

J'apprends plusieurs autres choses lors de ce *sewa* du 27 janvier 2017. Ainsi, Narada me parle des cours de musique qu'il suit avec le directeur musical l'Église Nouvelle. Ils sont 8 étudiants népalobhoutanais pour 4 instruments (1 batterie, 2 guitares et un clavier). Narada me montre

ensuite une courte liste des choses dont il veut parler ce soir, sur laquelle il est inscrit « *program* » et « *domestic sewa* ». Ils doivent également parler d'argent. Narada ouvre la réunion une fois qu'une vingtaine de personnes sont arrivées. Il cède ensuite l'animation à Ruth. Elle dit une petite phrase, puis débute un chant qui est repris trois fois. Elle donne la parole à Dan Bahadur par après. Celui-ci lit un passage dans la Bible et le commente. À sa demande, d'autres personnes lisent des passages qu'il commente également. Rajesh me fait suivre dans sa Bible en népali. La célébration dure de 17h30 à 18h15. Narada anime la réunion qui suit, soutenu par Sunil.

Les informations apportées par Narada sont accueillies avec beaucoup d'attention. Les gens argumentent à tour de rôle les propositions mises de l'avant par les deux animateurs. Rajesh me traduit ce qui se dit. L'assemblée s'entend pour créer un fond commun distinct de la quête de *Naya Mandali*. Rajesh me dit que la location d'une salle à l'Église Nouvelle est de 150\$/semaine, mais qu'ils ne sont pas obligés de rencontrer le prix. S'ils ne parviennent qu'à collecter 75\$, c'est ce qu'ils donnent. S'ils récoltent le montant maximal de 150\$, ils devraient le donner en entier, et il ne leur resterait rien. D'où l'idée de créer un fond commun, indépendant de la quête. L'assemblée décide ainsi que chaque famille donnera 20\$ mensuellement à cette quête distincte. Une famille étant ici une maisonnée, peu importe le nombre de personnes incluses dans le ménage. Ces sous serviront à créer un fonds destiné à couvrir les frais associés aux funérailles et aux mariages, ou pour aider des familles – népalaises - dans le besoin. L'assemblée convient des modalités de remboursements, soit 20\$ d'intérêt par mois. Rajesh me dit alors que le remboursement d'intérêt n'est pas obligatoire. Le fonds doit également servir à dédommager les pasteurs en visite. D'après Rajesh, une telle visite de pasteur coûte autour d'une cinquantaine de dollars. Le fonds peut finalement servir à financer des conférences. L'assemblée planifie déjà en tenir une au courant de l'été à venir. L'assemblée statue également sur les célébrations maison (*ghar sewa*). Celles-ci auront lieu 2 fois par mois, à 17h30, les jeudis. L'endroit est à déterminer toutes les fois. La réunion se conclut sur une prière.

L'Église Nouvelle qui accueille *Naya Mandali* se situe à une distance de 5 à 10 minutes de marche de l'Église Originelle. *Naya Mandali* occupe le deuxième étage de l'Église Nouvelle, qui est elle-même installée dans une ancienne usine désaffectée. Le bâtiment est propre et sobre. La

pièce dans laquelle se réunissent les membres de *Naya Mandali* fait positivement moderne en comparaison avec la nef au toit coulant de l'Église Originelle. Plafonds bas, tapis industriel gris et propre au sol, écran au fond d'une scène située au même niveau que l'assistance, console à l'entrée gérant 5 micros reliés aux instruments de musique mis à la disposition de la congrégation (batterie, clavier, guitares), murs gris propres, deux sections de chaises neuves, la salle est intimiste et beaucoup plus propice à créer une atmosphère de culte enlevante. Sur le même étage, les Népalobhoutanais ont accès à deux salles pour les enfants. Une troisième salle leur sert de cuisine.

Si les célébrations maison ont lieu les jeudis, les services réguliers sont célébrés les dimanches, entre 13h et 15h15. La plage horaire est pratiquement identique à celle de l'Église Originelle. L'accueil, les chants de louanges, la lecture des psaumes, les hymnes, les annonces et les offrandes sont prononcés en népalî et conduits par une équipe d'animation différente chaque semaine. Autour de 14h, une personne donne le message hebdomadaire. Il s'agit le plus souvent du leader désigné de l'Église, Sunil. Il peut arriver que d'autres personnes soient appelées à le remplacer. Son frère Dan Bahadur, Prashant ou son fils Sonam offrent également la parole. Après trois quarts d'heure de prêche, le service se conclut sur une prière, autour de 15h15.

Naya Mandali compte 56 membres népalobhoutanais, contre 22 pour l'Église Originelle. Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas l'ensemble des membres qui fréquente systématiquement les services. Les leaders de *Naya Mandali* se réunissent sur une base régulière pour discuter de la direction de l'Église. Une réunion mensuelle avec les leaders de l'Église Nouvelle s'ajoute à ces rencontres. Elle sert de formation théologique et au développement du leadership. L'animation musicale de *Naya Mandali* est assurée par une équipe de volontaires qui suivent par ailleurs des cours de musique avec le directeur musical de l'Église Nouvelle. Lors de l'inauguration officielle, 9 comités sont créés, chacun ayant entre 1 et 3 responsables. Ceux-ci couvrent différents volets de la vie de la congrégation : la famille, l'évangélisation (*outreach*), la congrégation elle-même, le secrétariat, les prières, les enfants, la trésorerie et l'entretien. Les responsables de chaque comité ont été officialisés lors de l'ouverture officielle de *Naya Mandali*.



Figure 11 : Inauguration de *Naya Mandali*

Quelques enjeux ethniques aux sources de la division

Si les rumeurs de schisme se font entendre dès mon retour du Népal, en août 2016, des insatisfactions envers le culte mené à l'Église Originelle sont notées aussi précocement qu'à l'été 2015. L'existence de sous-groupes, visibles dans l'organisation des activités religieuses, ainsi que dans le déroulement des activités sociales, est un des signes précurseurs de la fin de la vie unifiée d'une congrégation (Leathman 2003 ; Rochford 1989). Ce facteur de division identifié par la sociologie des organisations religieuses peut s'observer à l'Église Originelle lors des repas suivant les grandes fêtes, comme Pâques, la fête des Mères ou la fête des nations. Les lignes de fracture sont alors assez claires : d'un côté, Esther, sa famille, les invités de Montréal et la famille d'Aadesh Darji et de l'autre, la majorité des familles népalo-bhoutanaises. La même division s'observe au cours du seul mariage (sur trois) auquel j'ai vu participer Esther. Dans les exemples cités, les sous-groupes en présence laissent voir la possibilité que des référents ethniques puissent être à l'oeuvre dans le schisme.

Un jeu d'alliances familiales

L'importance des liens familiaux dans les relations sociales de mes informateurs s'est rapidement imposée à moi, au point où l'impression de n'avoir affaire qu'à une seule et même grande famille m'a longtemps préoccupé. Afin de confirmer – ou d'infirmer – mes soupçons, j'ai donc entrepris

d'élaborer la généalogie de mes informateurs. Au final, je me suis retrouvé devant une petite forêt faite d'arbres distincts, mais aux branches bien entrelacées. Malgré ce couvert bien fourni, une lumière crue s'est faite sur le jeu des alliances au cœur du schisme religieux.

La figure 12 qui suit regroupe tous les Népalobhoutanais gravitant autour des chrétiens. Ceux-ci sont regroupés par *thar*, ou nom de clan. Ces noms sont parfois absents des documents gouvernementaux des réfugiés. Ceux-ci cèdent alors le pas aux *jatis*, soit les sous-castes (à distinguer des *varnas*, les 4 castes de l'ordre brahmanique – *brahmane*, *kshatriya*, *vaishya*, *shudra* – dont sont exclus les *dalits*). Les tribaux, ou « nationalités indigènes », appelés *janajatis* ont par ailleurs été intégré au sein du système hiérarchique hindou, la plupart du temps en position subalterne)⁸⁵. Les raisons données pour un tel transfert varient selon les individus consultés : parfois, ce sont les officiels responsables des formulaires de relocalisation qui sont accusés, parfois il s'agit du choix des individus concernés⁸⁶.

⁸⁵ Pour une discussion plus en profondeur des *varnas*, voir Boisvert 2013 ; pour une discussion sur les *jatis*, voir Mandelbaum 1970 et Lecomte-Tilouine 2009 ; pour une discussion sur les *janajatis*, voir Toffin 2009 et Gellner 1997a ; pour une discussion sur l'influence de la hiérarchisation hindoue sur les groupes ethniques népalais, voir Tuladhar-Douglas 2010 et Höfer 1979.

⁸⁶ L'usage du *thar* a aussi été présenté comme une stratégie *dalit* afin de dissocier son statut personnel de son identité de caste (Folmar 2007 : 51).

Dans le graphique, il est possible de distinguer les 22 *thars* toujours présents à Saint-Jérôme. Les alliances par mariage marquantes se sont faites entre les *Baraili* et les *Silwal*, les deux familles les plus populeuses. Celles-ci ont par ailleurs les alliances inter-*thar* les plus variées. Les *Baraili* sont également entrés en alliance avec les *Sinchury*, qui eux partagent une alliance avec les *Silwal*, les *Sundas*, et les *Thapa* (bien que cette alliance soit tendue, les *Thapa* ayant mal reçu le mariage de leur fille avec un *Sinchury*, considéré plus bas dans la hiérarchie de castes⁸⁷). Les *Baraili* ont également une alliance avec les *Sankar*, qui ont contracté des alliances avec les *Sundas*, les *Lohar* et les *Blon*. Les *Silwal* ont quant à eux des alliances supplémentaires avec les *Bom Jon*, les *Gajmer* et un groupe *Rai* inconnu. Les blocs d'alliance entre chrétiens se font toutefois plus clairs lorsque les *thars* sont regroupés par *jati*, et lorsque les hindous sont retirés de l'image (figure 13).

⁸⁷ Il faut également noter que ces *Thapa*, initialement relocalisés à Québec, se sont depuis réinstallés en Ontario. Leur fille mariée à un *Sinchury* est la seule *Thapa* de Saint-Jérôme.

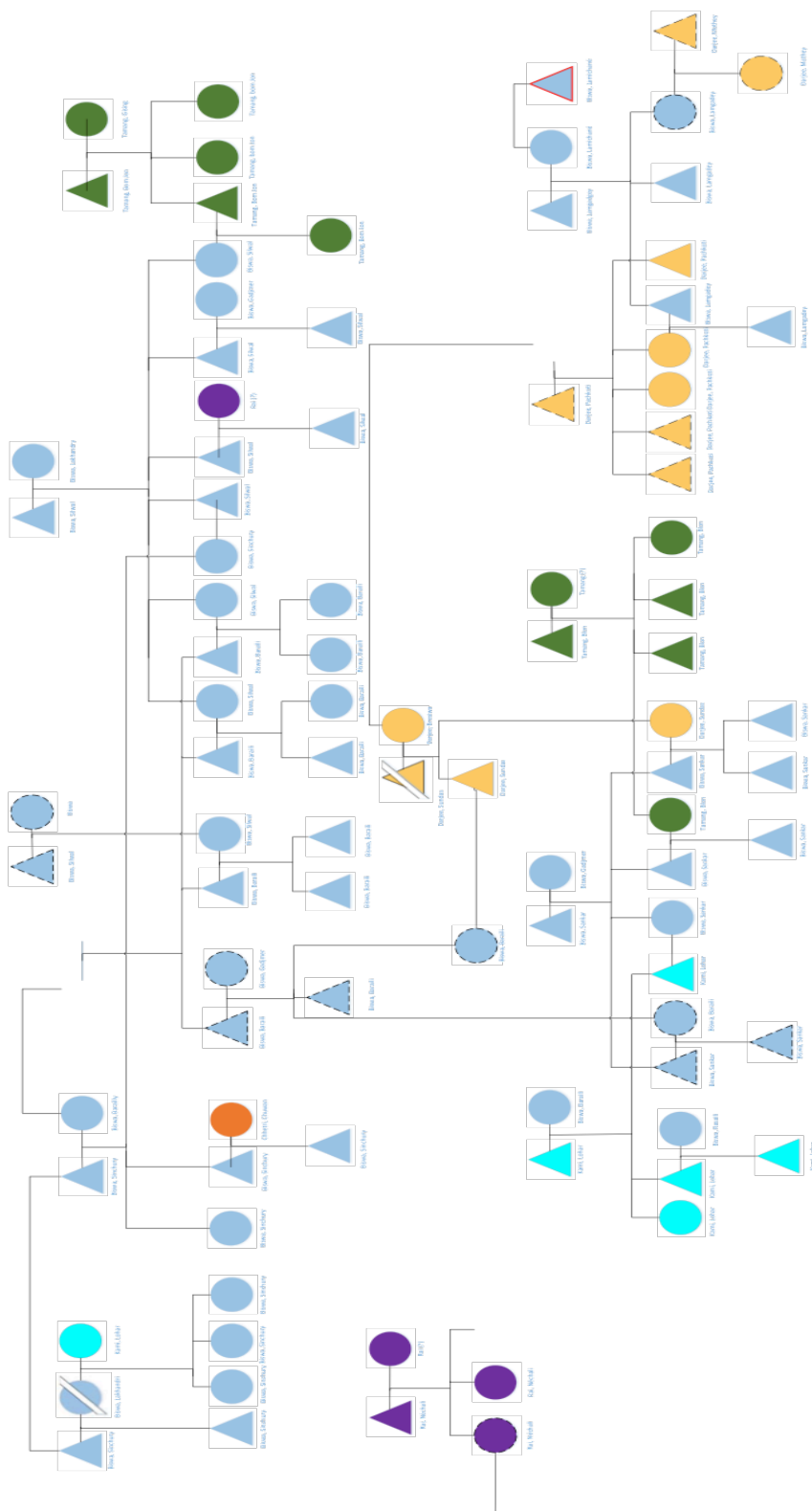


Figure 13 : Arbre généalogique par *jati*

Une fois les *thars* regroupés au sein de leur *jati*, le portrait des Népalobhoutanais chrétiens de Saint-Jérôme se fait plus clair. Les personnes concernées par le christianisme ne représentent finalement que 6 sous-castes : en bleu, les *Biswa*, en turquoise les *Kami* et en jaunes les *Darji*, trois groupes *dalit*; en vert les *Tamang* et en mauve, les *Rai*, deux groupes *janajatis* de langue tibéto-birmane; en orange, une *Chhetri*, équivalent népalais des *khsatrya*. Il devient apparent que les chrétiens soient majoritairement des groupes marginalisés dans l'ordre brahmanique⁸⁸. En second lieu, il apparaît que les *Biswa* sont non seulement majoritaires parmi les chrétiens, ils en forment même, par le jeu des alliances matrimoniales, le noyau. Les *Tamang* viennent en seconde position, alors que les *Darji* n'arrivent proches de la troisième position que si les membres hors Saint-Jérôme (représentés par les formes en pointillés) sont inclus dans le calcul. Est-il possible que ces jeux d'alliances puissent également se manifester dans la dynamique schismatique de l'Église Originelle? Les figures 14 et 15 font voir que c'est effectivement le cas. La division en deux congrégations échappe difficilement à la dynamique culturelle marquant les conversions de masse⁸⁹. La figure 14 ne présente que les membres de *Naya Mandali*, tandis que la figure 15 ne conserve que les Népalobhoutanais demeurés fidèles à l'Église Originelle. J'ai préservé les liens matrimoniaux de chacun des groupes, en effaçant les conjoints qui ne partagent pas la même affiliation congrégationnelle. Cette figure est davantage l'exception que la norme.

⁸⁸ Voir chapitre 4.

⁸⁹ *Idem*

Il apparaît que *Naya Mandali* s'est cristallisée autour des deux familles *Biswa* les plus populeuses et les mieux réseautées, les *Baraili* et les *Silwal*. Quant à l'Église Originelle, il est difficile de ne pas y voir la prédominance des *Darji*. Les *Biswa* qui sont restés fidèles à cette église sont par ailleurs en alliance matrimoniale avec les *Darji*. Le fait que l'Église Originelle ne rassemble plus que les *Darji* et leurs alliés est un sujet épineux qui suscite de vives réactions chez mes informateurs. Puspa, l'aînée des *Darji* de Saint-Jérôme, prend particulièrement ombrage à l'idée que l'Église Originelle ne soit plus qu'une Église *Darji*.

Cette impression dépasse néanmoins largement le cadre de mes graphiques et trouve des échos chez de nombreux Népalobhoutanais. Plusieurs *Biswa* soulignent la réticence des *Darji* à se joindre à la nouvelle congrégation. Ainsi, lors de la célébration à domicile du 27 janvier 2017, où les détails de l'entente avec l'Église Nouvelle sont exposés, je demande innocemment à Rajesh si d'autres personnes devaient se joindre à l'assemblée. Il me répond que non, mais que les absents sont toujours les bienvenus. Il remarque alors qu'il s'agit essentiellement de la famille d'Aadesh, soit Puspa et Iniya. Quand je l'interroge sur l'absence d'Arjun, il répond que c'est « parce qu'il est marié à Iniya. Ils ne veulent pas laisser Aadesh ». Rajesh laisse également entendre qu'Aadesh reçoit peut-être une rémunération pour la traduction qu'il performe à l'Église Originelle. Je souligne un autre absent, Dipesh Sankar, qui est *Biswa*. La réponse de Rajesh : « C'est parce que sa femme ne veut pas. Quand nous avons commencé à parler de *Naya Mandali* à Dipesh, sa femme [qui est une *Sundas (Darji)*] nous a bloqués sur Facebook ». Et ainsi de suite, les absents étant tous liés d'une manière ou d'une autre aux *Darji*.

Malgré une éthique chrétienne sensément égalitaire, les idées d'alliance par caste perdurent, et la hiérarchisation du monde hindou continue à faire sentir son influence sur la destinée du groupe. Elle semble même avoir joué un rôle dans la cristallisation des positions en faveur d'une congrégation ou d'une autre. Il est d'ailleurs toujours possible de recueillir, discrètement, au hasard des conversations, des jugements des uns et des autres envers quelle sous-caste est soi-disant supérieure à une autre.

Langue et pratiques culturelles

Des différentes récriminations retenues contre l'Église Originelle, la langue du culte est celle qui a été la plus souvent rapportée par les membres népalo-bhoutanais. Le nombre de chants en français, ainsi que l'usage de cette langue dans les sermons, et ce malgré la traduction simultanée, sont régulièrement décriés avant le schisme. La langue est un des référents ethniques qui semblent perpétuer des frontières au sein de groupes religieux qui pourtant professent une volonté d'ouverture et se réclament d'une identité plus large (Mossière 2019 ; Fancello 2008).

Rajesh est probablement celui qui s'est plaint le plus souvent, disant craindre que ses coreligionnaires ne comprennent pas les prêches et louanges francophones. Même une avocate aussi ardente de l'approche multiculturelle de l'Église Originelle que Puspa me confie en octobre 2015 que les louanges en français risquent de ne pas être comprises par les visiteurs venant du Canada anglais ou des États-Unis. Du même souffle, elle rapporte que certains Népalobhoutanais vivant au Québec ne comprennent pas davantage la langue de culte prédominante. Ceci les empêche conséquemment de participer aux louanges. Puspa affirme qu'ils ne peuvent pas chanter puisqu'ils ne savent pas lire les paroles projetées à l'écran. Elle conclut que les services deviennent conséquemment « longs et ennuyants » pour ces derniers.

Le français est pourtant défendu avec fermeté par Esther, qui fait des services et des rencontres bibliques des moments privilégiés d'intégration :

On commence par exemple où c'est les Népalais qui vont chanter et après ça les francophones. En plus, on les pousse plus parce qu'on sait qu'ils doivent apprendre le français et le mettre en pratique. Quand on est là, on s'attaque 'Non, non, non, pas de népalais là, c'est français !'. Ça les aide aussi pour l'intégration (Esther, 14 juillet 2014).

Ces tensions autour de la langue se juxtaposent à des préoccupations esthétiques d'ordre culturel. Ainsi, la participation aux ministères des Louanges au sein de l'Église Originelle demande le respect d'un code vestimentaire strict, imposé par Esther. Celle-ci exige des jeunes filles qu'elles ne portent pas de maquillage, pas de bijou, sinon, elles ne peuvent pas participer aux louanges :

E. : Dans les autres églises ça ne dérange pas, les bijoux le maquillage ça ne dérange pas. De toute façon, les porter, ça n'est pas non plus dans ma nature, mais dans

l'église pentecôtiste on ne met pas vraiment trop l'accent dessus.

G : Dans le sens qu'on demande d'enlever les bijoux?

E : Oui, si tu veux vraiment t'impliquer dans le ministère et tout ça. On veut s'occuper plus de l'intérieur que de l'extérieur.

G : OK, donc on retire les bijoux, et les vêtements doivent changer aussi?

E : Oui. Il faut s'habiller décemment (Esther, 14 juillet 2014).

Ces prescriptions sont systématiquement ignorées par les jeunes filles participant au ministère des Louanges. Même Puspa, autrement proche du pasteur Luzolo et d'Esther, « oublie » parfois de se plier à la modestie pentecôtiste. Malgré ses explications en anglais sur Facebook voulant que « *We have to understand that God made us beautiful, we don't need make-up* » (24 janvier 2016), il est possible de voir Puspa tenter tant bien que mal de cacher le vernis à ongles qu'elle porte alors qu'elle anime les louanges. Les autres jeunes filles sont moins discrètes que Puspa, et elles continuent de porter maquillage et bijoux. C'est ainsi que, progressivement, l'animation musicale est monopolisée par Esther, qui applique diligemment les prescriptions pentecôtistes. Les chants, qui autrefois alternaient entre le français et le népali, deviennent majoritairement francophones. Une place est conservée pour les autres langues, mais celle-ci est minimale.

Influence de la diaspora

Autre facteur de dissension identifié par la sociologie des organisations religieuses, la présence d'influence extérieure oblige également à considérer les référents ethniques à l'œuvre dans la division de l'Église Originelle. Saint-Jérôme n'est pas isolée de l'influence de la diaspora népalobhoutanaise. En ce sens, le rôle de Manoj Silwal dans le schisme est parlant. Son mécontentement devant les cultes de l'Église Originelle a tout d'un élément déclencheur. Quelques minutes avant l'inauguration de *Naya Mandali*, Manoj me confie qu'il n'a pas aimé l'Église Originelle lors de sa visite, et ce pour deux raisons. Il trouve que cette Église ne contribue pas à l'autonomisation de ses fidèles. D'après le pasteur, elle ne leur donne pas les moyens nécessaires pour disséminer le message de Dieu. L'insistance de l'Église Originelle quant à un baptême réalisé exclusivement au nom de Jésus provoque également son ire. Selon lui, cette Église ne suit pas la bonne doctrine. Un véritable baptême doit se faire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Au final, le peu d'engagements demandé par le service ainsi que les

faibles (et erronées, selon Manoj) connaissances théologiques de l'assemblée l'ont convaincu de la nécessité pour ses affins de quitter l'Église Originelle.

L'influence de la diaspora ne se limite pas aux membres de familles ayant déjà des positions de leadership religieux. Des conférences extraordinaires réunissant différentes Églises népalo-bhoutanaises ont lieu à intervalles irréguliers. Les Népalo-bhoutanais de Saint-Jérôme accueillent eux-mêmes plusieurs Églises pour une conférence de femmes de 2 jours au cours de l'été 2015. Les hommes de Saint-Jérôme ont également participé à cette conférence en tant que soutien technique. Esther, pourtant invitée, ne participe pas, provoquant le ressentiment général. L'été 2016 voit se réunir les membres de 15 Églises népalo-bhoutanaises issues du Canada et des États-Unis au Carrefour Chrétien de la ville de Québec. Lors de cette conférence, la naissance de la *Bhutanese-Nepalese Christian Assemblies of Canada* est officialisée⁹⁰. D'après Ruth, l'objectif de cette nouvelle association est d'outiller les Népalo-bhoutanais afin qu'ils puissent prêcher adéquatement l'Évangile aux non-chrétiens, qu'ils soient canadiens, népalais, français ou anglais.

Ruth est à Québec sur invitation, « pour faire connaissance et se faire des amis ». C'est à ce moment qu'elle est élue au sein du ministère des femmes de cette nouvelle association chrétienne. Ces conférences internationales sont donc l'occasion de nouer des liens avec la communauté chrétienne népalo-bhoutanaise plus large, tout en s'émancipant des structures d'autorité locale. Ainsi, Ruth se présente régulièrement comme la leader d'une congrégation alors somme toute virtuelle, l'Église népalaise de Saint-Jérôme, lors de ces rencontres. Cette présentation laisse toutefois présager de la fondation de *Naya Mandali*. Elle exprime également une volonté d'autonomie et de prise en charge qui trouve des échos dans l'autogestion enseignée dans les camps de réfugiés.

S'il est possible d'observer différents référents ethniques dans la dynamique schismatique, les différents éléments à l'oeuvre dans la division de l'Église Originelle ne sont pratiquement jamais *exclusivement* ethniques. Ces référents sont également étroitement entremêlés à des facteurs de division plus classiques identifiés par la sociologie des schismes religieux. C'est dans cette perspective que je continue mon examen de la division de l'Église Originelle et la naissance de

⁹⁰ Voir Annexe III.

Naya Mandali. De la sorte, je ferai voir que la fondation de *Naya Mandali* n'est pas une simple manifestation de l'ethnico-religieux, mais qu'elle suit une logique propre aux organisations religieuses. Une fois cette distinction établie, j'argumenterai dans une section subséquente des aspirations proprement religieuses de ce schisme.

Expliquer le schisme : par-delà l'ethnicité

Dans son étude d'un schisme au sein d'une synagogue socialement homogène de l'Oregon, le sociologue Phil Zuckerman (1999) met de l'avant une sociologie des schismes religieux. L'auteur remarque alors que les divisions religieuses peuvent opérer à des niveaux soit macro, comme lors du schisme entre protestants et catholiques ou entre sunnites et chiites, ou soit micro, comme c'est le cas lorsque des congrégations se déchirent entre elles. Si les départs sont le fait d'individus suffisamment mécontents de leur organisation religieuse pour les quitter et en fonder une nouvelle (Stark and Bainbridge 1985 : 99), Zuckerman observe que ce sont les facteurs sociaux et séculiers qui sont le plus souvent responsables des dissociations.

Puisqu'elles opèrent le long des divisions de classes, des liens sociaux ou en fonction des conflits entre valeurs libérales et conservatrices, les divisions à l'œuvre ne sont donc pas proprement religieuses :

La théorie sociologique nous enseigne qu'un schisme religieux ne concerne jamais les seules différences religieuses ou idéologiques évidentes, mais plutôt que celles-ci sont généralement des excroissances de divisions sociales sous-jacentes et préexistantes (Zuckerman 1999 : 218).

En ceci, l'auteur est rejoint par d'éminents sociologues du passé, pour qui les différends religieux ne sont qu'une façade pour les tensions traversant les groupes religieux (Lieberman, Sutton and Wuthnow 1988 ; Shin and Parks 1988 ; Ammerman 1990). Outre les dynamiques observées précédemment, il est possible de noter d'autres motifs, relevant davantage de « clivages séculiers », dans la division qui a mené à la création d'une Église népalaise à Saint-Jérôme.

Une transition d'autorité difficile et démobilisatrice

Avant même que le schisme ne soit consommé, la direction de l'Église Originelle démontre déjà, et à plusieurs reprises, une difficulté à arrimer son discours d'ouverture avec les besoins de sa majorité népalo-bhoutanaise. Les décisions prises par Esther, plus sensible à son éthique protestante qu'aux coquetteries des jeunes filles de son ministère, sont un exemple. Mais cette difficulté s'est exprimée avec encore plus de force dans la foulée du départ du pasteur Benoît, abandon qui par ailleurs place Esther dans une position précaire. Celle-ci, dénuée d'autorité officielle, doit néanmoins agir en tant qu'intermédiaire entre l'assemblée jérômienne et la direction montréalaise le temps qu'un nouveau pasteur se déclare.

Pour de nombreux Népalo-bhoutanais, le pasteur Luzolo est une figure presque paternelle. Ceci est encore plus marqué pour la famille de Puspa. Cette proximité est le fruit d'un travail de longue haleine. Le pasteur sent initialement une certaine distance entre lui et ses nouvelles ouailles. Lors du mariage de Sonam en janvier 2016, j'aborde avec Luzolo la question à savoir s'il observe des défis particuliers à prêcher aux Népalo-bhoutanais. Il me répond qu'au premier abord, il a vécu un « choc culturel ». Il précise sa pensée, dévoilant du même coup la vision d'Église qu'il porte :

Je prêchais à des gens très défavorisés. En arrivant ici avec toutes les libertés, ils n'ont pas été capables de faire le tri et ils ont tout pris en même temps. Je m'attendais, dans une culture asiatique, à trouver de la discipline, et ici [il fait un signe désignant l'assemblée et l'atmosphère chaotique] il n'y en avait pas. Il n'y a presque pas de supervision parentale.

Dans tous les groupes chrétiens, il y a ce travail à faire, de démêler la culture de la Bible. Il faut solliciter la culture, mais pas trop, pour ne pas qu'elle devienne une nouvelle frontière. Si tu parles juste à des Congolais, tu reçois aussi uniquement les problèmes des Congolais et tu ne sors plus de ton groupe. Ce n'est pas normal que ton église soit composée d'un seul groupe. Ce n'est pas comme ça qu'elle va grandir. Ton église doit refléter la société (Luzolo, 16 janvier 2016).

Malgré son investissement initial et les liens qu'il tisse avec la congrégation, Luzolo n'est pas le plus fidèle des pasteurs. Une fois ses ouailles confiées aux soins du pasteur Benoît, il ne revient plus que sporadiquement les visiter. Quelque 2 semaines après le mariage de Sonam, Luzolo se présente de nouveau au service, sans s'annoncer au préalable. En s'adressant alors à deux invités inconnus, qui ne reviendront jamais par ailleurs, il reconnaît son absentéisme : « Nous avons deux visiteurs ici. Je vous comprends, je suis visiteur aussi ici [Puspa me chuchote alors que Luzolo n'était jamais venu le dimanche depuis maintenant 6 ans], on est gêné, c'est normal » (Notes de terrain, 31 janvier 2016).

Le pasteur Benoît, sans être des plus charismatiques, ou aussi paternel que Luzolo, prend l'Église Originelle à sa charge et s'investit dans son service, à la satisfaction de l'assemblée. Son départ marque le début d'une difficile transition d'autorité et de style de gouvernance pour l'Église Originelle. Les frères envoyés par Montréal, jeunes apprentis pasteurs qui se présentent généralement en équipe de deux, tâchent tant bien que mal de garder le cap, mais ils n'obtiennent jamais la pleine adhésion de l'assemblée. J'ai mentionné précédemment la méfiance de Dipesh envers les équipes roulantes de pasteurs, mais ce n'est pas la seule manifestation du déficit d'adhésion provoqué par cette transition d'autorité. Différentes observations recueillies durant les prêches confirment la situation.

Le 4 octobre 2015, j'observe de nombreux va-et-vient durant la célébration, avec une désaffection notoire durant les prêches. Des messes basses se tiennent entre différentes personnes – notamment les plus jeunes. Le 5 décembre 2015, je note un prêche ne montrant pas d'hésitation, mais dont la fougue ne laisse pas de place pour la traduction. Le rythme du frère de Montréal est rapide, le ton fort. Aadesh peine à suivre dans sa traduction. Rajesh me confirme partager la même impression. Il note également que le jeune homme n'est pas assez vieux pour remplir son office. La démobilisation ne va qu'en s'accroissant. Le 13 mars 2016, les chants de louanges voient quelques pas de danse, mais rien d'aussi animé que d'habitude. Les filles qui contribuent généralement aux chants sont plutôt calmes. Les enfants eux sont complètement survoltés. D'ordinaire, les parents sont assez insensibles à l'excitation des enfants, mais toute l'assemblée est déconcentrée et se retourne pour voir les courses des enfants. Aadesh en perd le fil de sa traduction. Le manque de leadership se fait profondément ressentir, et le culte rassemble

de moins en moins de personnes. Mais la démobilisation générale, loin de faire « tomber en dehors de la foi » (Rochford 1989 : 163), n'est qu'un prélude au schisme.

Après le schisme, le frère Léon tente de reprendre en main de l'Église Originelle. La greffe prend difficilement, illustrant bien la difficulté de transition du leadership. Une séance d'études bibliques particulièrement malaisante est éclairante à ce sujet :

Le frère Léon pose des questions à l'assemblée. Après quelques demandes sans réponse, Aadesh pose la question du frère Léon à une jeune fille : 'A-t-elle l'impression de grandir dans la foi ?'. La jeune fille relance la question au pasteur : comment lui voit-il la chose ? Aadesh en est outré : 'On ne demande pas au professeur ce qu'il pense de sa question !' Léon rit, mal à l'aise.

Dans la voiture en revenant, Puspa exprime une rare réserve à l'encontre du frère Léon. Elle me dit qu'un professeur, « si l'on ne comprend pas, il va expliquer. Personne ne veut répondre au frère parce que ce ne sera jamais bien ». Le frère Léon, plutôt que d'enseigner, est constamment en train de les reprendre (Notes de terrain, 23 mars 2017).

Une figure d'autorité contestée

La contestation du leadership n'est pas limitée à l'Église Originelle. Ceux qui y sont restés, ou qui manifestent une sympathie pour celle-ci, ne s'opposent pas uniquement à *Naya Mandali* sur les bases de leur appartenance à une *jati*, mais plus viscéralement encore, en fonction du leadership de Manoj et de ceux qui l'ont suivi. La colère d'Arjun devant le style cavalier de Manoj a déjà été abordée. Alors que *Naya Mandali* est en voie de concrétisation, Arjun lui adresse d'autres reproches, qui visent son style clivant. Il considère que Manoj se mêle de ce qui ne le regarde pas : « C'est bon d'encourager, mais il n'encourage pas au bon niveau. C'est comme s'il encourageait le divorce entre un mari et sa femme ». Arjun argumente que si les gens veulent vraiment faire plus, ils n'ont d'abord qu'à venir plus régulièrement à l'Église Originelle : « Si quelqu'un demande à jouer de la batterie ou du piano, mais qu'il ne vient que 2 semaines, ça sert à quoi ? Comme Narada, qui ne vient pas, il ne sait rien ». Arjun garde néanmoins son opinion pour lui, « je suis mon chemin ». Au final, il craint que toute l'aventure ne coûte que plus d'argent (Notes de terrain, 24 octobre 2016).

Dipesh est tout aussi ambivalent envers *Naya Mandali* et ses leaders. Bien que marié à une *Darji*, il considère se joindre à l'Église népalaise lorsqu'elle est annoncée. L'idée d'être exclusivement entouré de coreligionnaires de culture népalaise lui sourit. D'ailleurs, il envisage parfois de déménager aux États-Unis. Il a eu vent d'un bloc d'appartements entièrement peuplé de Népalobhoutanais : « *no blacks, no chinese, just nepalese [...] it's great !* ». Il me parle des décors qu'ils peuvent installer, du linge qu'ils peuvent accrocher aux fenêtres, des jeux qu'ils peuvent faire, « tout comme au Népal ! » (Notes de terrain, 16 août 2016). Malgré cette nostalgie pour un environnement totalement népalais, il ne rejoint pas *Naya Mandali* à sa fondation. Je reviens sur la question en 2018. Pourquoi ne fait-il pas partie de *Naya Mandali* s'il désire tant s'entourer de Népalobhoutanais ? Il m'exprime alors sa méfiance envers le leadership de la nouvelle congrégation.

D'après Dipesh, Manoj ne fait pas uniquement preuve d'altruisme pastoral en incitant les gens à démarrer leur propre Église. Il le soupçonne plutôt d'œuvrer dans son seul intérêt :

planter des églises ça le fait monter dans son organisation [...] Il est pour la division plutôt que l'unité. S'il est un leader, il devrait venir discuter dans l'Église plutôt que de faire ça dans les maisons.

Il le soupçonne également de favoriser uniquement sa propre famille, les *Silwal* et les *Barailli*. Dipesh en a également contre le processus de sélection des leaders. Ceux-ci sont choisis par vote, mais il voit le processus comme une imposition plutôt qu'une motivation. Le recrutement des membres, par ce qu'il nomme de la « négociation » l'horripile également. Il me raconte comment les trois frères *Barailli* sont allés réprimander sa belle-soeur quand elle n'a pas voulu les rejoindre : « si tu n'es pas dans l'Église, tu n'es pas dans la famille ; si tu viens, je vais te donner ci, ça » (Notes de terrain, 28 avril 2018).

Style de gouvernance et possibilités d'implication et agentivité

Selon Demerath *et coll.* (2007), les styles de gouvernance des congrégations prennent traditionnellement 3 formes, qui impliquent différentes formes d'implication et de possibilité pour le reste de l'assemblée. Dans le modèle catholique ou épiscopal, le pouvoir coule du haut vers le bas, à partir d'officiels ecclésiastiques. La prise de décisions est complètement distanciée du corps laïc. Dans le modèle presbytérien, le pouvoir est assumé par les presbytères régionaux

ou des conseils, qui prennent les décisions majeures. Les décisions se rapprochent des préoccupations locales, sans toutefois les épouser complètement. Dans les modèles baptistes ou congrégationnels, le pouvoir et l'autorité se concentrent au niveau local et participent d'une véritable appréciation de l'autonomie (197).

La forme de gouvernance de l'Église Originelle trouve des échos dans la forme presbytérienne : l'assemblée locale doit effectivement attendre après l'Église de Montréal, pour tout ce qui a trait au leadership. L'Église de Montréal relève quant à elle de la *United Pentecostal Church International*. Selon les sociologues Dougherty et Huyser, cette forme de gouvernance centralisée peut contribuer à l'intégration d'une congrégation marquée par la diversité (2008 : 24). Ce style de gouvernance centralisé, qui minimise l'autonomie locale, s'observe à différents moments de mon terrain, mais jamais aussi clairement que dans l'exemple suivant. Par une journée d'automne anormalement chaude, je fais le pied de grue devant les portes fermées de l'Église Originelle avec la majorité de l'assemblée. Alors que d'ordinaire, les membres sont exhortés à se présenter une demi-heure avant le culte pour la prière, le service accuse près de ¾ d'heure de retard. Aucun signe d'Esther. Celle-ci se présente finalement avec ses enfants. Elle nous ouvre les portes et nous sauve enfin du soleil de plomb. En ouverture de culte, elle se confond en excuses. Elle nous assure alors d'avoir demandé à l'Église de Montréal la permission de remettre les clés à Aadesh : « Ce que je fais, ce n'est pas toujours moi qui décide, mais ce sont des décisions qui viennent de nos supérieurs à Montréal. J'attends la réponse pour les clés » (Notes de terrain, 6 septembre 2015).

L'intérêt manifesté par les Népalobhoutanais pour la prise en charge de leurs propres activités religieuses est en pleine contradiction avec la forme de gouvernance offerte par l'Église Originelle. Initiés très tôt dans les camps à l'autogestion⁹¹, les membres de *Naya Mandali* semblent favoriser un style de gouvernance plus près de celui adopté par les formes congrégationnelles. Avec le recul, mes notes de novembre 2015 ne sont pas anodines. Sunil Baraili, le leader de *Naya Mandali*, me raconte alors avec intérêt comment les « Églises de Québec, elles sont leur propre boss. À Saint-Jérôme, on doit toujours attendre après Montréal ».

⁹¹ Voir chapitre 3.

Ces différents styles de gouvernance impliquent différentes possibilités de participation et d'implication pour les fidèles.

Un des reproches majeurs que les membres de *Naya Mandali* font à l'Église Originelle est qu'ils ne se sentent pas équipés ou habilités pour parler de leur foi lorsqu'ils sont en visite dans leurs familles au Canada anglais ou aux États-Unis. D'après eux, une bonne Église doit former ses membres dans leurs croyances. Ils doivent pouvoir parler de leur foi et être en mesure d'évangéliser eux-mêmes leurs prochains. Ainsi, après la consécration de la fille de Sonam, Sunil Baraili me dit que *Naya Mandali* se planifie de longue date. Il me dit que partout où ils vont, si on leur demande de prendre la parole, ils n'ont rien à dire. Ils n'ont jamais pu apprendre à l'Église Originelle. Maintenant, me dit-il, ils vont se former et ils pourront prendre la parole quand on le leur demandera. Sunil m'assure qu'ils veulent plus de responsabilités (Notes de terrain, 22 octobre 2016). À l'inauguration de *Naya Mandali*, Manoj explique que Rajesh l'a appelé en lui disant qu'après 3 ans d'être chrétien, il ne savait encore rien. À l'instar de Sunil quelques mois auparavant, Rajesh se dit alors gêné de son ignorance lorsqu'il se retrouve devant d'autres chrétiens qu'il rencontre au Canada et aux États-Unis.

Quelques mois après la fondation *Naya Mandali*, il est d'ores et déjà possible de constater que ses membres ont remédié, à tout le moins partiellement, à leurs déficits théologiques. Un soir de célébration chez Puspa, les Silwal et les Baraili se présentent tardivement. Sunil s'excuse, et m'explique qu'il revient d'un *sewa*, tenu chez lui juste auparavant. À ma question à savoir qui officiait, il me répond pour les célébrations de *Naya Mandali*, en disant fièrement « C'est moé ! ». Sunil m'explique sa préparation :

Ça me prend à peu près 4 heures. Je pense à un titre, à ce que je veux dire, puis je lis la Bible, tout ce qui peut avoir un lien avec mon titre [...] Au début oui [c'était stressant]. Je voulais parler, mais il n'y avait rien qui sortait [sa main part de sa gorge vers l'extérieur], mais maintenant, je suis habitué. Ça vient tout seul.

Il se prépare « La journée avant. Des fois, je me dis tant pis, demain ». Et quand je lui demande de quoi il a parlé dans le *sewa* précédant la soirée chez Puspa, il me répond que « Oh, ce n'est pas moi. C'est mon frère, Subas. C'était sa première fois qu'il parlait devant tout le monde » (Notes de terrain, 17 mars 2017).

L'opportunité d'assumer des responsabilités et de prendre en main la destinée de l'assemblée a par ailleurs mobilisé des chrétiens dont l'assiduité ne caractérisait pas leur implication à l'Église Originelle. Outre Arjun commentant la soudaine implication religieuse de Narada, un autre exemple de l'engouement religieux suscité par un style de gouvernance congrégationnel s'observe chez Pradhal Sankar, un des frères de Dipesh. Notablement absent de l'Église Originelle au début de mes recherches, Pradhal s'implique de façon très enthousiaste dans la maïeutique de *Naya Mandali*. À son inauguration, il se porte volontaire pour assumer la direction du secrétariat de la congrégation. Alors que je lui exprime ma surprise de le voir s'impliquer de la sorte, il me répond en anglais : « *Before, I did not like to go to any church, but now, I can't wait for it to be Sunday* ». Pradhal justifie d'abord son enthousiasme par la langue des services qui se déroulent en népalî. Puis, il ajoute qu'à *Naya Mandali*, ils ont l'occasion de faire des choses, de s'impliquer et de se développer. Il estime que les services de l'Église Originelle n'offrent pas suffisamment d'opportunités. Il imite alors mollement le battement des mains devant appeler l'Esprit saint durant les services : « *This is not enough* » (Notes de terrain, 11 décembre 2016).

Il est donc possible d'observer des motifs d'ordre séculier dans le schisme ayant donné naissance à *Naya Mandali*. Le type de gouvernance est une plainte récurrente avant la division. Les reproches adressés à des figures d'autorité sont également partagés des deux côtés du schisme, démontrant que ce facteur de division n'est pas une simple question ethnique ou culturelle. La présence de Manoj a permis de mettre à jour des insatisfactions face au type de culte de l'Église Originelle et aux possibilités d'implication qu'elle offre. Si les *Darji* ont connu le même type de formation du sujet que les membres de *Naya Mandali*, le fait qu'ils soient plus proches du leadership de leur Église peut venir atténuer le désir d'autonomie que leurs coreligionnaires éprouvent. Derrière ces clivages que les sociologues ont qualifiés de séculiers se dessinent néanmoins des aspirations plus profondes. La volonté d'autonomie, voire de virtuosité théologique, et le désir de se présenter en bon chrétien devant ses coreligionnaires, témoignent de la force de la religion en tant qu'espace de médiation et de projection de soi. J'explore cette idée dans la section qui suit.

Aux sources religieuses de la séparation : aspirations théologiques

Dans les cas de l'Église Originelle et de *Naya Mandali*, il apparaît que les tensions exprimées autour de référents ethniques tels que le jeu d'alliances familiales caractéristiques des contextes hindous ainsi que les préférences linguistiques et culturelles des schismatiques ont cristallisé des motifs de division identifiés par la sociologie des organisations : une transition d'autorité associée à un changement dans le style de gouvernance, des volontés de participation différentes, ainsi des pressions d'un acteur externe (Leathman 2003 ; Rochford 1989). Toutefois, la division en deux congrégations ne témoigne pas simplement de tensions organisationnelles, elle incarne deux façons de *faire Église*, et incidemment, deux manières d'établir des liens avec la société environnante. En ce que la religion est tout autant une façon de voir le monde qu'une façon d'entrer en relation avec celui-ci, les motifs religieux ayant présidé à la division demandent une prise en considération.

Considérations doctrinales

Par-delà les reproches concernant la gouvernance, des points d'ordre plus théologiques sont également soulevés contre l'Église Originelle. Le rejet du baptême fait uniquement au nom de Jésus a déjà été mentionné. Cette différence doctrinale a des implications plus profondes. Ainsi, de par l'insistance de *Naya Mandali* sur un Dieu trinitaire (Père, Fils et Saint-Esprit), les baptêmes conduits à l'Église de Montréal ne sont plus considérés comme valides. Un baptême de masse à *Naya Mandali* se préparait par ailleurs en fin de terrain.

Les différences doctrinales jouent par ailleurs un rôle majeur dans l'adhésion à un groupe religieux ou un autre. Les Témoins de Jéhovah sont les seuls acteurs sociaux qui ont fait l'effort d'apprendre le népali à Saint-Jérôme. Que l'objectif derrière cet apprentissage en soit un de prosélytisme n'enlève rien au fait qu'ils sont les seuls à avoir activement approché les réfugiés dans leur langue. Pourtant, malgré l'ouverture de séances d'études bibliques bilingues et les visites à domicile, les Témoins de Jéhovah n'ont eu que très peu de succès dans le recrutement. À ma question à savoir si elle fréquente les Témoins de Jéhovah, Ruth me répond :

Une fois. Mais je ne suis pas retournée. Ils ne parlent pas de Jésus, pas de l'Esprit saint. C'est très différent. C'est bon pour l'étude, mais dans la Bible, on parle de

Jésus et de l'Esprit saint. Et ils disent qu'il est déjà revenu. Ce n'est pas vrai. Ce n'est pas le bon chemin (Ruth, 30 novembre 2015).

Dan Bahadur, le seul de mes informateurs manifestant un intérêt marqué pour les Témoins, les a par ailleurs délaissés à la suite de la fondation de *Naya Mandali*.

La portée des messages proposés lors des prêches joue également sur l'adhésion à une Église ou une autre, tout comme elle influence l'attention portée aux services de l'Église choisie. Les messages de l'Église Originelle insistent sur le combat spirituel et la nécessité de remettre sa vie en ordre. Or, comme je l'ai remarqué précédemment, la période de prêches ne suscite que peu d'adhésion chez la majorité des Népalobhoutanais. Le différentiel de charisme des différents pasteurs peut atténuer quelque peu leurs réactions, mais le désintérêt est manifeste : peu d'écoute, énormément de va-et-vient et moqueries à propos des prêches. La désaffection d'une bonne part de l'assemblée envers les messages transmis est manifeste. Devant mon incrédulité face à tant d'agitation, Dipesh m'explique : « ils sont fatigués d'entendre la parole » (Notes de terrain, 1er octobre 2015). Bien qu'il soit encore très tôt pour en arriver à une vue d'ensemble, je constate que les messages de *Naya Mandali* tendent à se faire plus proches des préoccupations des membres. La réussite et le travail sont des thèmes remarquables et des références au Népal sont également notées. Chaque semaine, les personnes appelées à prendre la parole se préparent en faisant une lecture individuelle de la Bible. Elles choisissent un passage qui leur parle personnellement. Elles s'efforcent par la suite de le livrer et de l'expliquer au reste de l'assemblée. Les résultats de cette appropriation sont évidents. L'assemblée fait preuve d'une assiduité qui contraste avec l'absentéisme affligeant l'Église Originelle. Les va-et-vient caractéristiques de ses services, qui vont fumer à l'extérieur, qui fait conciliabule au sous-sol, sont pratiquement nuls à *Naya Mandali*.

La méthode de sélection des passages à présenter est similaire d'une Église à l'autre. Néanmoins, la forme organisationnelle en vigueur à *Naya Mandali* offre davantage d'occasions de s'exercer et de la mettre en application. La congrégation népalaise permet de développer ce que Lurhmann *et coll.* (2010) nomment l'absorption, soit la capacité des individus à vivre une expérience religieuse. La belle-fille de Ruth, Prithi, m'explique comment elle se prépare à l'animation d'une rencontre de femmes. Toujours nerveuse avant de donner la parole, elle doit néanmoins assumer

le rôle lorsque vient son tour. Elle prie d'ordinaire tous les jours, une vingtaine de minutes, dans sa chambre. Parfois, son fils prie avec elle. Mais deux jours avant sa présentation, elle prie pour que l'Esprit l'inspire. En préparation de ses animations, elle laisse l'Esprit la remplir et la guider. Puis elle ouvre sa Bible. Elle me dit, en faisant un geste avec sa main du haut de sa poitrine jusque vers son cœur, qu'il faut laisser passer l'Esprit, qu'il va se manifester (Notes de terrain, 30 novembre 2015).

Par-delà la division opérant selon l'appartenance aux *jatis*, qui répond effectivement à des dynamiques culturelles, une dimension proprement religieuse semble émerger de la fondation de *Naya Mandali*. Ainsi, même un référent ethnique comme la langue revêt un aspect plus religieux. Dans un écho de la sacralisation de la langue vernaculaire observée par Fancello dans les Églises pentecôtistes africaines en Europe (2008), Manoj explique le raisonnement derrière l'usage du népali dans les cultes de *Naya Mandali*. Le 4 décembre 2016, jour de l'ouverture officielle de l'Église, Manoj ouvre l'assemblée en affirmant – et en prenant soin de me regarder – que « c'est bien d'apprendre d'autres langues, mais que ce n'est pas comme prêcher dans sa propre langue. Celle-ci permet de livrer le « sens du cœur » (textuellement : *heart meaning*). Le choix de langue vise une meilleure transmission du message sacré.

2 Églises, 2 relations au monde

Demerath *et coll.* font état d'une typologie des congrégations construite autour de deux axes. Le premier va d'un pôle « présent » et « dans le monde » vers un pôle « future » et « l'au-delà ». Un second axe est divisé selon la direction vers laquelle se dirigent les préoccupations des congrégations. Un pôle est dirigé vers l'intérieur de la communauté de foi et ses besoins. Son opposé est dirigé vers l'extérieur de la communauté de foi et l'environnement social l'entourant. Il émerge de ces axes 4 idéaux types de congrégations. La congrégation d'aide communautaire (*community-outreach*) trouve sa balance dans son action dans le monde, en aidant activement la communauté. La congrégation « service à la clientèle » dirige ses efforts vers sa propre communauté de foi, en fonction des besoins particuliers de ses membres dans leur interaction avec « le monde ». La congrégation évangélique (*conversionist*) travaille à la conversion des non-membres de son milieu social, tandis que la congrégation « cloîtrée » cherche à sauver les âmes de ses membres à travers des services orientés vers la vie spirituelle (2007 : 198).

Pour certains auteurs travaillant sur les conflits intrareligieux, les schismes sont en fait des occasions pour différents endogroupes de mieux s'autodéfinir (Zuckerman 1999 : 238; Leas and Kittlaus 1973). La division de l'Église Originelle peut ainsi s'analyser comme une redéfinition du type de congrégation désiré par les sous-groupes en présence. En prenant les idéaux types présentés par Demerath *et coll.* comme point de comparaison, il est possible de saisir toute la distance prise par les fondateurs de *Naya Mandali* face au modèle de congrégation proposé par l'Église Originelle. Ainsi, la naissance de *Naya Mandali* est l'occasion pour les deux groupes de préciser leur vision du monde, et leur conception du vivre-ensemble.

D'après mes observations, le schisme qui a divisé l'Église Originelle peut se comprendre comme une opposition entre la congrégation cloîtrée et la congrégation « service à la clientèle ». Si l'Église Originelle fait initialement des efforts pour se tourner vers sa communauté en faisant œuvre d'évangélisation, cette dynamique ne perdure pas. Une invitation au prosélytisme lancée par Luzolo lors de son retour impromptu est par ailleurs passivement déclinée. Les tournées de maisons des premiers temps, si elles permettent de réaliser un temps cet idéal évangélique, ne sont plus d'actualité aujourd'hui. De nos jours, les activités de l'Église Originelle tournent autour du salut de ses propres membres. Les activités se limitent aux études bibliques et les efforts du frère Léon se concentrent à remanier la façon de prier des membres de l'assemblée. Les prêches sur le combat spirituel dominent les discours. Le schisme vient finalement consacrer l'aspect cloîtré dont s'est progressivement revêtue l'Église Originelle.

Naya Mandali se développe quant à elle selon un modèle de « service à la clientèle ». Elle garde néanmoins un oeil vers un éventuel effort de prosélytisme. La préoccupation des membres pour une meilleure maîtrise de la Bible et une plus grande aisance dans la communication publique de leur foi sont les signes les plus évidents de cette aspiration. La forme initialement prise par la congrégation n'est toutefois pas très surprenante au vu de la sociologie et de l'anthropologie de la religion. Plusieurs études (Mossière et Meintel 2010 ; Cadge and Ecklund 2007 ; Levitt and Jaworsky 2007 ; Emongo, Das, Bibeau 2001) démontrent que les congrégations religieuses offrent régulièrement de l'aide, financière et administrative à leurs membres immigrants. Or, tandis que mes entretiens avec les membres de l'Église Originelle ne révèlent pas de telles pratiques au sein de la congrégation, *Naya Mandali* semble vouloir remplir cette fonction. Les

discussions ayant eu lieu à propos du montant à payer en loyer à l'Église Nouvelle, et la décision de passer une seconde quête secrète pour les besoins des membres de *Naya Mandali* témoignent de cette préoccupation.

Un paradoxe commence à apparaître à ce stade-ci. L'Église Originelle, Église à vocation multiethnique, au programme cosmopolite, qui favorise « une église de toutes les nations », dicit Puspa, s'illustre par son caractère prostré sur elle-même, cloîtrée depuis bien avant l'exode de ses membres majoritaires. Les membres restants entretiennent peu de rapports avec le milieu social jérômien et fréquentent de moins en moins les membres schismatiques. Je note à ce sujet une conversation avec Puspa, qui réfère à la célébration à domicile faite chez elle deux jours auparavant. Elle se dit alors heureuse que « presque tout le monde soit venu chez moi », sa crainte étant que « depuis que les Églises se sont séparées, ça arrive moins souvent. [...] Avant on se voyait 3 fois par semaine ». Depuis le schisme, les célébrations à domiciles divisent les Népalobhoutanais chrétiens, chacun conduisant leur service séparément (Notes de terrain, 19 mars 2017).

De l'autre côté, *Naya Mandali* est une église monoethnique, figure superficiellement emblématique d'un repli identitaire, exemple du spectre de l'ethnico-religieux. Or, malgré le regroupement ethnique de ses membres, il n'y a pas de dissociation avec la société d'accueil. Les démarches entreprises pour fonder la congrégation ont mis les membres de *Naya Mandali* en rapport direct avec des Québécois qui n'ont autrement aucun contact avec eux : des gens qui ne sont pas impliqués au centre communautaire, qui ne sont pas leurs jumelots ou leurs professeurs de francisation. L'objectif des membres est de s'outiller pour mieux professer leur foi, entrer en rapport d'égalité avec les autres chrétiens qu'ils fréquentent, et éventuellement, d'aller à la rencontre de leur localité. Au cours de leurs démarches, ils n'ont pas à mis en danger le tissu social, ils ont plutôt érigé une Église qui correspond autant à leurs aspirations de mobilité sociale qu'à leur volonté d'insertion dans la société nord-américaine.

Même le choix linguistique de *Naya Mandali* n'est pas fait dans l'idée d'exclure la société francophone environnante des célébrations. Des mesures d'accommodement ont d'ailleurs été implantées. Les PowerPoint du culte ont rapidement vu l'ajout de titres en français. Malgré mon

impression initiale, l'intention ne vise pas le seul anthropologue de la congrégation. Sunil a rapidement recadré mon émotion : *Naya Mandali* envisage que d'autres visiteurs francophones puissent un jour se joindre à l'assemblée. Ses membres sont désireux que ces nouveaux venus puissent minimalement suivre le culte dans ses grandes lignes. L'idéal évangélique qui apparaît en filigrane des accommodements linguistiques accordés à la majorité francophone est encore plus explicite dans les outils de formation dont se dote la congrégation. Avec ses études bibliques et ses journées de ressourcement tenu auprès de différents pasteurs, *Naya Mandali* apparaît également comme le moyen d'acquisition d'une formation théologique plus solide, plus apte à la diffusion de leur foi. Mes informateurs ne cessent par ailleurs de m'exprimer leur fierté lorsqu'ils racontent leur visite familiale dans la diaspora népalo-bhoutanaise, où ils peuvent désormais donner la parole et offrir de l'enseignement.

La congrégation : une subversion des impératifs d'intégration

Le type d'implication exigé par la fondation *Naya Mandali* et son style de gouvernance est non seulement une actualisation des pratiques d'autogestion encouragées par les ONG internationales qui ont supervisé la vie dans les camps de réfugiés népalais⁹², il représente également une réponse imprévue aux impératifs d'intégration véhiculés par l'Armoire. J'ai noté précédemment l'insatisfaction, pour ne pas dire l'irritation exprimée envers le processus d'autonomisation des Népalo-bhoutanais. Les réfugiés, dans leur majorité, sont présentés comme étant encore très dépendants des services offerts. Les différences entre les attentes des uns et des autres ont par ailleurs créé des tensions entre certains Népalo-bhoutanais et le centre⁹³.

La société d'accueil et ses impératifs d'intégration, notamment en ce qui a trait à la maîtrise du français et la scolarisation, peuvent susciter « certaines insatisfactions et des sentiments d'échec » (Schnapper 1993 : 157). Ces insatisfactions expliquent en partie l'exode généralisé des hindous et de quelques chrétiens⁹⁴. Peut-on pour autant affirmer sans nuance que la création de *Naya Mandali* représente une dynamique « ethnico-religieuse »? Par la fondation de leur propre congrégation, les membres schismatiques atteignent non seulement des objectifs personnels, liés

⁹² Voir chapitre 2.

⁹³ Voir chapitre 3.

⁹⁴ Voir chapitre 3.

à leur identité chrétienne, ils parviennent en même temps à répondre à différents impératifs d'intégration inculqués par leur passage dans différentes localités - les camps de réfugiés comme Saint-Jérôme. L'autonomie et l'accomplissement personnel sont autant d'injonctions adressées avec succès par les membres de *Naya Mandali*. Au contraire des craintes associées à l'ethnico-religieux, la référence au transcendant sert ici d'ancrage à la société-hôte et participe activement à l'incorporation des Népalobhoutanais chrétiens.

La religion, et plus particulièrement le christianisme dans ce cas-ci, offre un espace de négociation et d'adaptation indéniable. Cet espace se manifeste ici concrètement dans les formes organisationnelles prises par le religieux, ainsi que le type de vivre-ensemble qui en découle. Le Québec déplore régulièrement les difficultés éprouvées par ses régions à retenir son capital humain, qu'il soit immigrant ou majoritaire. Alors que la majorité des Népalobhoutanais hindous ont quitté Saint-Jérôme, les chrétiens, malgré les tensions traversant leur groupe, semblent pour le moment avoir trouvé dans la religion un moyen non seulement de négocier les impératifs d'intégration de Saint-Jérôme, mais également d'en faire un point d'ancrage dans leur localité :

J'ai passé 16 ans dans un camp de réfugiés. Je n'ai pas choisi d'être ici, c'est Dieu qui m'a amené. C'est calme ici, les gens sont assez gentils [...] Je veux rester à Saint-Jérôme, c'est là où Dieu nous a amenés. Ailleurs, il y a plein de pasteurs, mais ici, il n'y a personne pour faire le travail. C'est ça que Dieu veut, qu'on gagne des âmes pour lui. Pourquoi se mettre à bouger ? (Ruth, 30 novembre 2015).

Conclusion

Par-delà l'ethnicité, une anthropologie des schismes

Il serait facile de conclure que, dans le cas du schisme ayant mené à la naissance de *Naya Mandali*, l'ethnicité est le principal facteur de division. Que derrière un rideau d'excuses théologiques, ce sont les référents ethniques qui priment dans la décision de fonder une « Église népalaise ». À mon avis, une telle conclusion est non seulement réductrice, elle fait également ombrage à l'agentivité et à l'authenticité des revendications religieuses des schismatiques. L'explication ethnicisante fait trop de parallèles avec un certain républicanisme laïcisant, pour qui l'expression de toute religiosité est forcément un refus de l'ordre majoritaire, un paravent

moyenâgeux qui fait obstacle à l'intégration. Le rôle joué par la religion dans les façons qu'ont les individus de trouver leur place dans la société, d'entrer en relation avec les autres, et d'ainsi participer à l'intégration de la société (Simmel 1905 : 364-366), s'en trouve trop convenablement ignoré. De nombreux auteurs font également voir le pouvoir d'ancrage social du religieux (Bava et Capone 2010 ; Glick Schiller and Çağlar 2015).

Le spectre de l'ethnico-religieux plane sur *Naya Mandali* en raison de son aspect monoethnique. Mais la crainte se dissipe lorsque le phénomène s'observe d'un point de vue plus large. La division au sein des organisations religieuses n'est pas un évènement qui sort de l'ordinaire. Elle a été étudiée à différents moments de l'histoire ainsi qu'à différentes échelles (Mottier 2012 ; Becker *et coll.* 1993 ; Rochford 1989 ; Leas and Kittlaus 1973). L'ethnicité est un des facteurs en jeu dans la division ayant secoué l'Église Originelle, mais elle ne saurait être la cause unique de son éclatement : « les conflits de congrégation [sont] diffus, particuliers, et ils englobent une multitude de problèmes de fond » (Becker *et al.* 1993 : 194). Il s'agit par ailleurs d'un phénomène bien connu de l'anthropologie du christianisme : la scission est inhérente à la congrégation protestante ; André Mary, tout comme Jean-Paul Willaime, parle à juste titre de « tendance structurelle à la scissiparité » des églises protestantes (Mary 2000 : 120 ; Willaime 1992).

La scission de l'Église Originelle n'est pas surprenante au sens où plusieurs éléments classiques d'un schisme religieux s'y observaient. Les facteurs devant contribuer à l'intégration d'une congrégation mixte sont paradoxalement également responsables des éventuelles divisions. Une composition ethnique du leadership distincte de la majorité du groupe, comme celui représenté par Esther, Benoit ou Luzolo, et la présence de petits groupes favorisant les interactions monoethniques (Dougherty and Huyser 2008), sont autant de facteurs devant contribuer à l'intégration de la diversité, mais qui sont également porteurs de divisions au sein des Églises. Les petits groupes exposent des lignes de tensions autour desquelles la scission peut se créer lorsque surviennent des éléments perturbateurs internes et/ou externes. Dans le cas présent, un transfert d'autorité difficile et le style de gouvernance subséquent, doublé des pressions d'éléments diasporiques avivant les insatisfactions d'un « petit » groupe – les *Silwal* et *Baraili* – ont contribué au schisme de la congrégation multiethnique. La langue, la longueur et la direction

du culte ainsi qu'un leadership distant, jumelés à des différends théologiques et à des jeux d'alliances familiales, sont les lignes de fractures sur lesquelles s'est cristallisé le schisme de l'Église Originelle.

Les préoccupations des membres fondateurs de *Naya Mandali*, et parallèlement, des membres restants de l'Église Originelle, ne relèvent pas entièrement de l'ordre de l'ethnicité. Cet élément ne peut être complètement évacué de l'analyse, mais il demeure enchevêtré avec différents facteurs, sociologiques comme théologiques, qui relèguent l'« ethnico-religieux » au rang de préoccupation plus idéologique qu'empirique. Derrière la division de l'Église Originelle et la fondation de *Naya Mandali*, ce sont deux visions de ce que veut dire *faire Église* qui émergent. Deux façons d'entrer en contact avec le milieu environnant, et deux façons de s'approprier les impératifs d'intégration de la société-hôte. *Naya Mandali* frappe plus l'imaginaire par la subversion et l'appropriation des injonctions de la localité que par son présumé repli sur elle-même. Comme je l'ai démontré, le regroupement des Népalobhoutanais au sein de leur propre congrégation témoigne davantage de leur volonté d'incorporation que d'un désir d'exclusivité.

Conclusion

Depuis près de 10 ans, le Québec manifeste sporadiquement le besoin d'affirmer sur le plan législatif l'incompatibilité du religieux avec la modernité. Que plusieurs études démontrent sa participation au développement de celle-ci, tant sur le plan civilisationnel (Taylor 1996) que local (Linteau 1999) ne compte que pour peu ou prou. La véracité d'un mythe n'a que peu de poids face à sa plausibilité (Turgeon 2013). Ainsi, la religion demeure, dans l'imaginaire d'une certaine génération de Québécois à tout le moins, un référent à dépasser. Le phénomène, étroitement associé à l'autoritarisme, au dogmatisme et au patriarcat (Mossière 2018 ; Meunier 2016), assume à leurs yeux un caractère régressif contre lequel il faut se prémunir à tout prix.

Malgré l'impressionnant corpus de recherches mettant en lumière la contribution de la religion dans l'incorporation des nouveaux arrivants, celle-ci conserve une charge d'altérité qui alimente le soupçon. La religion, particulièrement si elle est minoritaire, ou si elle est le fait de nouveaux arrivants, ou si elle conjugue ces deux facteurs, participe d'une diversité qui semble toucher aux limites de la sensibilité professée par la politique de gestion de la diversité québécoise. Malgré sa volonté de faire un pont entre les nouvelles « communautés culturelles » et sa propre histoire, la majorité favorise néanmoins un programme normatif faisant primer ses propres référents. L'altérité y est acceptée tant qu'elle n'est pas *trop* différente. Dans un certain discours public, la religion semble franchir ce seuil, et du coup, menacer un idéal d'intégration qui dévoile alors des connotations assimilatrices.

Cette étude démontre que malgré cette perception d'altérité, la religion participe pleinement, et parfois de façon inattendue, à l'adaptation des immigrants à leur nouvel environnement. Ceci exige toutefois de poser différemment les termes du débat. L'intégration est un terme galvaudé qui, s'il adressait autrefois la totalité de la société, en est venu à s'adresser principalement aux immigrants, en plus d'assumer une charge assimilatrice à peine voilée (Meintel, sous presse). Pour aborder l'adaptation des immigrants à leur nouvelle société, le concept d'incorporation permet de mettre en lumière l'entièreté des processus par lesquels les immigrants tissent des liens avec le milieu social, ses institutions et sa population ainsi que les interactions qui en découlent (Glick Schiller, Çalgar and Guldbrandsen 2006 : 614 ; Glick Schiller and Çalgar 2009 : 179). Le

concept permet de revenir au caractère holistique originel de l'intégration en ne faisant plus porter l'entière responsabilité de la cohésion sociale sur les seules épaules des immigrants.

En étudiant les démarches religieuses des Népalobhoutanais au cours de leur périple les ayant menés du Bhoutan à Saint-Jérôme, de la conversion à leur vie congrégationnelle, il aura été possible de voir les contributions de la religion à la création de liens sociaux dans les différents environnements qu'ils ont traversés. Malgré les appréhensions de certains penseurs inspirés d'un républicanisme laïcisant, la religion est l'une des institutions qui permet de réduire la distance sociale et le développement d'un sentiment d'identité partagée, de proximité et d'expériences communes (Putnam 2007 : 164) entre acteurs issus de différents milieux, classe ou origines ou religion. Malgré le schisme avec l'Église Originelle qui mène à la fondation de *Naya Mandali*, mes informateurs n'ont pas cherché à couper avec leur milieu d'accueil. Au contraire, les démarches entourant la fondation de leur nouvelle congrégation ont plutôt créé de nouveaux liens avec des membres de la société-hôte qui ne les auraient pas rencontrés autrement.

Dans cette étude, je situe la religion à l'intersection de la construction sociale, la religion d'Asad (1983) et du phénomène expérientiel, la religion de Simmel (1997 ; 1905). L'étude du religieux contemporain s'est attardée à la « religion vécue » (Ammerman 2014 ; McGuire 2008 ; Hall 1997), illuminant au passage les transactions accomplies au quotidien par les croyants. Entre les exigences orthodoxiques comme orthopraxiques de leur religion d'appartenance et leurs aspirations profondes, les croyants effectuent de nombreux allers-retours et négociations. La religion constitue donc un espace de négociation entre impératifs extérieurs, subjectivité et réflexivité de longue date. Mon analyse prolonge cette réflexion. La religion devient un espace de négociation qui transcende le seul domaine religieux pour englober l'ensemble de la vie sociale des croyants. Elle devient ainsi une lunette à travers laquelle faire sens des déplacements physiques et des conditions d'accueil auxquels sont confrontés les immigrants. De plus, en adressant les « voies internes et grammaires » (Mossière 2019) des religions, je fais voir comment le christianisme de mes informateurs leur permet de relire leurs expériences passées à la lumière de leur situation présente, une herméneutique du soi (Mossière 2012) qui leur permet en retour de se projeter dans le temps. Ces négociations entre ces mobilités physiques et temporelles informent le projet identitaire de mes informateurs, projet visant à devenir de meilleurs chrétiens.

À travers ce prisme, il est possible de penser comment ces négociations, et les interactions se tissant au quotidien qui en découlent, informent le vivre-ensemble permis par la religion. Forme de sociabilité collective, géographiquement et historiquement ancrée, le vivre-ensemble sous-entend la diversité, la mise en relation des différences. Inspiré de la convivialité de Gilroy (2007), ce vivre-ensemble n'exclut pas l'idée de conflit. Mais il n'en fait ni une préoccupation principale ni une fin obligatoire à toute communication ou relation. L'exode du Bhoutan imposé à mes informateurs peut sembler contredire l'idée du vivre-ensemble, ou plutôt, exposer les conditions et les niveaux sur lesquels le conflit semble opérer de véritables ruptures du vivre-ensemble. Néanmoins, malgré des contextes de violence systémiques, la convivialité peut encore s'observer dans les échanges civils entre personnes autrement situées dans un rapport de pouvoir et de statut différentiel (Vigneswaran 2013). En changeant d'échelle d'observation (Glick and Çaglar 2015), il est possible de s'attarder aux interactions entre individus dans des conditions qui semblent de prime abord « non conviviales ». Les liens qui se sont tissés entre les réfugiés au cours de leur exode, les groupes formés et les expériences partagées ont continué d'informer les sociabilités développées au Népal et dans les pays de relocalisation.

Ces relations que les croyants tissent avec des individus géographiquement et historiquement situés créent une localité. Le vivre-ensemble qui s'y déploie varie en fonction de la qualité des impératifs d'intégration avec lesquels doivent composer les nouveaux arrivants. Un argument serait à développer sur les négociations des non-migrants avec ces impératifs. Un examen des trois localités traversées par mes informateurs a montré comment celles-ci conditionnent largement les négociations effectuées par mes informateurs à travers leur religion. Chacune de ces localités a soumis l'agentivité des réfugiés à des techniques de formation du sujet (Ong 2003) se manifestant dans les relations interpersonnelles, les interventions institutionnelles et les conditions matérielles des lieux. Ces impératifs d'intégration des sociétés-hôtes ont toutes visé d'une façon ou d'une autre la religion de mes informateurs, informant les négociations à conduire.

Au Bhoutan, les impératifs d'intégration ne cachent pas ses visées assimilatrices et ciblent les différents marqueurs ethniques de mes informateurs, dont la religion. L'hindouisme présumé de

l'ensemble des futurs réfugiés a été ciblé de la part d'une nation qui se concevait comme bouddhiste, les négociations avec les impératifs d'intégration y étaient limitées. Au Népal, les impératifs d'intégration s'observent à différentes échelles. L'hindouisme tente d'articuler un ordre social et cosmique où la pureté rituelle devient un facteur d'exclusion et conditionne les relations sociales en termes hiérarchiques. Pour la grande majorité de mes informateurs, que la situation sur cette échelle place en position de subordination, il s'agit alors de négocier la perception de soi avec un univers qui avilit leur dignité.

Les ONGs internationaux, les missionnaires chrétiens ainsi que les convertis introduisent néanmoins de nouveaux paradigmes avec lesquels composer. Le christianisme devient un cadre dans lequel il est possible de se réapproprier sa dignité, et se penser autrement. La souffrance et l'exclusion trouvent de nouvelles pistes d'interprétation. Celles-ci en retour encouragent des mobilisations inédites et une redéfinition des rapports sociaux entre réfugiés. Au Québec, la religion des convertis est de nouveau sujette à des critiques, qui font écho à celles reçues au Népal (Shah 1993). Les agents normatifs de la localité jérômienne remettent en doute l'authenticité du christianisme évangélique, lui prêtant des intentions prédatrices qui rentrent en conflit avec l'imaginaire qu'ils entretiennent des réfugiés. Devant des impératifs d'intégration qui valorisent une vision orientaliste de l'hindouisme, le christianisme offre une fois de plus une fenêtre de redéfinition des conditions d'accueil et de l'ordre social.

La conversion est une manifestation concrète de cet espace de médiation et de renégociation qu'est la religion. Dans sa compréhension classique d'abandon rituel de sa religion de socialisation première (Meintel 2007b), la conversion manifeste concrètement le changement d'identité qui survient lorsque passé et présent se confrontent, quand les anciennes habitudes, croyances et pratiques ne font plus de sens et demandent une nouvelle ordonnance de soi. La nouvelle identité, bien que souvent présentée en rupture avec l'ancienne (Robbins 2007), continue néanmoins de s'informer de son passé dans son élaboration. Il s'agit d'un processus (Rambo and Farhadian 2014), avec ses allers-retours, qui construit progressivement un idéal religieux à venir. Les Népallo-bhoutanais de Saint-Jérôme présentent différents portraits de ce processus. Convertis au Népal, ils se sont généralement forgé une identité chrétienne à l'enclume de la guérison, pansant les plaies de l'exil, de la discrimination et du désordre social. Convertis au

Québec, ils ont pu actualiser une identité à laquelle ils aspiraient, mais dont ils craignaient les conséquences. Ce faisant, ils effectuent une relecture de leurs expériences passées liées aux localités traversées.

Si l'intégration se veut aujourd'hui un euphémisme pour l'assimilation, l'incorporation est une célébration de la diversité des stratégies d'adaptation aux localités. La contribution de cette étude est la démonstration que la religion, malgré différents impératifs d'intégration qui tentent de la normaliser ou de la disqualifier, offre un ancrage insoupçonné aux croyants. À travers les deux Églises étudiées, j'ai pu démontrer que les visions offertes par celles-ci sont autant de façons d'entrer en lien avec la société-hôte. Le schisme offre un exemple concret de vivre-ensemble caractérisé par la convivialité. Le conflit est présent, deux visions de *faire Église* se sont bel et bien opposées, mais toutes relations et communications n'ont pas été rompues pour autant.

Le schisme, qu'on pourrait superficiellement qualifier d'ethnique, traduit plutôt une multiplicité de dynamiques. Aux référents ethniques observés s'enchevêtrent des facteurs proprement sociologiques. *Naya Mandali* cristallise un idéal organisationnel qui est le fruit de l'intériorisation de techniques de formation du sujet apprises dans les camps de réfugiés, une fois ces techniques passées au creuset de la religion. Ces préférences dans les styles de gouvernance manifestent effectivement des aspirations proprement religieuses. Le désir de connaître sa foi, de pouvoir partager ces connaissances avec ses coreligionnaires et la propager autour de soi sont autant d'aspirations à un idéal chrétien de soi. La fondation de *Naya Mandali* concrétise les négociations de mes informateurs avec leur localité. Qu'ils subvertissent les attentes des agents normatifs en actualisant religieusement les injonctions à l'autonomie ne peut faire ombre aux liens qu'ils ont tissés avec la localité.

Parce que le schisme soulève différentes appréhensions liées à l'élosion ethnicité-religion (Schnapper 1993), j'ai construit l'essentiel de mon argument autour de la fondation de *Naya Mandali* et des aspirations de ses membres. Si je n'ai pas ignoré les membres demeurés fidèles à l'Église Originelle, leurs aspirations ont fait l'objet d'une attention que l'on peut qualifier de moindre. L'idéal d'une « Église de toutes les nations » aurait mérité que je m'y attarde davantage, ne serait-ce que parce qu'une telle affirmation jumelée à l'insistance locale pour le

français résonne avec les débats entourant les approches inter/multiculturalisme qui s'affrontent au Québec. Alors que je conclus l'écriture de cette thèse, Arjun m'informe que l'Église Originelle quitte la nef de l'Armoire pour s'installer dans de nouveaux locaux. Les tractations à l'origine d'un tel déménagement auraient certainement pu contribuer à mon propos.

Dans une argumentation sur la capacité du religieux à créer le vivre-ensemble local, la question des départs, chez les hindous comme les chrétiens, aurait pu être approfondie. J'ai brièvement abordé la question de l'apparente incompatibilité du régime de mobilités proposé par la régionalisation de l'immigration et les aspirations des jeunes non-immigrants locaux (Leblanc 2004 ; Gaudreault, Perron et Veillette 2002). Par-delà les aspirations d'une localité plus familièrement népalaise exprimées par mon informateur Dipesh, une exploration des idéaux poursuivis par les chrétiens s'engageant dans une migration post-relocalisation pourrait également compléter mon hypothèse. La question du départ massif des hindous de Saint-Jérôme soulève des interrogations. Des informations récoltées auprès de commerçants népalo-bhoutanais installés à Québec pointent vers des plaintes communes (difficulté du français, complications liées au permis de conduire). La mention d'une absence de prêtres suffisamment qualifiés pour accomplir les mariages et les rites funéraires au Québec fait valoir l'impact des conditions humaines et matérielles dans les négociations permises par la religion.

La participation de la religion à l'incorporation des nouveaux arrivants a amplement été démontrée. Néanmoins, des doutes persistent à se faire entendre dans certains discours publics. Le religieux conséquemment tend à s'invisibiliser (Meintel 2011). Dans un tel contexte, quelles conditions de reconnaissance (Honneth 2005) pour sa contribution sociale ? Alors que la question de la reconnaissance du religieux par l'État ramène la question sur la laïcité, et que l'aide internationale des ONG religieux renvoie à la crainte du prosélytisme, l'étude de la recherche de reconnaissance par les religions dans un contexte séculier se fait nécessaire.

Bibliographie

- Adogame, Afe. 2014. « Putting God in Place! Religious continuities and mutations in classic and diasporic communities », *Social Compass*, vol. 61, n°2, p. 207-2018.
- 2010. « Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective », in Turner, Bryan S. (ed), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford : Wiley-Blackwell Publications, p. 498-518.
- Akcapar^{[1][2]}, Sebnem Koser. 2006. « Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey », *The International Migration Review*, vol. 40, n°4, p. 817-853.
- Alaoui, Myriam Hachimi. 2006. « “Carrière brisée”, “carrière de l’immigrant”. Le cas des Algériens installés à Montréal », *Les Cahiers du Gres*, vol.6, n°1, p. 111-122.
- Allen, Dawn. 2006. « Who’s in and who’s out ? Language and the integration of new-immigrant youth in Québec », *The International Journal of Inclusive Education*, vol. 10, n°2-3, p.251-263.
- Altglas, Véronique. 2014. « ‘Bricolage’: reclaiming a conceptual tool », *Culture and Religion*, vol. 15, n°4, p. 474-493.
- Ammerman, Nancy T. 2014. « Finding religion in everyday life », *Sociology of Religion*, vol. 75, n°2, p. 189-207.
- 1997. « Organized Religion in a Voluntaristic Society », in *Sociology of Religion*, vol. 58, n°3, p. 203-215.
- 1990. *Baptist battles : Social change and religious conflict in the Southern Baptist Convention*. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press.

- Anand, Dibyesh. 2011. *Hindu Nationalism in India and the Politics of Fear*. New York : Palgrave Macmillan, 192 p.
- Anctil, Pierre. 2005. « Défi et gestion de l'immigration internationale au Québec », *Cités*, vol. 3, n°23, p. 43-55.
- Anderson, Allan. 2004. « The contextual pentecostal theology of David Yonggi Cho », *Asian Journal of Pentecostal Studies*, vol. 7, n°1, p.101-123.
- Anderson, Cory. 2016. « Religiously Motivated Migration », *The Sociological Quarterly*, vol. 57, n°3, p. 387-414.
- Antonsich, Marco. 2014 (forthcoming). « Living together *in* diversity. A journey from scholarly views to people's voice and back », *Bolletino della Società Geografica Italiana*.
- Appadurai, Arjun. 2006. *Fear of small numbers. An essay on the geography of anger*. Durham and London : Duke University Press, 153p.
- 1995. « The production of locality », in Fardon, Richard (ed.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London and New York : Routledge, p. 204-225.
- Appiah^[L]_{SEP}, Kwame Anthony. 1997. « Cosmopolitan Patriots », *Critical Inquiry*, vol. 23, n°3, p. 617-639.
- Asad, Talal. 1983. « Anthropological Conceptions of Religion : Reflections on Geertz », *Man*, vol. 18, n°2, p. 237-259.
- Ash, Amin. 2013. « Land of Strangers », *Identities : Global Studies in Culture and Power*, vol. 20, n°1, p. 1-8.

- 2008. « Collective culture and urban public space », *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, vol. 12 n°1, p. 5-24.
- Aubin, Jeffrey. 2018. « Ambivalence étymologique du *religio* chez Augustin : l'étymologie au service de la persuasion », *Laval théologique et philosophique*, vol. 74, n°2, p. 169-180.
- Aubrée, Marion. 2003. « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrés en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n°1, p. 65-84.
- 1991. « La pénétration du 'protestantisme évangéliste' en Amérique Latine », *Revue Tiers Monde*, vol. 32, n°126, p. 439-449.
- Çaglar, Ayse and Nina Glick Schiller. 2018. *Migrants and City-making. Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*. Durham and London : Duke University Press.
- Babb, Laurence A. 1975. *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press, Chapitre 2; p. 31-67.
- Banki, Susan and Nicole Phillips. 2014. « *We are the victims of the separation* ». *A report on Bhutanese refugees remaining in Nepal*. http://sydney.edu.au/arts/sociology_social_policy/docs/Banki_Bhutanese_Refugee_Report_May_2014_FINAL_VERSION.pdf
- Barclay, John. 2009. « The Church in Nepal: Analysis of Its Gestation and Growth », *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 33, n° 4, p. 189-194.
- Baril, Daniel et Normand Baillargeon (dir.). 2016. *La face cachée du cours Éthique et culture religieuse*. Montréal : Leméac, 294 p.
- Barth, Frederik. 1995. « Les groupes ethniques et leurs frontières », *Théorie de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 203-249.

- Baumann, Gerd. 1996. *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge : Cambridge University Press, 215 p.
- 1992. « Ritual implicates Others : Rereading Durkheim in a Plural Society » , *in* De Coppet, Daniel (ed.), *Understanding Rituals*. London, ASA. p. 97-116.
- Bava, Sophie et Julie Picard. 2010. « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart*, vol. 4, n°56, p. 153-170. ^[L]_[SEP]
- Bava, Sophie et Stefania Capone. 2010. « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, vol. 4, n°56, p. 3-15. ^[L]_[SEP]
- Bayart, Jean-François et Peter Geshierre. 2001. « J'étais là avant. Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, vol. 1, n°10, p. 126-128.
- Beaman, Lori G. 2017. « Religious Diversity in the Public Sphere: The Canadian Case », *Religions*, vol. 8, p. 259- 276.
- Beaucage, Pierre et Meintel, Deirdre. 2007. « Introduction : Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse », *Anthropologica*, vol. 49, n°1, p. 3-10. (Version anglaise p. 11-16).
- Beauchemin, Cris, Christelle Hamel, Maud Lesné, Patrick Simon. 2010. « Les discriminations : une question de minorités visibles », *Population & Sociétés*, n°466, p. 1-4.
- Beck, Ulrich. 2002. « The Cosmopolitan Perspective : Sociology in the Second Age of Modernity » *in* Vertovec, Steven and Cohen, Robin (eds), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice*. Oxford ; Toronto : Oxford University Press, p. 61-85.
- Becker, Penny Adgell, Stephen J. Ellingson, Richard W. Flory, Wendy Griswold, Fred Kniss and Timothy Nelson. 1993. « Straining at the Tie That Binds: Congregational Conflict in the

1980s », *Review of Religious Research*, vol. 34, n°3, p. 193-209.

Bélaïr-Cirino, Marco. 2019. « Guy Rocher appréhende une reconfessionnalisation de l'école publique », *Le Devoir*, 14 mai 2019. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/554337/projet-de-loi-21-guy-rocher-apprehende-une-reconfessionnalisation-de-l-ecole-publique>

Benson G., Odessa., Fei Sun, David R. Hodge and David. K. Androff. 2012. « Religious coping and acculturation stress among Hindu Bhutanese: A study of newly-resettled refugees in the United States » ^[1]_{SEP} *International Social Work*, vol. 55, n°4, p. 538-553.

Berliner, David and Sarro, Ramon. 2007. « On Learning Religion : An Introduction », in Berliner, David and Sarro, Ramon (eds.), *Learning Religion. Anthropological Approaches*. New York ; Oxford : Berghahn Books, p. 1-19.

Bernard, André. 2008. *Immigrants in the hinterlands. Perspectives on labour and income*. Ottawa: Parliament of Canada, vol. 9, n°1, p. 5-14.

Bhutan News Network. 2014. *Revising greenbelt in south Bhutan*, November 7, 2014 : <https://www.bhutannewsnetwork.com/2014/11/revising-greenbelt-in-south-bhutan/>.

Bialecki, Jon, Naomi Haynes, and Joel Robbins. 2008. « The Anthropology of Christianity », *Religion Compass*, vol. 2, n°6, p. 1139–58.

Bilge, Sirma. 2013. « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy : An Analytics of Racialized Governmentality », *Politikon: South African Journal of Political Studies*, vol. 40, n°1, p.157-181.

Blad, Cory & Prof Philippe Couton. 2009. « The Rise of an Intercultural Nation: Immigration, Diversity and Nationhood in Quebec », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n°4, p. 645-667.

Blommaert, Jan. 2013. « Complexity, Accent, and Conviviality: Concluding Comments », *Applied Linguistics*, vol. 34, n°5, p. 613-622.

Boisvert, Mathieu. 2013. « L'hindouisme contemporain », in Granger, Serge, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p. 307-317.

Botea, Bianca. 2013. *Territoires en partage. Politiques du passé et expériences de cohabitation en Transylvanie*. Paris : Éditions PETRA.

Bouchard, Gérard. 22 janvier 2015. « Table ronde Bouchard – White/Emongo », *L'interculturalisme à l'épreuve de l'interculturel*, Montréal : Université du Québec à Montréal.

--- 2012. « Conditions et fondements », *L'interculturalisme, un ^[11]_{SEP} point de vue québécois*, Boréal, p. 29-44.

--- 2011a. « L'interculturalisme québécois. Esquisse d'un modèle », *Symposium international sur l'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*. Conférence d'ouverture.
http://classiques.uqac.ca/contemporains/bouchard_gerard/interculturalisme_qc_modele/interculturalisme_qc_modele.pdf (consulté le 25 mars 2019).

--- 2011b. « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 56, n°2, p. 395-468.

Boucher, Guillaume. (À paraître). « Christianisme en milieu hindou : entre continuité et rupture, une troisième voie? Du catholicisme dans une paroisse du Teraï népalais ». Publication sur le site du Département de sciences des religions, UQAM.

--- 2015. « Le patrimoine religieux bâti : Point de départ d'une sociabilité cosmopolite ? »,

Moisa, Daniela et Jessica Roda (dirs.), *La diversité des patrimoines. Du rejet du discours à l'éloge des pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 202-218.

Boucher, Guillaume, Deirdre Meintel et Claude Gélinas. 2013. « Diversité religieuse dans les Basses-Laurentides : le cas de Saint-Jérôme », Capsule de recherche, CEETUM, <http://www.grdu.umontreal.ca/documents/capsule-Boucher-G.pdf>

Boucher, Manuel. 2000. *Les théories de l'intégration entre universalisme et différencialisme. Des débats sociologiques et politiques en France : analyse des textes contemporains*. Paris : L'Harmattan.

Boucher, Yannick. 2010. « Étude ethnographique d'une mosquée à Saguenay », Document de travail, Groupe de recherche diversité urbaine : Montréal, 27p.

Boucher, Yannick, Deirdre Meintel et Claude Gélinas. 2014. « La diversité religieuse au-delà de la métropole : ethnographie du religieux à Saguenay », Capsule de recherche, CEETUM, <http://www.grdu.umontreal.ca/documents/capsule-saguenay.pdf>

Bouillier, Véronique. 1997. « Émergence d'un fondamentalisme hindou au Népal ? » *Archives de sciences sociales des religions*, n°99, p. 87-104.

Bourgault-Côté, Guillaume. 2019. « Laïcité : un projet de loi à peaufiner », *Le Devoir*, 11 mai 2019. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/554170/laicite-1-etendre-a-d-autres-employes-1-interdiction-du-port-de-signes-religieux>

Bramadat, Paul et David Seljak. 2008. « Charting the New Terrain : Christianity and Ethnicity in Canada », in P Bramadat, Paul et David Seljak (eds.), *Christianity and Ethnicity in Canada*. Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, p. 3-48.

Breton, Raymond. 1994. « L'appartenance progressive à une société : perspectives sur l'intégration socio-culturelle des immigrants », dans *Actes du séminaire sur les indicateurs*

d'intégration des immigrants. Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal et Ministère des Affaires internationales de l'Immigration et des Communautés culturelles. Québec : Gouvernement du Québec, p. 239-257.

Burgess, Stanley M. 2001. « Pentecostalism in India: an Overview », *Asian Journal of Pentecostal Studies*, vol. 4, n°1, p.85-98.

Cadge, Wendy and Elaine Howard Ecklund. 2007. « Immigration and Religion », *Annual Review of Sociology*, vol. 33, p. 359-379.

Cannell, Fenella. 2006. « Introduction. The Anthropology of Christianity », in Cannell, Fenella (dir.), *The Anthropology of Christianity*. Durham Dukes University Press, p. 1-50.

Cao, Nanlai and Sin Wen Lau. 2013. « Reconstituting Boundaries and Connectivity: Religion and Mobility in a Globalising Asia », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 14, n°1, p. 1-7.

Caplan, Lionel. 1980. « Caste and castlessness among South Indian Christians », *Contributions to Indian Sociology*, vol. 14, n°2, p. 213-238.

Capone, Stefania. 2010. « Religions “en migration” : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, vol. 4, n°56, p. 235-259.

Central Bureau of Statistics. 211. *National Population and Housing Census 2011*. Government of Nepal : National Planning Commission Secretariat.

Chagnon, Roland. 1979. *Les Charismatiques au Québec*. Montréal : Québec/Amériques, 211 p.

Chan, Wun Fung. 2010. « A Shared or Multicultural Future? Community Cohesion and the (Im)possibilities of Hospitable Social Capital », *Space and Polity*, vol. 14, n°1, p. 33-46

- Chanoux, Pascale. 2002. « La reconnaissance des acquis et des compétences de personnes immigrantes », *Vivre Ensemble*, vol. 11, n°38, p. 24-27.
- Chaput, Pascale. 1997. « Castes, religion et sacré au Kerala (Inde du sud) : des chrétiens dans une société multi-castes et pluri-religieuse », *Revue française de sociologie*, vol. 38, n°2, p. 327-350.
- Christerson, Brad and Michael Emerson. 2003. « The Costs of Religious Diversity Organizations : An In-depth Case Study », *Sociology of Religion*, vol. 64, n°2, p. 163-181.
- Clarke, Sathianathan. 2003. « Conversion to Christianity », in Robinson, Rowena and Clarke, Sathianathan (eds.), *Religious Conversion in India : Modes, Motivations, and Meanings*. Oxford University Press.
- Clarke, Sathianathan, Deenabandhu Manchala and Philip Vinod Peacock. 2010. « Introduction », in Clarke, Sathianathan, Deenabandhu Manchala and Philip Vinod Peacock (eds.), *dalit Theology in the Twenty-first Century*. New Delhi : Oxford University Press, p. 1-16.
- Clémentin-Ohja, Catherine. 1994. « La śuddhī de l'Ārya samāj ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n°87, p. 99-114.
- Collins, Kenneth J. 2001. « Introduction. Conversion in the Wesleyan Tradition », in Collins, Kenneth J., and Tyson, John H. (eds.), *Conversion in the Wesleyan Tradition*. Nashville : Abingdon Press, p. 9-23.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago : University of Chicago Press, 296 p.
- Comaroff Jean and John Comaroff. 2000. « Millennial Capitalism : First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, vol. 12, n°2, p. 291-343.

- Conversi, Daniele. 2014. « Between the hammer of globalization and the anvil of nationalism ; Is Europe's complex diversity under threat ? », *Ethnicities*, vol. 14, n°1, p. 25-49.
- Corten, André. 1998. « La construction du lien social. Pentecôtisme et théologie de la libération », *Lusotopie*, p. 257-266.
- 1997. « The growth of the literature on Afro-American, Latin American and African Pentecostalism », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 12, n°3, p. 311-334.
- Corten, André et Vanessa Molina. 2007. « Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens », *Anthropologica*, vol. 49, n°1, p. 67-79.
- Côté, Pauline et Zylberberg, Jacques. 1990. « Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n°2, p. 81-94.
- Cox, Harvey. 1995. *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*. Paris : Desclée de Brouwer, 296 p.
- Creech, Joe. 1996. « Visions of Glory : The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History », *Church History*, vol. 65, n°3, p. 405-424.
- Csordas, Thomas J. 2011. « Cultural Phenomenology. Embodiment : Agency, Sexual Difference, and Illness », in Mascia-Lees, Frances. E. (ed), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. West Sussex : Wiley-Blackwell, p. 137-156.
- 2001. *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York, Palgrave.

--- 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

--- 1993. « Somatic Modes of Attention », *Cultural Anthropology*, vol. 8, n°2, p. 135-156.

Dalzell, Victoria. 2015. *Freedom, Margins, and Music: Musical Discourses of Tharu Ethnicity in Nepal*. Thesis submitted for degree of Doctor of Philosophy in Music, University of California: Riverside.

--- 2010. « *Our Hymn Numbers are More Sacred Than Bible Verses* »: *Forming Nepali Christian Identity Through Music*. MA Thesis, University of California: Riverside.

Daniel, Dominique. 2006. « La politique d'immigration du Québec », in Crête, Jean (dir.), *Politiques publiques : le Québec comparé*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, p.43-70.

De Falco, Tania et Guillaume Boucher. En Cours. *Analyse des besoins en matière d'attraction et de rétention des personnes immigrantes en région*. Recherche mandatée par le ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion au Tremplin.

Dejean, Frédéric. 2009. « Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration : une quête de reconnaissance », *e-migrinter*, n°4, p. 38-47.

Demerath III, N. Jay. and Arthur E. Farnseley II. 2007. « Congregations Resurgent », in Beckford, James A., and Jay N. Demarath III (eds.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Thousand Oaks, California : SAGE Publications Ltd, p. 193-204.

De Rudder, Véronique. 1994. « Intégration », *Pluriel – Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, n°2, p. 27-28.

- 1991. « La recherche sur la coexistence pluriethnique. Bilan, critiques et propositions », *Espaces et sociétés*, n°64, p. 131-157.
- De Varennes, Fernand. 2008. « Constitutionalising discrimination in Bhutan : The emasculation of Human Rights in the Land of the Dragon », *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law*, vol. 9, n°2, p. 47-76.
- Devisch, René. 1996. « “Pillaging Jesus” : Healing Churches and the Villagisation of Kinshasa », *Africa : Journal of International African Institute*, vol. 66, n°4, p. 555-586.
- Di Méo, Guy. 1999. « Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 43, n°11, p. 75-93.
- Dougherty, Kevin D., and Kimberly R Huysen. 2008. « Racially Diverse Congregations : Organizational Identity and the Accomodation of Differences », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, n°1, p. 23-43.
- Doutreloux, Albert et Degive, Colette. 1978. « Perspective anthropologique sur un mouvement religieux contemporain », *Social Compass*, vol. 25, n°1, p. 43-54.
- Dovidio, John, F., Samuel L. Gaertner, Kerry Kawakami. 2003. « Intergroup Contact : The Past, Present, and the Future », *Group Processes & Intergroup Relations*, vol. 6, n°1, p. 5-21.
- Droogers, Andre. 1994. « Normalization of Religious Experience : Healing, Prophecy, Dreams and Visions », in K. Poewe (éd.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, p. 33-49.
- Dukes, Thea and Sasko Musterd. 2012. « Towards Social Cohesion : Bridging National Integration Rehtoric and Local Practice : The Case of the Netherlands », *Urban Studies*, vol. 49, n°9, p. 1981-1997.

- Dufresne, Yannick, Anja Kilibarda, André Blais and Alexis Bibeau. 2018. « Religiosity or Racism ? The bases of opposition to religious accommodation in Quebec », *Nations and Nationalism*, p. 1-24. DOI: 10.1111/nana.12429
- Dumont, Wouter. 2003. « Immigrant religiosity in a pluri-ethnic and pluri-religious metropolis: an initial impetus for a typology », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 18, n°3, p.369-384.
- Ebaugh, Helen Rose and Janet Saltzman Chafetz. 2000. « Structural Adaptations in Immigrant Congregations », *Sociology of Religion*, vo. 61, no 2, pp. 135-153.
- Emongo, Lomomba, Kalpana Das, Gilles Bibeau. 2001. « Le sens de la communauté chez les jeunes Hindous de Montréal : entre le Gange et le Saint-Laurent », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 4, n°1, p. 152-168.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. « Introduction » in Eriksen, Thomas Hylland, *Globalization : The Key Concepts*. Oxford, New York : Berg, p. 1-14.
- Erickson, Brad. 2011. « Utopian virtues : Muslim neighbors, ritual sociality, and the politics of *convivencia* », *American Ethnologist*, vol. 38, n°1, p. 114-131.
- Evans, Rosalind. 2010a. « The Perils of Being a Borderland People : On the Lhotsompas of Bhutan », *Contemporary South Asia*, vol. 18, n°1, p. 25-42.
- 2010b. « Cultural expression as political rhetoric: young Bhutanese refugees' collective action for social change », *Contemporary South Asia*, vol. 18, n°3, p. 305-317.
- Evans, Rosalind and Rachel Mayer. 2012. « Global priorities against local context: protecting Bhutanese refugee children in Nepal », *Development in Practice*, vol. 22, n°4, p. 523-535.

- Fall, Khadiyatoullah all et Gilbert Larochelle. 1997. « Les conditions épistémologiques et idéologiques d'émergence de la recherche sur l'immigration dans les régions du Québec », dans Vatz-Laaroussi, Michèle, Myriam Simard et Nasser Baccouche (dirs), *Immigration et dynamiques locales*. Chicoutimi : Chaire d'enseignement et de recherche interethniques et interculturels, Université du Québec à Chicoutimi, p. 240-247.
- Fancello, Sandra. 2008. « Les pentecôtismes 'indigènes' », *Archives des sciences sociales des religions*, n°143, p. 69-89.
- Fer, Yannick. 2007. « Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 31, n°1, p. 183-199.
- 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française. L'évangile relationnel*. Genève : Editions Labor et Fides, 498 p.
- Fieldhouse, Edward and David Cutts. 2010. « Does Diversity Damage Social Capital? A Comparative Study of Neighbourhood Diversity and Social Capital in^[1]the US and Britain », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 43, n°2, p. 289–318.
- Fine, Robert and Robin Cohen. 2002. « Four Cosmopolitanism Moments », in Vertovec, Steven and Robin Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice*. Oxford ; Toronto : Oxford University Press, p. 137- 159.
- Firth, Raymond. 1967. *The work of the gods in Tikopia*. New York : Humanities Press, 490p.
- Fischer, Michael M. J. 1986. « Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory », in Clifford, James and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press, p. 194-233.

- Flora, Cornelia B. 1975. « Pentecostal Women in Colombia : Religious Change and the Status of Working-Class Women », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 17, n°4, p. 411-425.
- Folmar, Steven. 2007. « Identity Politics Among Dalits in Nepal », *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, vol. 27, n°1, p. 41-53.
- Fortin, Maxime. 2010. *Les régions et la carte électorale au Québec*. Québec : Assemblée nationale du Québec, 93p.
- Fortin, Sylvie. 2000. Pour en finir avec l'intégration. Document de travail. Montréal : GRES.
- Fricke, Tom. 2008. « Tamang Conversions : Culture, Politics, and the Christian Conversion Narrative in Nepal », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 35, n°1, p. 35-62.
- Fuller, C. J. 1976. « Kerala Christians and the Caste System », *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 11, no 1, p. 53-70.
- Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual but not religious : Understanding unchurched America*. New York : Oxford University Press, 224 p.
- Gaborieau, Marc. 2002. « Christian Minorities in the Hindu Kingdom of Nepal », in Hussain, Monirul and Lipi Ghosh (eds), *Religious Minorities in South Asia*. Selected Essays on Post-Colonial Situations, vol. 1. New Delhi : Manak Publications PVT. LTD, p. 90-106.
- 1994. « Une affaire d'état au Népal. Depuis deux siècles le prosélytisme chrétien et musulman », *Archives de sciences sociales des religions*, n°87, p. 57-72.
- Gallissot, René. 1987. *Sous l'identité, le procès d'identification*. L'Homme et la société vol. 83, p. 12-27.

- Ganguly, Rajat. 2005. « Poverty, malgovernance and ethno-political mobilization : Gorkha nationalism and the Gorkhaland agitation in India », *Nationalism and Ethnic Policy*, vol. 11, n°4, p. 467-502.
- Garces-Foley, Kathleen. 2007. *Crossing the ethnic divide : The multiethnic church on a mission*. New York : Oxford University Press.
- Garrity, Kim. 2017. « Bhutanese Nepali families leaving Quebec City in droves for Ontario », *CBC News*, 15 mai 2017. <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-nepalese-exodus-ontario-leave-1.4108381>
- Gaudreault, Marco, Michel Perron et Suzanne Veillette. 2002. « La migration régionale: mieux comprendre le désir d'enracinement des élèves du secondaire au Saguenay–Lac-Saint-Jean », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 31, n°1, p. 123-150.
- Gautam, Gunanath. 2013. « Impacts of Bhutanese Refugees in Eastern Nepal », Seminar Paper, *History Association of Nepal*. Biratnagar : Tribhuvan University.
- Gélinas, Claude et Michèle Vatz-Laaroussi. 2012. « Les lieux de culte comme espaces d'intégration pour les nouveaux arrivants : l'exemple de Sherbrooke », *Diversité Urbaine*, vol. 12, n°2, p.35-51.
- Gellner, David. 2005. « The Emergence of Conversion in a Hindu-Buddhist Polytrope : The Kathmandu Valley, Nepal, c. 1600-1995 », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 47, n°4, p.755-780.
- 2001. « From group rights to individual rights and back : Nepalese struggles over culture and equality », in Cowan, Jane K, Marie Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (eds.), *Culture and Rights : Anthropological Perspectives*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, p. 177-200.

--- 1997a. « Introduction: Ethnicity and nationalism in the world's only Hindu state », in Gellner, David N., Joanna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and ethnicity in an Hindu kingdom : The Politics of culture in contemporary Nepal*. Amsterdam : Harwood Academic Publishers, p. 3-31.

--- 1997b. « Dominant and Diaspora Identities », in Gellner, David N., Joanna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and ethnicity in an Hindu kingdom : The Politics of culture in contemporary Nepal*. Amsterdam : Harwood Academic Publishers, p. 33-37.

Germain, Annick. 2013. « La sociologie urbaine à l'épreuve de l'Immigration et de l'ethnicité : de Chicago à Montréal en passant par Amsterdam », *Sociologie et sociétés*, vol. 45, n°2, p. 87-109.

Germain, Annick, Sandrine Jean et Myriam Richard. 2015. « Cohabitation interethnique et sociabilité publique dans les quartiers de classes moyennes », in Arcand, Sébastien et Annick Germain (dir.), *Travailler et cohabiter : l'immigration au-delà de l'intégration. Société et population*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 171-192.

Geschiere, Peter. 2009. *The Perils of Belonging. Autochtony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe*. Chicago : The University of Chicago, 304 p.

Gettler, Brian. 2016. « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 66, no 1, p. 7-18.

Gez, Yonatan N., Droz, Yvan, Soares, Edio and Rey, Jeanne. 2017. « From Converts to Itinerants. Religious Butinage as Dynamic Identity », *Current Anthropology*, vol. 58, n°2, p. 141- 159.

Gibbons, Bob and Bob Ashford. 1983. *The Himalayan Kingdoms : Nepal, Bhutan and Sikkim*. New York: Hippocrene Books, 157 p.

Giasson, Thierry, Colette Brin et Marie-Michèle Sauvageau. 2010. « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la "crise" des accommodements raisonnables au Québec », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 43, n°2, p. 379-406.

Gibson, Ian. 2017. *Suffering and Hope. Christianity and Ethics among the Newars of Bhaktapur*. Kathmandu : Ekta Books, 279 p.

--- 2015. *Suffering and Christianity. Conversion and Ethical Change among the Newars of Bhaktapur*. Thèse de doctorat : New College.

Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Gifford, Paul. 2011. « Ritual Use of the Bible in African Pentecostalism », in Lindhart, Martin. (ed), *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York, Oxford : Berghahn Books, pp. 179-197.

Gilroy, Paul. 2012. « 'My Britain is fuck all' zombie multiculturalism and the race politics of citizenship », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 19, n°4, p. 380-397.

--- 2007. « Multiculture in times of war : an inaugural lecture given at the London School of Economics ». *Critical Quarterly* vol. 48, n°4, p. 27-45.

Girard, Sylvie et Jean-François Manègre. 1989. *Quelques arpents de neige... A partager : la régionalisation de l'immigration*. Montréal : Conseils des communautés culturelles et de l'immigration du Québec, 92 p.

Giri, B. R. 2004. « Bhutan: ethnic policies in the dragon kingdom », *Asian Affairs*, vol. 35, n°3, p. 353-364.

Gladney, Dru C. 1994. « Representing Nationality in China : Refiguring Majority/Minority Identities », *Journal of Asian Studies*, vol. 53, n°1, p. 92-123.

Glick Schiller, Nina. 2009. « “There is no power except for God” : locality, global Christianity, and immigrant transnational incorporation », in Turner, Bertram and Thomas G. Kirsch (eds), *Permutations of Order. Religion and Laws as Contested Sovereignities*, Farnham: Ashgate, p. 125-47.

Glick Schiller, Nina, Darieva Tsypylma, and Sandra Gruner-Dominic. 2011. «Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n°3, p. 399-418.

Glick Schiller, Nina and Ayse Çağlar. 2015. « Displacement, emplacement and migrant newcomers : rethinking urban sociabilities within multiscalar power », *Identities*. Vol. 23, n°1, p. 17-34.

--- 2009. « Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies : Migrant Incorporation and City Scale », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n°2, p. 177-202.

Glick Schiller, Nina, Ayse Çağlar and Thaddeus Guldbrandsen. 2006. « Beyond the ethnic lens : Locality, globality, and born-again incorporation », *American Ethnologist*, vol. 33, n°4, p. 612-633.

Goulet, Jean-Guy A. 2011. « Présentation. L’interdit et l’inédit. Les frontières de l’ethnologie participante », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n°3, p. 9-42.

--- 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. Vancouver: UBC Press.

- Gouvernement du Canada. 2016. *Réinstallation de réfugiés bhoutanais : l'engagement du Canada*. <https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/refugies/role-canada/bhoutanais.html> (consulté 16-10-2016).
- Green, Nancy L. 2002. « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°1, p.127-144.
- Grillo, Ralph. 1998. *Pluralism and the Politics of Difference. State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford : Clarendon Press. 272 p.
- Grzymala-Kazłowska, Aleksandra. 2016. « Social Anchoring : Immigrant Identity, Security and Integration Reconnected ? », *Sociology*, vol. 56, n°6, p. 1123-1139.
- Guérin-Pace, France. 2006. « Sentiment d'appartenance et territoires identitaires », *L'Espace géographique*, vol. 35, n°4, p.298-308.
- Guimaro, Carlos. 2002. « O Butao revisitado : referência à presença jesuita no Pais do Dragao », *Oriente*, n°4, p.43-54.
- Hage, Ghassan. 2005. « A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community », *Anthropological Theory*, vol. 5, n°4, p. 463-475.
- Hagen, Jacqueline and Helen Rose Ebaugh. 2003. « Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process », *International Migration Review*, vol. 37, n°4, p. 1145-1162.
- Haince, Marie-Claude, Yara El-Ghadban et Leïla Benhadjoudja (dirs.). *Le Québec, la Charte, l'Autre, et après?* Montréal: Mémoire d'encrier.
- Hall, David D (ed.). 1997. *Lived Religion in America: Toward a history of practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Hall, Suzanne M. 2013. « Super-diverse street : a ‘trans-ethnography’ across migrant localities », *Ethnic and Racial Studies*, p. 1-14.

Halsouet, Béatrice. 2015. *La double socialisation des jeunes filles ‘népalaises’ entre famille hindoue et école québécoise en région*. Thèse de doctorat: Université du Québec à Montréal.

--- 2013. « Nepali-Speaking Bhutanese Refugees in Canada : How to be Hindu in a regional Quebecois City ? », *European Bulletin of Himalayan Research*, vol. 43, p. 36-51.

--- 2012. *Ethnicité et religion : le cas de réfugiés Lhotsampa réinstallés à Saint-Jérôme, au Québec*. Mémoire de maîtrise : Université du Québec à Montréal.

Hangen, Susan. 2012. « Boycotting Dasain : history, memory and ethnic politics in Nepal », in Lawoti, Mahendra and Susan Hangen (eds.), *Nationalism and Ethnic Conflict in Nepal : Identities and Mobilization After 1990*. London : Routledge, p. 139-162.

--- 2011. *The Rise of Ethnic Politics in Nepal : Democracy in the Margins*. London : Routledge, 208 p.

Hanley, Jill. 2017. « The “Regionalization” of Immigration in Quebec : Shaping Experiences of Newcomers in Small Cities and Towns », in Bonifacio, G. Tibe and Drolet, J.L. (eds), *Canadian Perspectives on Immigration*. Switzerland : Springer International Publishing, p. 271-285.

Hannerz, Ulf. 1999. « Cosmopolitans and locals in world culture », in Featherstone, Mike (ed.) *Theory, Culture & Society*, Special Issue on Global Culture, vol. 7, n°2, p. 237-251.

--- 1980. « Thinking with Networks », dans Hannerz, *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York : Columbia University Press, p. 163-201.

- Harding, Susan F. 1987. « Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion », *American ethnologist*, vol. 14, n°1, p. 167-181.
- Harris, George Lawrence. 1973 (2d ed). *Area Handbook for Nepal, Bhutan, and Sikkim*. Washington, D.C.: for sale by the Supt. of Docs. U.S. Govt. Print. Off. 431 p.
- Hathaway, James, C. 1988. « Selective Concern : An Overview of Refugee Law in Canada », *McGill Law Journal*, vol. 33, n°4, p. 676-715.
- Haugen, Heidi Ostbo. 2013. « African Pentecostal Migrants in China : Marginalization and the Alternative Geography of Mission Theology », *African Studies Review*, vol. 56, n°1, p. 81-102.
- Hefner, Robert W (ed.). 1993. *Conversion to Christianity : Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.
- 1990. « Renouveaux émotionnels contemporains: fin de la sécularisation ou fin de la religion? » in Champion, Françoise et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris : Éditions du Centurion, p. 216-248.
- Hindman, Heather. 2009. « Cosmopolitan Codifications : Elites, Expatriates, and Difference in Kathmandu, Nepal », *Identities : Global Studies in Culture and Power*, vol. 16, n°3, p. 249-270.
- Hirayama, Takehiro. « A Study on the type of School during Dawn of Modern Education in Bhutan », *Bulgarian Comparative Education Society*, Annual International Conference of the Bulgarian Education Society,

- Hocken, Peter. 1994. *Le réveil de l'Esprit. Les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Saint-Laurent, Québec : Fides, 118 p.
- Hoekstra, Myrte. 2015. « Diverse cities and good citizenship: how local governments in the Netherlands recast national integration discourse », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n°10, p. 1798-1814.
- Hoenes Del Pinal, Eric. 2011. « Beyond logos: extensions of the language ideology paradigm in the study of global christianity(-ies). Towards an Ideology of Gesture: Gesture, Body Movement, and Language Ideology Among Q'eqchi'-Maya Catholics », *Anthropological Quarterly*, vol. 84, n°3, p. 595-630.
- Holmberg, David. 1984. « Ritual Paradoxes in Nepal: Comparative Perspectives on Tamang Religion », *The Journal of Asian Studies*, vol. 43, n°4, p. 697-722.
- Höfer, András. 1979. *The caste hierarchy and the state in Nepal : A study of the Muluki Ain of 1854*. Innsbruck : Universitätsverlag Wagner.
- Hollenweger, Walter J. 1986. « After twenty years' research on Pentecostalism », *International Review of Mission*, vol. 75, n°297, p. 3-12.
- Honneth, Axel. 2005. « Invisibilité : sur l'épistémologie de la 'reconnaissance', *Réseaux*, n°1, p. 39-57.
- Houle, Jacques. 2019. *Disparaître ? Afflux migratoires et avenir du Québec*. Montréal : Éditions Liber, 141 p.
- Hunt, Stephen and Lightly, Nicola. 2001. « The British black Pentecostal 'revival' : identity and belief in the 'new' Nigerian churches », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n°1, p.104-124.
- Hutt, Michael. 2005. « The Bhutanese Refugees : Between Verification, Repatriation and Royal

Realpolitik », *Peace and Democracy in South Asia*, vol. 1, n°1 , p. 44-56.

--- 2003. *Unbecoming citizens. Culture, Nationhood, and the Flight of Refugees from Bhutan*. New Delhi, India: Oxford University Press, 308 p.

--- 1997. « Being Nepali without Nepal: Reflections on a South Asian Diaspora», in Gellner, David N., Joanna Pfaff-Czarnecka, and John Whelpton (eds.), *Nationalism and ethnicity in a Hindu Kingdom: The politics of culture in contemporary Nepal*. Amsterdam : Harwood Academic, p. 101-144.

---1996. « Ethnic Nationalism, Refugees and Bhutan », *Journal of Refugee Studies*, vol. 9, n°4, p.397-420.

Ikram, Zubia. 2005. « Bhutanese Refugees in Nepal : An Analysis », *Pakistan Horizon*, vol. 58, n°3, p. 101-116.

Jacquemet, Nicolas et Anthony Edo. 2013. *La discrimination à l'embauche, sur le marché du travail français : État des lieux en France aujourd'hui*. Paris : Éditions Rue d'Ulm.

Jaffrelot, Christophe. 1994. « Les (Re)conversion à l'hindouisme (1885-1990) : Politisation et diffusion d'une 'invention de la tradition' », *Archives de sciences sociales des religions*, n°87, p. 73-98.

Jesuit Refugee Service (JSR). 2015. *Top Marks for the Bhutanese Refugee Education Program (BREP)*. New Delhi : JRS South Asia.

Karagiannis, Evangelos and Glick Schiller, Nina. 2006. « Contesting Claims to the Land Pentecostalism as a Challenge to Migration Theory and Policy », *Sociologus*, vol. 56, n°2, p. 137-172.

Karlsson, Bengt G. 2002. « Entering into the Christian Dharma: Contemporary "Tribal" »

Conversion in India », in Brown, Judith M. and Robert Eric Frykenberg (eds), *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. London: RoutledgeCurzon, p. 133-153.

Karner, Christian and David Parker. 2011. « Conviviality and Conflict : Pluralism, Resilience and Hope in Inner-City Birmingham », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 37, n°3, p. 355-372.

Kelly, Caroline. 1990. « Social Identity and Intergroup Perceptions in Minority-Majority Contexts », *Human Relations*, vol. 43, n°6, p. 583-599.

Kent, Eliza. 2011. « Secret Christians of Sivakasi : Gender, Syncretism, and Crypto-Religion in Early Twentieth-Century South India », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, n°3, p. 676-705.

Kim, Ig-Jin. 2003. *History and theology of Korean Pentecostalism: Sunbogeum (pure gospel) Pentecostalism*. Doctoral dissertation, Utrecht University Repository.

Krauss, Peter A. 2011. « The politics of complex diversity : A European perspective », *Ethnicities*, vol. 12, n°1, p. 2-25.

Krauze, Kristine. 2011. « Cosmopolitan charismatics ? Transnational ways of belonging and cosmopolitan moments in the religious practice of New Mission Churches », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n°3, p. 419-435.

Kunze, Jenna. 2018. « The end of the road for Bhutan's refugees », *Nepali Times*, 5-11 janvier 2018, <http://archive.nepalitimes.com/article/nation/Bhutanese-refugees-resettlement-program-ending-in-2018,4121#.WITiu5ICtXI.facebook>

--- 2017. « After all these years », *The Kathmandu Post*, 23 décembre 2017, <https://kathmandupost.ekantipur.com/news/2017-12-23/after-all-these-years.html>

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Lamphere, Louise. 1992. « Introduction : The Shaping of Diversity », in Lamphere, Louise (ed), *Structuring Diversity. Ethnographic Perspectives on the New Immigration*. Chicago and London : The University of Chicago Press, p. 1-34.

Laurence, James. 2014. « Reconciling the contact and threat hypotheses: does ethnic diversity strengthen or weaken community inter-ethnic relations? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, n°8, p. 1328-1349.

Laurin, Serge. *Histoire des Laurentides*. Québec ; Institut québécois de recherche sur la culture, 895 p.

Leas, Speed and Paul Kittlaus. 1973. *Church Fights. Managing Conflict in the Local Church*. Philadelphia : The Westminster Press, 186 p.

Leathman, Miguel C. 2003. « “Shaking Out the Mat” : Schism and Organizational Transformation at a Mexican Ark of the Virgin », *Journal for the Scientific Study of religion*, vol. 42, n°2, p. 175-187.

Leavitt, John. 2013. « L'Hindouisme traditionnel et l'Occident moderne », in Granger, Serge, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (éd.), *L'Inde et ses avatars. Pluralité d'une puissance*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p. 319-331.

Lebel-Racine, M. (2008). *Représentations sociales interethniques en région : les cas de Drummondville et de Gatineau*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de Papyrus, l'archive de publications électroniques de l'Université de Montréal: https://papyrus.bib.umontreal.ca/.../memoire_Marie-Lebel-Racine.pdf.

LeBlanc, Marie Nathalie. 2003. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les

jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n°1, 2003, p. 85-110.

Leblanc, Patrice. 2004. « Au-delà de l'argent et de l'emploi. Stratégies d'intervention quant à la migration des jeunes non-métropolitains », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 10, n°1-2, p. 63-84.

Lecomte-Tilouine, Marie. 2009. « Ruling Social Groups – From Species to Nations. Reflections on Changing Conceptualizations of Caste and Ethnicity in Nepal », in Gellner, David (ed.), *Ethnic activism and civil society in South Asia*. New Delhi ; Thousand Oaks, Calif. : SAGE, p. 291-336.

--- 2006. « Massacre royal et révolution au Népal. Les rapports entre maoïsme et royauté guerrière », in Steinmann, Brigittte (dir), *Le maoïsme au Népal. Lectures d'une révolution*. Paris : CNRS Éditions, pp. 113-145.

--- 1997. « Entre orthodoxie hindoue et cultes tribaux : La religion d'État au Népal », *Archives de sciences sociales des religions*, no 99, pp. 9-32.

--- 1993. *Les dieux du pouvoir. Les Magar et l'Hindouisme au Népal central*. Paris : CNRS éditions, 396 p.

Lefebvre, Solange. 2008. « The Francophone Roman Catholic Church », in Bramadat, Paul et David Seljak (eds.), *Christianity and Ethnicity in Canada*. Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, p. 101-137.

Lefebvre, Solange et Guillaume St-Laurent. 2018. « Introduction », in Lefebvre, Solange et Guillaume St-Laurent (dirs.), *Dix ans plus tard : La commission Bouchard-Taylor, succès ou échec ?*. Montréal : Québec Amérique, p. 17-24.

Leman, Johan. 1999. « Religions, modulators in Pluri-ethnic cities : An anthropological analysis

of the relative shift from ethnic to supra-ethnic and meta-ethnic faith communities in Brussels », *Journal of contemporary religion*, vol.14, n°2, p. 217-231.

Lemercinier, Geneviève. 1981. « The Effect of the Caste System on Conversions to Christianity in Tamilnadu », *Social Compass*, vol. 28, n°2-3, p. 237-268.

Lemieux, Raymond. 1992. « Histoire de vie et postmodernité religieuse », dans Lemieux, Raymond et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*. Québec, Université Laval (Les Cahiers de recherches en sciences de la religion), p. 187-234.

--- 1990. « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n°2, p. 145-164.

Lemieux, Raymond, Jean-Paul Montminy, Alain Bouchard, Martin E. Meunier. 1993. « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l’imaginaire religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, n°81, p. 91-115.

Leming, Laura. M. 2007. « Sociological Explorations : What is Religious Agency ? », *The Sociological Quarterly*, vol. 48, p. 73-92

Letizia, Chiara. 2016. « Ideas of Secularism in Contemporary Nepal », in Gellner, David, Chiara Letizia and Sondra Hausner (eds.), *Religion, Secularism, and Ethnicity in Contemporary Nepal*. New Delhi : Oxford University Press, p. 35-75.

--- 2011. « Shaping Secularism in Nepal », *European Bulletin of Himalayan Research*, n°39, p. 66-104.

--- 2007. « Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravada au Népal », *Anthropologica*, vol. 49, n°1, p. 51-66.

--- 2000. « Le rite d'initiation monastique (*Bare Chuyegu*) chez les hautes castes bouddhistes néwar dans la vallée de Kathmandou », *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 66, n°24, p. 317-362.

Létourneau, Jocelyn. 2006. « Mythistoires de losers: introduction au roman historial des Québécois d'héritage canadien-français », *Histoire sociale/Social History*, vol. 39, n°77, p. 157-180.

--- 2000. « Se souvenir d'où l'on s'en va : L'Histoire et la mémoire comme reconnaissance et distance », *French Historical Studies*, vol. 23, n°2, p. 277-300.

Levine, Nancy E. 1987. « Caste, State, and Ethnic Boundaries in Nepal », *Journal of Asian Studies*, vol. 46, n°1, p. 71-88.

Levitt, Peggy. 2007a. « Redefining the Boundaries of Belonging : The Transnationalization of Religious Life », in Ammerman, Nancy T. (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford ; Toronto : Oxford University Press, p. 103-120.

--- 2007b. « Religion as a path to civil engagement », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, n°4, p. 766-791.

--- 1998. « Local-level Global Religion : the Case of U.S. – Dominican Migration », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, n°1, p. 74-89.

Levitt, Peggy and B. Nadya Jaworsky. 2007. « Transnational Migration Studies : Past Developments and Future Trends », *Annual Review of Sociology*, vol. 33, n°1, p. 29-56.

Levitt, Peggy and Nina Glick Schiller. 2004. « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n°3, p. 1002-1039.

- Lewis, Sarah. 2008. « Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as a Space for Personal Growth », *Anthropology of Consciousness*, vol. 19, n°2, p. 109-133.
- Liebman, Robert C, John R. Sutton and Robert Wuthnow. 1988. « Exploring the Social Sources of Denominationalism : Schisms in American Protestant Denominations, 1890-1980 », *American Sociological Review*, vol.53, n°3, p. 343-352.
- Lindhart, Martin. 2011. « Introduction », in Lindhart, Martin. (ed), *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York, Oxford : Berghahn Books, p. 1-48.
- Linteau, Paul-André. 1999. « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille », *Francofonia*, vol. 37, p. 73-87.
- Loch, Dietmar. 2014. « Integration as a sociological concept and national model for immigrants: scope and limits », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 21, n°6, p. 623-632.
- Lock, Margaret and Nguyen, Vinh-Kim. 2010. *An Anthropology of Biomedicine*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 506 p.
- Lofland, Lyn. H. 1998. *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. New York: Walter de Gruyter, 305 p.
- Lurhmann, Tanya Marie. 2007. « How do you learn to know that it is God who speaks ? », in Berliner, David and Sarro, Ramon (eds), *Learning Religion. Anthropological Approaches*. New York, Oxford : Berghahn Books, p. 83-102.
- Lurhmann, Tanya, Howard Nusbaum and Ronald Thisted. 2010. « The Absorption Hypothesis : Learning to Hear God in Evangelical Christianity », *American Anthropologist*, vol. 112, n°1, p. 66-78.

Malinowsky, Bronislaw. 1975 (1933) « Le mythe dans la psychologie primitive », édition électronique réalisée à partir du livre de Bronislaw Malinowski, *Moeurs et coutumes des Mélanésiens (Trois essais sur la vie sociale des primitifs)*. http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowsli/moeurs__et_coutumes_melanesiens/2_le_mythe/le_mythe.html.

Malogne-Fer, Gwendoline. 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, vol. 60, n°2, p. 189-203.

Manchala, Deenabandhu. 2012. « Dalits and Ecclesiology », in Hedlund, Roger, Jesudas Athyal, and Joshua Kalapati (eds), *The Oxford encyclopaedia of South Asian christianity*. New Delhi : Oxford University Press, p. 212-213.

Mandelbaum, David G. 1970. *Society in India*. Berkeley: University of California Press.

Marriott, McKim and Ronald Inden. 1977. « Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems », in David, Kenneth and De Gruyter, Walter (eds.), *The New Wind : Changing Identities in South Asia*. The Hague : Mouton, p. 227-238.

Marshall-Fratani, Ruth. 2011. « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », in Corten, Andre and Ruth Marshall-Fratani (eds.), *Between Babal and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and latin America* », Bloomington, IN. : Indiana University Press, p. 80-105.

--- 1998. « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n°3, p. 278-315.

Marti, Gerardo. 2009. « Affinity, Identity, and Transcendence : The Experience of religious Racial Integration in Diverse Congregations », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 48, n°1, p. 53-68.

- Mary, André. 2008. « Introduction. Africanité et christianité : Une interaction première », *Archives des sciences sociales de la religion*, n°143, p. 9-30.
- 2003. « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n°1, p. 111-130.
- 2000. « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et sociétés*, vol. 24, n°1, p. 117-135.
- 2010. *Les majorités fragiles et l'éducation : Belgique, Catalogne, Irlande du Nord, Québec*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 289 p.
- Marshall-Fratani, Ruth. 1998. « Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, fasc. 3, p. 278-315.
- Mathou, Thierry. 2013. *Le Bhoutan. Royaume du Bohneur National Brut. Entre Mythe et réalité*. Paris : L'Harmattan, 337 p.
- Mc Andrew, Marie. 2011. « Immigration and diversity in Quebec's schools: an assessment », dans Kirkey, Christopher, Jarrett Rudy et Stephan Gervais (dir.), *Quebec Questions: Québec Studies for the 21st century*. Oxford: Oxford University Press, p. 288-304.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religions : Faith and Practice in Everyday Life*. Toronto: Oxford University Press, 290 p.
- 2007, « Embodied Practices : Negotiation and Resistance » in Ammerman, Nancy (éd.), *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford, p. 187-200.
- 1996. « Religion and healing the mind/body/self », *Social Compass*, vol. 43, n°1, p. 101-116.

- Meer, Nasar and Tariq Modood. 2014. « Cosmopolitanism and integrationism: is British multiculturalism a ‘Zombie category’? », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 21, n°6, p. 658-674.
- Meintel, Deirdre. Sous presse. « La solidarité du croire et le vivre-ensemble », dans Rougeon, Marina et Jorge P. Santiago (dir.), *Divinités des uns, démons des autres. Religion, ville et État (titre provisoire)*. Paris : Éditions Hémisphères (Maisonneuve et Larose).
- 2016. « Religion, Conviviality and Complex Diversity », *New Diversities*, vol. 18, n°1, p. 23-36.
- 2014. « Religious collectivities in the era of individualization », *Social Compass*, vol. 61, n°2, p.195-206.
- 2011. « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec », in Fath, Sébastien, Sévérine Mathieu et Lucine Endelstein (éd.), *Dieu Change en Ville*. Paris : Harmattan, p. 37-54.
- 2007a. « When the Extraordinary Hits Home: Experiencing Spiritualism », In Goulet, Jean-Guy et Bruce Granville Miller (éd.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*. Lincoln, University of Nebraska, p. 124-157.
- 2007b. « When there is no conversion : Spiritualists and Personal Religious Change », *Anthropologica*, vol. 49, n°1, p. 149-162.
- 2003. « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec », *Sociétés*, vol. 27, n°1, p. 11-35.
- 1993. « Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité », *Culture*, vol. 13, n° 2, p. 10-16.
- 1991. « Introduction : Studying Immigrant and Refugee Groups in Quebec », in Sharma Satya, Alexander Erwin, Deirdre Meintel (eds), *Immigrants and Refugees in Canada. A National*

Perspective on Ethnicity, Multiculturalism and Cross-Cultural Adjustment. Saskatoon, Montréal : The University of Saskatchewan, Université de Montréal, p. 207-218.

Meintel, Deirdre et Claude Gélinas. 2012. « Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l'intégration/Introduction : New Perspectives on Religion and Integration », *Diversité Urbaine*, vol. 12, n°2, p. 5-11.

Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière. 2013. « In the Wake of the Quiet Revolution : From Secularization to Religious Cosmopolitanism », *Anthropologica*, vol. 55, n°1, p. 57-71.

Meintel, Deirdre et Marie Nathalie LeBlanc. 2003. « Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n°1, p. 5-10.

Meissner, Fran. 2015. « Migration in migration-related diversity? The nexus between superdiversity and migration studies », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n°4, p. 556-567.

Melammed, Renée Levie. 1999. *Heretics or Daughters of Israel ? The Crypto-Jewish Women of Castile*. New York, NY : Oxford University Press.

Menjívar, Cecilia. 2003. « Religion and Immigration in Comparative Perspective : Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix », *Sociology of Religion*, vol. 64, n°1, p. 21-45.

Menon, Kalyani Devaka. 2003. «Converted Innocents and Their Trickster Heroes: The Politics of Proselytizing in India», in Buckser, Andrew and Stephen D. Glazier (eds.), *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.: p. 43-53.

Messerschmidt, Donald A. 1997. *Moran of Kathmandu. Priest, Educator and HAM Radio 'Voice of the Himalayas'*. Bangkok : White Orchid Press, 314 p.

Meunier, E.-Martin. 2016. « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième-siècle. Revue d'histoire*, vol. 129, n°1, p. 43-59.

Meunier, E.-Martin et Sarah Wilkins-Laflamme. 2011. « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n°3, p. 683-729.

Meyer, Birgit. 2010. « Pentecostalism and Globalization », in Anderson, Allan, Michael Bergunder, André F. Droogers and Cornelis van der Laan (eds.), *Studying Global Pentecostalism. The Anthropology of Christianity*. Berkeley : University of California Press : p. 113-130.

--- 2004. « Christianity in Africa : From Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 447-474.

--- 1998. « “Make a Complete Break with the past.” Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, Fasc. 3, p. 316-349.

Mills, Edward, Sonal Singh, Brenda Roach & Stephanie Chong. 2008. « Prevalence of mental disorders and torture among Bhutanese refugees in Nepal: a systemic review and its policy implications », *Medicine, Conflict and Survival*, vol. 24, n°1, p. 5-15.

Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine. 2012. *Portraits statistiques régionaux en culture : Laurentides*. Gouvernement du Québec, 100 p. <http://www.mcc.gouv.qc.ca/fileadmin/documents/publications/regions/Portrait-stat-Laurentides2012.pdf> (site consulté le 21 septembre 2012).

Ministère de l'immigration et des communautés culturelles. 2011. *Portrait régionaux 2000-2009, Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2011*.

Gouvernement du Québec, Direction de la recherche et de l'analyse prospective, 51 p.
http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherchesstatistiques/Portraits_regionaux_2000-2009.pdf (site consulté le 24 octobre 2012).

Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. 1990. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Gouvernement du Québec, Direction des communications, 104 p.

Mosse, David. 2012. *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 385 p.

--- 2006. « Possession and Confession. Affliction and Sacred Power in Colonial and Contemporary Catholic South India », in Cannell, Fenella, (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham: Dukes University Press, p. 99-133.

--- 1996. « South Indian Christians, Purity/Impurity, and the Caste System : Death Ritual in a Tamil Roman Catholic Community », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n°3, p.461-483.

Mossière, Géraldine. 2019. « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'identité des sujets », *Archive des sciences sociales des religions*, n 186, p. 117-138.

--- 2018. « Complex Feelings: Catholicism, Gender and the Postsecular Subject in Quebec », in Scheer, Monique, Nadia Fadil et Birgitte Schepelern Johansen (eds.), *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*. Bloomsburry : Londres, p. 93-108.

--- 2012. « Être et "vouloir être". La conversion comme herméneutique du soi », *ThéoRème*, 3, p. 2-13.

--- 2010. « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec :

jeux et enjeux de médiation et de différenciation », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n°1, p. 245-270.

--- 2007. « Emotional Dimensions of Conversion : An African Evangelical Congregation in Montreal », *Anthropologica*, vol. 49, n°1, p. 113-124.

--- 2006. « 'Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays'. Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres », *Les Cahiers du GRES/Diversité Urbaine*, vol. 6, n°1, p.45-61.

Mossière, Géraldine et Guillaume Boucher. 2014. « De l'autorité de l'institution sur le soi. Une lecture performative du discernement dans le champ religieux contemporain », *Théologiques*, vol. 22, n°2, p.55-83.

Mossière, Géraldine et Josiane Le Gall. 2012. « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition minoritaire », *Diversité urbaine*, vol. 12, n°2, p. 13-34.

Mossière, Géraldine et Deirdre Meintel. 2013. « Religious Diversity in Quebec, Real and Imagined, Visible and Invisible », *Canadian Diversity/Diversité canadienne*, vol. 10, n°1, p. 49-53.

--- 2010. « Montreal », in Hecht, Richard D. and Biondo, Vincent F. (eds.), *Religion in the Practice of Daily Life*. Santa Barbara, CA, Praeger, vol. 1, p. 481-508.

Mottier, Damien. 2012. « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une église pentecôtiste africaine en France », *Sociologie*, vol. 3, n°2, p. 163-178.

--- 2008. « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de 'La Cité de Sion' », *Archives de sciences sociales des religions*, n°43, p. 175-193.

- Nagarajan, Vijaya Rettakudi. 2007. « Threshold designs forehead dots and menstruation rituals : exploring time and space in Tamil Kolams », in Pintchman, Tracy (ed.), *Women's lives, women's rituals in the Hindu traditions*. New York : Oxford University Press, p. 84-105.
- Nagata, Judith. 1987. « The Role of the Christian Churches in the Integration of Southeast Asian Immigrants in Toronto », *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, vol. 1, n°6, p. 39-59.
- Navarro, Carlos Garma and Leatham, Miguel C. 2004. « Pentecostal Adaptations in Rural and Urban Mexico : An Anthropological Assessment », *Mexican Studies/Estudios Mexicano*, vol. 20, n°1, p. 145-166.
- Noble, Greg. 2013. « Cosmopolitan Habits: The Capacities and Habitats of Intercultural Conviviality^[1] », *Body & Society*, vol. 19, n°2-3. p. 162-185.
- Nootens, Geneviève. 2007. « Une société incapable de se référer à elle-même? Jacques Beauchemin et la “société des identités” », dans Beauchemin, Jacques et Mathieu Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*. Outremont : Athéna éditions, p. 283-290.
- Notar, Beth E. 2008. « Producing Cosmopolitanism at the Borderlands : Lonely Planeteers and ‘Local’ Cosmopolitans in Southwest China », *Anthropological Quarterly*, vol. 81, n°3, p. 615-650.
- Nowicka, Magdalena and Steven Vertovec. 2013. « Introduction. Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference », *European Journal of Cultural Studies*, vol. 0, n°0, p. 1-16.
- Ochab, Ewalina U. 2018. « Nepal's Protection of Religious Freedom On Downward Spiral », *Forbes*, 7 février 2018, <https://www.forbes.com/sites/ewelinaochab/2018/02/07/nepals-protection-of-religious-freedom-on-downward-spiral/#2decb74ec87b>

- Oka, Rahul Chandrashekar. 2014. « Coping with Refugee Wait : The Role of Consumption, Normalcy, and Dignity in Refugees Lives at Kakuma Refugee Camp, Kenya », *American Anthropologist*, vol. 116, n°1, p. 23-37.
- Ong, Aihwa. 2003. *Buddha is hiding : refugees, citizenship, the new America*. Berkeley ; London : University of California Press, 333 p.
- Onta, Pratyoush and Seira Tamang. 2014. « Nepal », in Guneratne, Arjun and Anita Weiss (eds), *Pathways to Power. The domestic politics of South Asia*. Lanham ; Boulder ; New York ; Toronto ; Plymouth, UK : Rowman & Littlefield, p. 283-343.
- Oriol, Michel. 1988. « Perspectives du pluralisme », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 4, n°1-2, p 167- 186.
- 1979. « Identité produite, identité instituée, identité exprimée », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 66, p. 19-28.
- Parasie, Sylvain. 2005. « Rendre présent l' "Esprit saint" ». Ethnographie d'une prière charismatique », *Ethnologie française*, vol. 35, n°2, p. 347-354.
- Park, Robert and Ernest Burgess. 1924. *Introduction to the Science of Sociology*. New York : Greenwood Press.
- Pattanaik, Smruti S. 1998. « Ethnic identity, conflict and nation building in Bhutan », *Strategic Analysis*, vol. 22, n°4, p. 635-654.
- Perry, Cindy. 2012. «Bhutan», in Hedlund, Roger E., Jesudas Athyal, Joshua Kalapati, and Jessica Richard (eds.). *The Oxford Encyclopaedia of South Asian Christianity*. New Dehli: Oxford University Press, p. 81-85.
- Pestre, Élise. 2014. *La vie psychique des réfugiés*. Paris : Petite bibliothèque Payot, 377p.

Pfeil, Gretchen. 2011. « Imperfect Vessels : Emotion and ritual of anti-ritual in American Pentecostal and Charismatic devotional life », in Lindhart, Martin (ed), *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York, Oxford : Berghahn Books, p. 277-305.

Piché, Victor. 2013. « Les fondements des théories migratoires contemporaines », dans Piché, Victor (éd.), *Les théories de la migration*. Paris : INED (Collection Les Manuels, Série des Textes Fondamentaux), p. 15-60.

--- 2011. «Catégories ethniques et linguistiques au Québec : quand compter est une question de survie », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 40, n°1, p. 139-154.

--- 2009. “Migrations internationales et droits de la personne : vers un nouveau paradigme?”, dans Crépeau, François, Delphine Nakache, et Idil Atak (eds), *Les migrations internationales contemporaines. Une dynamique complexe au cœur de la globalisation*. Montréal : Les Presses de l’Université de Montréal, p. 350-369.

Pinto, Ambrose. 2000. « Hindutva vs Ambedkarism : Views on Conversions », *Economic and Political Weekly*, vol. 35, n°41, p. 3633-3636.

Poewe, Karla. 1994. «Introduction. The Nature, Globality, and History of Charismatic Christianity» in Poewe, Karla (ed), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia (SC) : University of South Carolina Press, pp. 1-29.

Poirier-Grenier, Geneviève. 2007. « Les politiques de régionalisation de l’immigration au Québec et leurs effets sur le système urbain » Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en géographie humaine.

Poloma, Margaret M. 2001. « The Millenariansm of the Pentecostal Movement », in Hunt, Stephen (ed), *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*. Bloomington : Indiana University Press, p. 166-187.

--- 1982. *The Charismatic Movement : Is There a New Pentecost?*. Boston, Mass: Twayne Publishers.

Pollock, Sheldon, Homi K. Bhaba, Carol A. Breckenridge and Dipesh Chakrabarty. 2002. « Cosmopolitisms », in Pollock, Sheldon, Homi. K. Bhaba, Carol A. Breckenridge and Dipesh Chakrabarty (eds), *Cosmopolitanism*. Durham, London : Duke University press, p. 1-14.

Porter, Isabelle. 2016. « Des réfugiés peinent à passer le permis de conduire », *Le Devoir*, 10 août 2016. <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/477393/des-refugies-peinent-a-passer-le-permis-de-conduire>

--- 2015. « Exode canadien pour les réfugiés de Québec », *Le Devoir*, 30 octobre 2015. <http://www.ledevoir.com/politique/ville-de-quebec/453959/exode-canadien-pour-les-refugies-de-quebec>

Portes, Alejandro. 1981. « Modes of Structural Incorporation and Present Theories of Labor Immigration », *International Migration Review*, vol. 15, n°1 suppl., p. 279-297.

Potvin, Maryse. 2017. « Discours racistes et propagandes haineuses. Trois groupes populistes identitaires au Québec », *Diversité urbaine*, vol. 17, p. 49-72.

Poullion, Jean. 1973. *Le cru et le su*. Paris : Seuil, p. 17-36.

Projet Métropolis. 2003. *Régionalisation de l'immigration*. Ottawa : Citoyenneté et Immigration Canada, 25 p.

Prosser, Peter E. 1978. *An Historical and Theological Evaluation of the Charismatic Renewal*.
Thèse de doctorat : Université de Montréal.

Putnam, Robert D. 2007. « E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century The 2006 Johan Skytte Prize Lecture », *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, n°2, p.137-174.

Quimper, Éric. 2005. *Les processus d'accueil et d'intégration dans les zones à faible densité d'immigrants : une étude comparative de six expériences dans une perspective de développement local*. Observatoire canadien de l'immigration dans les zones à faible densité d'immigrants. Sherbrooke : Université de Sherbrooke, 63 p.

Radice, Martha. 2013. « Montrealology : An Introduction », *Anthropologica*, vol. 55, n°1, p. 17-21.

Rajkumar, Peniel Jesudason Rufus. 2010. « The Diversity and Dialectics of Dalit Dissent and Implications for a Dalit Theology of Liberation », in Clarke, Sathianathan, Deenabandhu Manchala and Philip Vinod Peacock (eds.), *dalit Theology in the Twenty-first Century*. New Delhi : Oxford University Press, p. 55-73.

Rambo, Lewis R. and Charles E Farhadian. 2014. «Introduction», in, Rambo, Lewis R. and Charles E. Farahadian (eds.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford; New York: Oxford University Press, p. 1-22.

Regev, Motti. 2007. « Cultural Uniqueness and Aesthetic Cosmopolitanism », *European Journal of Social Theory*, vol. 10, n°1, p. 123-138.

Renaud, Jean, Victor Piché et Lucie Gingras. 1997. « Immigration et intégration économique à Montréal : l'origine nationale serait-elle discriminatoire ? », in Rallu, Jean-Louis, Youssef Courbage et Victor Piché (eds), *Ancienne et nouvelles minorités*. Paris, Éditions John Libbey Eurotext, pp. 89-111.

Riley, Patrick. 2004. *Character and Conversion in Autobiography: Augustine, Montaigne, Descartes, Rousseau, and Sartre*. Charlottesville: University of Virginia Press, 224 p.

Rioux, Gilles. 2015. « Quelques enjeux de la concentration de l'immigration à Montréal », *Revue vie économique*, vol.7, n°1, p. 1-10.

Ripert, Blandine. 2014. « Improbable Globalization : Individualization and Christianization among the Tamangs », in Toffin, Gérard and Joanna Pfaff-Czarnecka (dirs.), *Facing Globalization in the Himalayas*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore; Washington DC : SAGE, p. 45-62.

--- 1997. « Christianisme et pouvoirs locaux dans une vallée tamang du Népal central », *Archives de sciences sociales des religions*, n°99, p. 69-86.

Rizal, Dhurba. 2004. « The unknown refugee crisis : expulsion of the ethnic Lhotsampa from Bhutan », *Asian Ethnicity*, vol. 5, n°2, p. 151-177.

Robbins, Joel. 2007. « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture : Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, n°1, p. 5-38.

--- 2004. « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 117-143.

Roberts, Nathaniel. 2016. *To be cared for : the power of conversion and foreignness of belonging in an Indian slum*. Oakland, California: University of California Press.

Robinson, Rowena and Sathianathan Clarke. 2003. « Introduction. The Many Meanings of Religious Conversion on the Indian Subcontinent », in Robinson, Rowena and Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversions in India. Modes, Motivations, and Meanings*. New Delhi : Oxford University Press, p. 1-21.

- Rocher, Marie-Claude. 2003. « Double traîtrise ou double appartenance ? Le patrimoine des protestants francophones au Québec », *Language and Culture/Langue et culture*, vol. 25, n°2, p. 215-233.
- Rochford, E. Burke. 1989. « Factionalism, Group Defection, and Schism in the Hare Krishna Movement », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 28, n°2, p. 162-179.
- Rosengren, Dan. 2006. « Transdimensional relations : on human-spirit interaction in the Amazon », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 12, p. 803-816.
- Roudometof, Victor, 2005. « Transnationalism, cosmopolitanism and glocalization », *Current sociology* vol. 53, n°1, p. 113-135.
- Rousseau, Guillaume. 2014. *Vers une politique de convergence culturelle et des valeurs québécoises*, Cahier de recherche, Institut de recherche sur le Québec, 30 p.
- Routhier, Gilles. 1996. « Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité », » in Caulier, Brigitte (dir.), *Religion, sécularisation et modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval. PDF <http://www.erudit.org/livre/CEFAN/1996-3/index.htm>
- Ruiz, Nidia. 2014. *Hybridité religieuse dans deux congrégations charismatiques à Montréal*. Mémoire de maîtrise. Montréal : Université de Montréal 232p.
- Sachs Norris, Rebecca. 2003. « Converting to What ? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs », in Buckser, Andrew and Stephen D. Glazier (eds.), *The Anthropology of religious Conversion*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., p. 171-181.

- Saillant, Francine. 2007. « ‘‘Vous êtes ici dans une mini-ONU’’ : les réfugiés publics au Québec. De l’humanitaire au communautaire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 31, n°2, p. 65-90.
- Saint-Mézard. 2013. « L’Inde en Asie du Sud », in Granger, Serge, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot (éd.), *L’Inde et ses avatars. Pluralité d’une puissance*. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, p. 383-397.
- Scheitle, Christopher P. and Kevin D. Dougherty. 2008. « The Sociology of Religious Organizations », *Sociology Compass*, vol. 2/3, p. 981-999.
- Schlesinger, Arthur, M. 1992. *The Disuniting of America : Reflections on a Multicultural Society*. New York : W. W. Norton, 160 p.
- Schnapper, Dominique. 2007. *Qu’est-ce que l’intégration ?* Paris : Éditions Gallimard, 240p.
- 1993. « Le sens de l’ethnico-religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 81, p. 149-163.
- Shah, Saubhagya. 1993. « The Gospel comes to the Hindu kingdom », *Himal*, vol. 7, n°5, p. 35-40.
- Sharma, Arvind. 2014. « Hinduism and Conversion », in Rambo, Lewis R. and Charles E. Farahadian (eds.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford; New York:P Oxford University Press, p.429-443.
- Shin, Eui Hang and Hyung Park. 1988. « An Analysis of Causes of Schisms in Ethnic Churches : The Case of Korean-American Churches », *Sociology of Religion*, vol. 49, n°3, p.234-248.
- Shira, Dezan (ed). 2012a. «Bhutan », in *China's Neighbors: Who is Influencing China and Who China is Influencing in the New Emerging Asia*. Berlin, Heidelberg : Springer Berlin Heidelberg.

--- 2012b. «Nepal », in *China's Neighbors : Who is Influencing China and Who China is Influencing in the New Emerging Asia*. Berlin, Heidelberg : Springer Berlin Heidelberg.

Shneiderman, Sara. 2015. *Rituals of Ethnicity : Thangmi Identities Between Nepal and India*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Shué, Romain. 2018. « Baisse des seuils d'immigration : François Legault a “surpris” ses élus », *Radio-Canada*, 20 septembre 2018. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1124879/baisse-seuils-immigration-francois-legault-surpris-elus>

Sidky, Homayun. 2009. « A Shaman's Cure: The Relationship Between Altered States of Consciousness and Shamanic Healing », *Anthropology of Consciousness*, vol. 20, n°2, p. 171-197.

--- 2008. « Jhakris and Other Intercessors : The Problems of Defining Shamanism », in Sidky, Homayun, *Haunted by the Archaic Shaman. Himlayan Jhakris and the Discourse on Shamanism*. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plumouth, UK : Lexington Books, p. 25-39.

Silhouette-Dercourt, Virginie. 2014. « Les quartiers africains de Paris comme lieux d'inclusion et d'exclusion par la consommation », *Hommes & migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, n°1308, p. 97-103.

Simard, Myriam. 2007. « L'intégration des immigrants hors de Montréal », *Nos diverses cités*, vol. 3, p. 119-134.

--- 1996. « La politique québécoise de régionalisation de l'immigration : enjeux et paradoxes », *Recherches sociographiques*, vol. 37, n°3, p. 439-469.

- Simmel, Georg. 1997 [1911]. "The Problem of Religion Today", in Georg, Horst Jürgen Helle and Nieder, Ludwig (eds), *Essays on Religion*. New Haven, CT :Yale University Press, p. 7-19.
- 1905. « A Contribution to the Sociology of Religion », *American Journal of Sociology*, vol. 11, n°3, p. 359-376.
- Solberg, Stian Bjørlykke. 2014. *Negotiating refugization in Beldangi National identity and search for normality in a refugee camp community*. Master's thesis, Department of Social Anthropology, Universitetet I Oslo.
- Spence, Jonathan D. 1990. *The Search for Modern China*. New York, London : W.W. Norton & Company, 876 p.
- St-Amour, Martine et Jaques Ledent. 2010. « Attraction et rétention des immigrants récents hors Montréal : une analyse longitudinale par cohorte d'arrivée au Québec (1992, 1996, 2000 et 2004) », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 39, n°1, p. 59-90.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge. 1985. *The Future of Religion : Secularization, Revival and Cult Formation*. Oakland : University of California Press, 571p.
- Stasiulis, Daiva. 2013. « Worrier Nation: Quebec's Value Codes for Immigrants », *Politikon: South African Journal of Political Studies*, vol. 40, n°1, p. 183-209.
- Statistique Canada. 2017. *Saint-Jérôme* [Centre de population], Québec et Québec [Province] (tableau). Profil du recensement, Recensement de 2016, produit n°(numéro) 98-316-X2016001 au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 29 novembre 2017. <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F> (site consulté le 20 décembre 2017).

--- 2012. *Saint-Jérôme, Québec (Code 2475017) et la Rivière-du-Nord, Québec (Code 2475)* (tableau). *Profil du recensement*, Recensement de 2011, produit n0 98-316-XWF au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 24 octobre 2012.

<http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>
(site consulté le 24 octobre 2012).

Steinbach, Marilyn. 2012. « Des pratiques aux savoirs: Comment intégrer les élèves issus de l'immigration au Québec? », Actes du colloque Transferts des savoirs; savoirs des pratiques. *Production et mobilisation des savoirs pour une communauté inclusive*. Congrès du Groupe de recherche sur l'inter/transculturalité et l'immigration (GRITI). 11-13 octobre, 2012 à Edmonton, AB.

--- 2010. « 'Quand je sors d'accueil' : Linguistic integration of immigrant adolescents in Quebec secondary schools », *Language, Culture and Curriculum*, vol. 23, n°2, p. 95-107.

Steinbach, Marilyn et Naomi Grenier. 2013. « 'Nous autres aussi on aimerait ça garder notre culture' : Les attitudes des élèves de la société d'accueil envers les élèves issus de l'immigration », *McGill Journal of Education*, vol. 48, n°1, p. 183-202.

Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, Los Angeles, Oxford : University of California Press, 424 p.

Taboada-Leonetti, Isabelle. 1994. « Intégration et exclusion dans une société duale. Le chômeur et l'immigré », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 31, n°71, p. 93-103.

--- 1989. « Cohabitation pluri-ethnique^[1] dans la ville : stratégies d'insertion locale et phénomènes identitaires », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 5, n°2, p. 51-70.

Tapp, Nicholas. 1989. « The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic

Minorities: The Case of the Hmong », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 20, n°1, p. 70-95.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts et London, England : The Bleknep Press of Harvard University Press, 874 p.

--- 1996. « A Catholic Modernity? », *Marianist Award Lectures*. University of Dayton.

Tedlock, Barbara. 2005. « The observation of participation and the emergence of public ethnography », in Denzin, Norman K. and Yvonnas S. Lincoln (eds.), *The Sage handbook of qualitative research, 3rd edition*. Thousand Oaks ; London ; New Delhi : Sage Publications, p. 467-481.

The Kathmandu Post. 2016. « I am encouraged by the openness of Nepal government to discuss the fate of remaining refugees ». 20 juin 2016. <http://kathmandupost.ekantipur.com/news/2016-06-20/i-am-encouraged-by-the-openness-of-nepal-government-to-discuss-the-fate-of-remaining-refugees.html> (consulté le 12-08-2016).

Toffin, Gérard. 2009. « The Janajati/Adivasi Movement in Nepal : Myths and Realities of Indigeneity », *Sociological Bulletin*, vol. 58, n°1, p25-42.

Tomlinson, John. 1999. « The Possibility of Cosmopolitanism », in Tomlinson, John, *Globalization and Culture*, Chicago: University of Chicago, p. 181-20.

Trigeaud, Sophie-Hélène. 2013. *Devenir mormon. La fabrication communautaire de l'individu*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Tuladhar-Douglas, Will. 2010. « Collusion and bickering: landscape, religion and ethnicity in the central Himalayas », *Contemporary South Asia*, vol. 18, n°3, p. 319-332.

- Turcotte, Yvan. 1997. « L'immigration et l'intégration des immigrants au Québec au cours des quinze dernières années », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 10, n°1, p. 53-57.
- Turgeon, Alexandre. 2013. « 'Toé, tais-toé !' et la Grande Noirceur duplessiste. Genèse d'une mythistoire », *Histoire sociale/Social history*, vol. 46, n°92, p. 367-396.
- UNHCR. 2015. *Resettlement of Bhutanese refugees surpasses 100,000 mark*. <https://www.unhcr.org/news/latest/2015/11/564dded46/resettlement-bhutanese-refugees-surpasses-100000-mark.html>. Consulté le 14-05-2019.
- 2006. *Report of UNHCR/WFP Joint Assessment Mission. Assistance to Bhutanese Refugees in Nepal (29 may - 09 June 2006)*.
- Valentine, Gill. 2008. « Living with difference : reflections on geographies of encounter », *Progress in Human Geography*, vol. 32, n°3, p. 323-337.
- Van der Veer, Peter (ed.) 1996. *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge.
- 1989. « The Concept of the Ideal Brahman as an Indological Construct », in Sontheimer, Günther-Dietz and Matthew K. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*. Delhi : Manohar, p. 67-81.
- Van Dijk, Rijk. 2004. « Beyond the rivers of Ethiopia : Pentecostal Pan-Africanism and Ghanaian identities in the transnational domain », in Wim Van Binsbergen and Rijk Van Dijk (eds), *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*. Leiden ; Boston : Brill, p. 163-187.
- Van Kouij, K. R. 1978. *Religion in Nepal*. Leiden : E. J. Brill, 33p.

- Van Ommeren, Mark, Joop T.V. M. De Jong, Bhogendra Sharma, Ivan Komproe, Suraj Thapa and Etzel Cardena. 2001. « Psychiatric Disorders Among Tortured Bhutanese Refugees in Nepal », *Arch Gen Psychiatry*, vol. 58, p. 475-482.
- Vatz-Laaroussi, Michèle. 2005. « L’immigration en dehors des métropoles : Vers une relecture des concepts interculturels », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 37, n°3, p. 97-113.
- Vatz Laaroussi, Michèle, Estelle Bernier et Lucille Guilbert (eds). 2013. *Les collectivités locales au coeur de l’intégration des immigrants en régions : questions identitaires et stratégies régionales*. Québec : Presses de l’Université Laval.
- Vatz Laaroussi, Michèle et Chedly Belkhodja. 2012. « Introduction : les défis d’une approche internationale sur un phénomène local, voire marginal » *dans* Belkhodja, Chedly et Michèle Vatz Laaroussi (dir.). *Immigration hors des grands centres. Enjeux, politiques et pratiques dans cinq états fédéraux*. Paris : L’Harmattan, pp. 9-22.
- Vatz Laaroussi, Michèle et Marilyn Steinbach. 2010. « Des pratiques interculturelles dans les écoles des régions du Québec : un modèle à inventer », *Recherches en éducation*, vol. 9, p. 43- 55.
- Vatz Laaroussi, Michèle, Lucille Guilbert et Gabriella Bezzi. 2010. « La rétention des immigrants dans les régions du Québec ou comment installer son “chez soi” ? », *Diversité canadienne*, vol. 8, n°1, p. 25-30.
- Vatz Laaroussi, Michèle, Myriam Simard et Nasser Baccouche (dirs). 1997. *Immigration et dynamiques locales*. Chicoutimi : Chaire d’enseignement et de recherche interethniques et interculturels, Université du Québec à Chicoutimi, 247 p.
- Vedhamanickam, PrabhuSingh. 2008. *Serving Under the Saffron Shadow: Hindu Nationalism, Violence and Christianity in Gujarat, India*. Thèse doctorat : Asbury Theological Seminary.

- Vertovec, Steven. 2012. « “Diversity” and the Social Imaginary », *European Journal of Sociology*, vol. 53, n° 03, p. 287-312.
- 2007. « Super-diversity and its implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n°6, p. 1024-1054.
- Vertovec, Steven and Robin Cohen. 2002. « Introduction : Conceiving Cosmopolitanism », in Vertovec, Steven and Robin Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice*. Oxford ; Toronto : Oxford University Press, p. 1- 24.
- Vigneswaran, Darshan. 2013. « Protection and conviviality: Community policing in Johannesburg », *European Journal of Cultural Studies*, vol. 0, n°0, p. 1-16.
- Ville de Montréal. 2017. *Portrait des immigrants résidant sur le territoire de l'agglomération de Montréal*. Montréal en statistiques, Service du développement économique : Montréal, 48 p.
- Viswanathan, Gauri. 1999. *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 332 p.
- Vogel, Erica. 2014. « Predestined Migrations : Undocumented Peruvians in South Korean Churches », *City & Society*, vol. 26, n°3, p. 331-351.
- Walcott, Susan M. 2011. « One of a kind : Bhutan and the modernity challenge », *National Identities*, vol. 13, n°3, p. 253-265.
- Walsh, James, P. 2011. « Quantifying citizens : neoliberal restructuring and immigrant selection in Canada and Australia », *Citizenship Studies*, vol. 15, n°6-7, p. 861-879.
- Wangmo, Tandin and Kinga Choden. 2010. « The Education System in Bhutan from 747 AD to the First Decade of the Twenty-First Century », in Zhao, Yong (ed.), *Handbook of Asian Education*. New York and London : Routledge, p. 442-451.

- Werbner, Pnina. 2006. « Vernacular Cosmopolitanism », *Theory Culture Society*, vol. 23, p. 496-498.
- Wessendorf, Susanne. 2014. « 'Being open, but sometimes closed'. Conviviality in a super-diverse London neighbourhood », *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, n°4, p. 392-405.
- Whelpton, John. 1997. « Political Identity in Nepal: State, Nation, and Community », in Gellner, David N., Joanna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and ethnicity in an Hindu kingdom : The Politics of culture in contemporary Nepal*. Amsterdam : Harwood Academic Publishers, p. 39-78.
- Wieviorka, Michel. 2008. « L'intégration : un concept en difficulté », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n°125, p. 221-240.
- Willaime, Jean-Paul. 2006. « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°4, p. 755-783.
- 1992. *La précarité protestante : sociologie du Protestantisme contemporain*. Genève : Labor et Fides.
- Wilson, Ara. 2018. « Visual Kinship », *History of Anthropology Newsletter*, vol. 42 : <http://histanthro.org/cliio/visual-kinship/>.
- Winland, Daphne. N. 1994. « Christianity and Community: Conversion and Adaptation among Hmong Refugee Women », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 19, n°1, p. 21-45.
- Winter, Elke. 2011. *Us, Them, and Others. Pluralism and National Identity in Diverse Societies*. Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 284 p.

Woods, Orlando. 2012. « The geographies of religious conversion », *Progress in Human Geography*, vol. 36, n°4, p. 440-456.

World Watch Monitor. 2018. “Nepali law criminalising ‘hurting of religious feelings’ comes into force”, <https://www.worldwatchmonitor.org/2018/08/nepali-law-criminalising-hurting-of-religious-feelings-comes-into-force/>

Yang, Fenggang. 1998. « Chinese conversion to evangelical Christianity : The importance of social and cultural contexts », *Sociology of Religion*, vol. 59, n°3, p. 237-257.

Zuckerman, Phil. 1999. *Strife in the Sanctuary. Religious Schism in a Jewish Community*. Walnut Creek, London, New Delhi : Altamira Press, 262 p.

Annexe I : Les 16 piliers

Votre champs environnemental

A Moi : Guillaume

B Ce qui me limite : pas en la finance / Responsables familiaux temps

C Ce qui est extérieur à moi : complicité / qu'on m'aiderait / soutien

D Ce que je tiens loin de moi : violence / monde moyen / support

E Ce qui m'habite : en famille, en recherche, mon avenir

F Où je me vois dans le futur : un emploi / changement / conditions

F1 Ce que je veux près de moi : paix / bien-être / sécurité

F2 Ce que je ne veux pas dans ma vie : rechercher les talon

"Si vous ne changez pas en vous-même, ne demandez pas que le monde change"

Responsables familiaux ont que l'habitude à être le bob. Réussir par l'aide de vos parents. Je veux être de recherche, qui veut influencer des choses de travail. Je veux être un bon être de travail.

MÉRIDIEN 74

LES 16 PILIERS

LECOFFRET

CENTRE D'ORIENTATION ET DE FORMATION
POUR FAVORISER LES RELATIONS
ETHNIQUES TRADITIONNELLES

ÊTRE

La quête ultime de l'humanité est la paix mondiale, le bonheur universel, la plénitude individuelle. De par sa nature, l'être humain répond à ses besoins pour atteindre ces aspirations afin de s'épanouir et apporter son apport au développement de sa communauté et de sa famille.

Mais cette volonté est freinée par différents facteurs tout au long de la vie de chacun.

Il nous appartient, en tant qu'individu responsable, de favoriser le développement des conditions gagnantes et de faire les choix qui s'imposent pour n'avoir finalement plus d'autre option que d'être heureux !

Pyramide de Maslow

linechaloux@gmail.com

LES 16 PILIERS

La vie est un ensemble de moments qui nous permettent d'apprendre, de comprendre et d'évoluer.

Chaque instant demande du courage, de la volonté et de la loyauté.

C'est comme ça qu'on se sent vivant

linechaloux@gmail.com

ÊTRE JUSQU'À LA CONVICTON

Relation avec soi

- L'Être
- L'Intégrité
- L'Intéressement
- La Volonté

Soi et l'autre

- La Complicité
- La Compassion
- La Coopération
- La Solidarité

La société et soi

- La Connaissance
- La Reconnaissance
- La Résilience
- La Récompense

La conscience du moi

- La Conscience
- La Cohérence
- La Constance
- La Conviction

- ⇒ Se présenter
- ⇒ Trouver ses besoins
- ⇒ Voir à ses intérêts
- ⇒ Se projeter dans l'action
- ⇒ Créer une nouvelle relation
- ⇒ Aider quelqu'un
- ⇒ Participer à un travail commun
- ⇒ Soutenir une cause
- ⇒ Présenter une nouvelle
- ⇒ Écrire une lettre
- ⇒ Renforcer son capital social
- ⇒ Se faire un cadeau
- ⇒ Décider d'un changement
- ⇒ Réaliser un changement
- ⇒ S'imposer une discipline
- ⇒ Représenter l'humanité

linechaloux@gmail.com

Annexe II : Les « valeurs communes »

DES VALEURS À PARTAGER

Tout d'accueil de nombreuses personnes immigrées venues du monde entier, le Québec est une société fondée sur des valeurs communes qui forgent son identité. Le français est l'expression et la langue officielle. Vivre au Québec, c'est vivre en français.

Liberté d'expression, respect des différences, libre choix des individus, droit à l'égalité pour toutes et tous, ces valeurs sont partagées par les Québécoises et les Québécois, fières d'appartenir à une société ouverte, accueillante, riche qui apporte la diversité.

Vous avez choisi le Québec et le Québec vous accueille. Soyons fiers de participer ensemble à la société québécoise.

Bienvenue au Québec!



Au Québec

PARLER FRANÇAIS, UNE NÉCESSITÉ

La société québécoise est régie par la Charte de la langue française qui fait du français la langue officielle du Québec.

Le français est la langue des institutions publiques et la langue normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des communications, du commerce et des affaires. Le Québec tient à préserver et à promouvoir sa langue officielle. Le français représente non seulement un instrument de communication essentiel, mais aussi un symbole commun d'appartenance à la société québécoise.

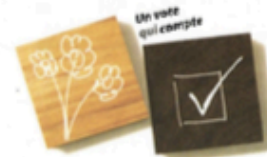


Pour s'intégrer dans son nouveau milieu de vie, la personne immigrée qui ne maîtrise pas la langue française doit faire des efforts pour l'apprendre. Pour faciliter en ce sens, le gouvernement du Québec offre des cours de français. Les enfants des personnes immigrées qui s'établissent à titre permanent au Québec fréquentent normalement l'école française. Les candidates et les candidats à l'exercice d'une profession régie par un ordre professionnel doivent démontrer une connaissance suffisante de la langue française pour obtenir un permis d'exercice régulier.

Le Québec

UNE SOCIÉTÉ LIBRE ET DÉMOCRATIQUE

Le système politique du Québec repose sur la liberté d'expression et le droit à l'égalité des personnes ainsi que sur la participation des citoyennes et des citoyens à des associations, à des partis politiques et à des instances administratives, comme des conseils d'administration.



Les citoyennes et les citoyens peuvent présenter leur candidature lors d'une élection et ont droit d'y voter. Ils élisent leurs représentants et représentants à tous les niveaux de gouvernement. Lorsque l'État entend légitimer des consultations sont organisées afin de permettre l'expression de différentes points de vue sur des questions d'intérêt public. L'expression de comportements haineux, qu'ils soient de nature politique, religieuse ou ethnique, n'est pas tolérée. La société québécoise favorise la résolution des conflits par la négociation.

Au Québec

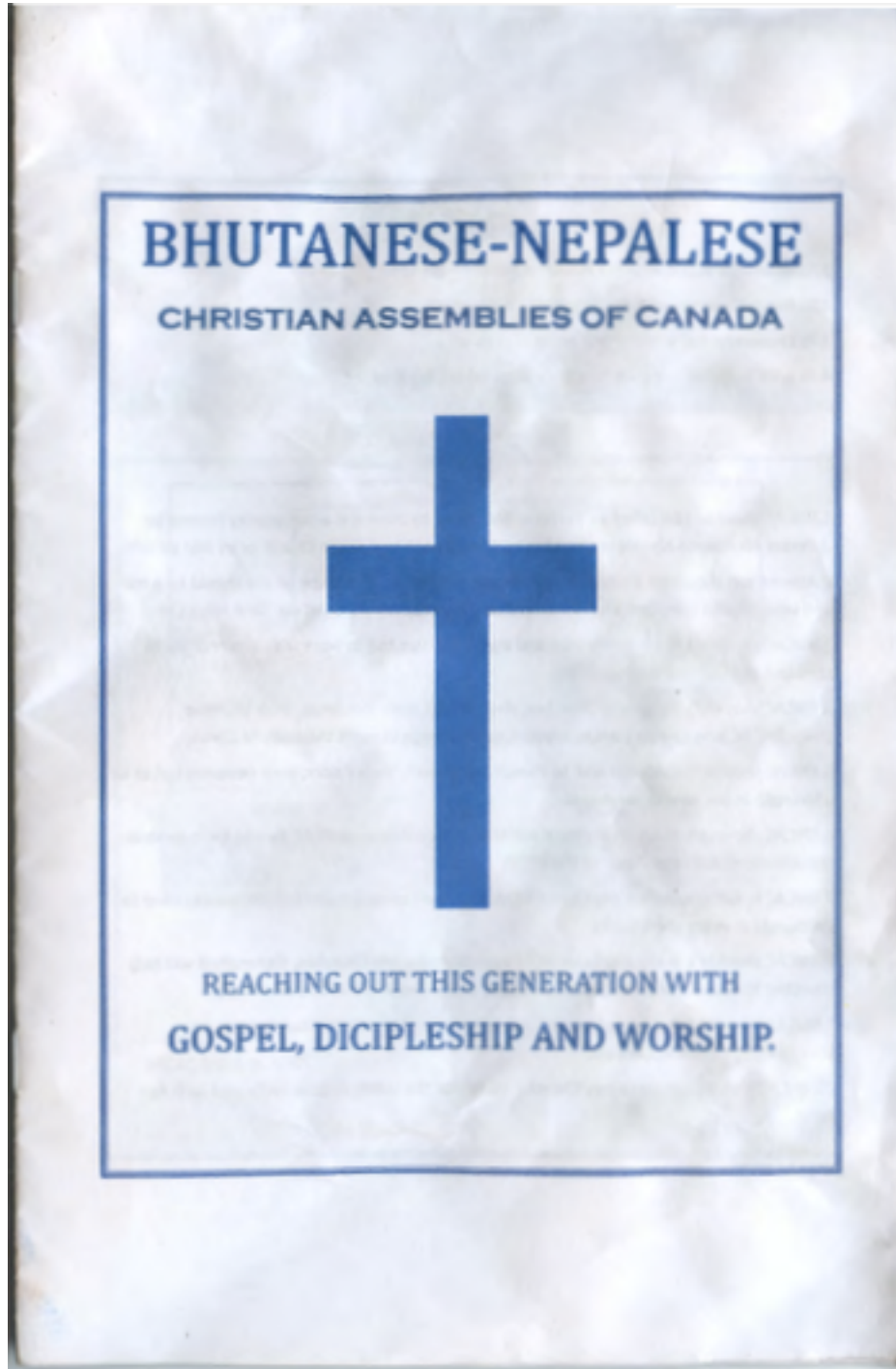
LES POUVOIRS POLITIQUES ET RELIGIEUX SONT SÉPARÉS

L'État québécois et ses institutions sont laïques. Leurs décisions et leurs actions sont indépendantes des pouvoirs religieux.

L'État québécois est déconfessionnaliste. Le système scolaire, l'enseignement religieux confessionnel ne fait pas partie du programme de l'école publique.

Annexe III :

Bhutanese-Nepalese Christian Assemblies of Canada



VISION

- 1.To Reach the World with the Power of Salvation.[Gospel]
- 2.To Reach Churches with Discipleship and Worship.
- 3.To Encourage and to uplift one another in Love.
- 4.To work together to equip, to edify and to exhort the Body of Christ.

IMPORTANT SHOULD BE

- 1.BNCAC shouldn't be called as Personal Ministries because it is a community formed by different Bhutanese-Nepalese Churches of Canada, not by a single Church or by one person.
- 2.Anyone can should be a director and Member of BNCAC BOARD,he or she should be a man and women who Love God and His Church and who carries Vision of our Lord Jesus Christ.
- 3.BNCAC shouldn't RULE any Pastors and their Churches,but to work with one another in Love to fulfill the Vision of our LORD.
- 4.BNCAC shouldn't Judge any Churches, their Pastor, their Teachings, their Worship styles.BNCAC is to care,to Love,to support,to encourage,to uplift the Body of Christ.
- 5.BNCAC shouldn't condemn and to Punish any Church, their Pastor, their believers but to be a Strength in the time of weakness.
- 6.BNCAC shouldn't focus on personal matters, personal issues.BNCAC should focus generally,publically to fulfil the Vision of the LORD.
- 7.BNCAC is not to interfere any Church's Decision,their private matters,it's to support and to encourage in every good works.
- 8.BNCAC shouldn't make any Rules and Regulations for any Churches, Generally it will help churches to Grow in Knowledge,wisdom,Love and in the Word and Spirit of God.
- 9.BNCAC is not to focus on Judgement, punishment and to criticism but to focus on Love,Unity,Forgiveness,Care etc.
- 10.BNCAC should support every Churchs Vision for the LORD, in Love,unity and with Respect.

