

Université de Montréal

Éthique, écologie et spiritualité :  
la jeunesse jaïne dans un contexte de diaspora

*Par*

Kassandre Thériault

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès science (M. Sc.) en  
Anthropologie

Août 2022

© Kassandre Thériault, 2022



Université de Montréal

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

---

Ce mémoire intitulé

**Éthique, écologie et spiritualité :  
la jeunesse jaïne dans un contexte de diaspora**

*Présenté par*

**Kassandre Thériault**

*A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes*

**Deirdre Meintel**

Président-rapporteur

**Karine Bates**

Directrice de recherche

**John Leavitt**

Membre du jury

## Résumé

Le but de ce mémoire est d'observer et de comprendre l'évolution des valeurs de la jeunesse jaïne en contexte de diaspora. Dans son idéal, l'aboutissement de toute vie jaïne est l'atteinte de la libération de l'esprit. Pour y parvenir, un jaïn doit vivre dans le respect de cinq piliers fondamentaux, dont le principal est le pilier de la non-violence. La non-violence, ou *ahimsa*, doit être comprise au sens propre comme au sens figuré. Celle-ci s'applique à la non-violence dans la pensée et dans l'action. Les autres piliers sont de ne pas voler, ne pas mentir, le non-attachement et la chasteté partielle. Lorsque ces piliers sont intégrés aux actions d'un individu, la vie jaïne est souvent vécue dans une mentalité de détachement de possessions matérielles, de justesse et de respect pour toutes formes de vie. Cela fait en sorte que la communauté jaïne est réputée pour son éthique, sa justesse et son écologie. Ainsi, dans un contexte où la jeunesse canadienne aborde et aspire à une purification de ses valeurs et à un renouveau écologique, il devient intéressant de voir comment la jeunesse jaïne canadienne navigue dans cette évolution laïque qui s'accorde avec des piliers religieux datant de millénaires. C'est par un processus d'entrevues avec des jeunes jaïns, nés au Canada comme en Inde, et ayant une interprétation plus orthodoxe ou plus moderne de leur religion, que ce mémoire va tenter de saisir l'évolution des valeurs et de la spiritualité de la jeunesse jaïne en contexte de diaspora.

**Mots-clés :** jaïnisme, spiritualité, écologie, diaspora, jeunesse, valeurs, adhérence religieuse, transnationalisme, non-violence, éthique.

## Abstract

The purpose of this research is to study and understand the evolution of Jain youths' values in a context of diaspora. In its ideal, the finitude of all Jain life is the attainment of liberation of the spirit. To achieve this, a Jain must live by respecting five fundamental pillars, the main one being the pillar of non-violence. Non-violence, or *ahimsa*, should be understood both literally and figuratively. This applies to non-violence in thought and in action. The other pillars are not stealing, not lying, non-attachment, and partial chastity. When these pillars are integrated into the actions of an individual, Jain life is often lived in a mentality of detachment from material possessions, righteousness and respect for all forms of life. This ensures that the Jain community has a reputation for its ethics, fairness and ecology.

Thus, in a context where Canadian youth approaches and aspires to a purification of its values and an ecological renewal, it becomes interesting to see how Canadian Jain youth navigates in this secular evolution, which accords with religious pillars dating from millennia. It is through a process of interviews with young Jains born in Canada, as in India, and having a more orthodox or more modern interpretation of their religion, that this thesis will attempt to grasp the evolution of values and spirituality of Jain diasporic youth in Canada.

**Keywords** : Jainism, spirituality, ecology, diaspora, youth, values, religious adherence, transnationalism, non-violence, ethics.

# Table des matières

Résumé.....	3
Abstract.....	4
Liste des tableaux.....	8
Liste des sigles et abréviations.....	9
Remerciements.....	10
Introduction.....	11
Chapitre 1 – Contexte de l'étude : essor de l'Inde, sa classe moyenne et la diaspora jaïne.....	17
1.1 Essor de l'Inde.....	17
1.1.1 Bref portrait de la consommation de la jeunesse indienne.....	19
1.1.2 Développement économique à l'échelle mondiale.....	21
1.2 Mouvements diasporiques.....	22
1.2.1 Héritage culturel en contexte de diaspora.....	22
1.2.2 Premiers mouvements migratoires vers le Canada.....	24
1.2.3 Diaspora jaïne.....	27
1.2.3.1 La diaspora jaïne occidentale.....	27
1.3 Jeunesse indienne et environnement.....	28
Chapitre 2 – Objet d'étude, problématique, méthodologie.....	31
2.1 Objectif de l'étude.....	31
2.2 Problématique.....	32
2.3 Méthodologie.....	36
2.3.1 Déstabilisation du terrain : s'adapter à un terrain virtuel.....	37
2.3.2 Recrutement.....	40
2.3.3 Collecte de données.....	42
2.3.4 Méthode d'analyse.....	43
Chapitre 3 – Revue de littérature.....	47
3.1 Anthropologie de la religion.....	47
3.1.1 Animisme.....	52

3.2 Transnationalisme, culture et identité : diversité religieuse au Canada .....	54
3.2.1 Transnationalisme et diversité.....	54
3.2.2 Question d'identité en diaspora .....	57
3.2.2.1 La culture versus l'identité .....	61
3.3 Redevance et conservation : la non-violence dans le discours et la pratique .....	63
3.3.1 Non-violence dans le discours.....	64
3.3.1.1 Le poids de l'intention.....	67
3.3.2 Non-violence dans la pratique .....	70
Chapitre 4 – Contexte historique .....	73
4.1 Philosophie jaïne .....	79
4.1.1 Karma .....	79
4.1.2 <i>Moksha</i> .....	80
4.1.3 <i>Dharma</i> .....	81
4.1.4 Cinq piliers.....	81
4.2 Portrait de la communauté jaïne .....	83
4.2.1 <i>Digambaras</i> et <i>Sventāambaras</i> .....	83
4.2.2 Ascétisme jaïn.....	86
4.2.3 Renonciation .....	87
4.2.4 Initiation et implications .....	89
4.2.5 Jaïns laïcs .....	90
Chapitre 5 – Un portrait de la spiritualité jaïne en contexte de diaspora .....	94
5.1 Présentation des participants et recrutement.....	94
5.2 Éducation jaïne .....	97
5.3 Variations dans l'adhésion .....	101
5.4 Perspective contemporaine de la vie ascétique .....	106
Chapitre 6 – Religion comme mode de vie : éthique et écologie.....	109
6.1 Adaptation religieuse en contexte de diaspora .....	111
6.1.1 Non-violence .....	111
6.1.2 Alimentation.....	113
6.1.3 Vie professionnelle.....	115

6.2 Écologie jaïne.....	118
Conclusion .....	123
Implications futures.....	124
Références bibliographiques.....	127
Annexe 1 – Les participants .....	137
Annexe 2 – Canevas d’entrevue (anglais) .....	141
Annexe 3 - Glossaire.....	143

## Liste des tableaux

Tableau 1. – Les vœux du jaïn laïc .....	91
Tableau 2. – Données sociodémographiques des participants et participantes.....	94

## Liste des sigles et abréviations

AEC	Avant l'ère commune
CSDS	Center for the Study of Developing Societies
IFEES	Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences
YJT	Young Jains of Toronto
TA	Towards Ahimsa

## Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier ma directrice, Karine Bates, pour son appui ces trois dernières années. Sa patience, son écoute et ses précieux conseils m'ont permis de persévérer, même quand le tout me semblait impossible.

Je tiens à remercier ma mère pour sa relecture assidue et son encouragement tout au long de mon parcours. Par son courage et son intérêt pour le monde et les gens qui l'habitent, j'ai pu aiguïser dès un jeune âge l'ouverture d'esprit et la curiosité qui m'ont orientée vers l'anthropologie.

Je remercie aussi mon précieux copain, Eliot, et mes amies Maude, Alicia et Catherine qui m'ont soutenu non seulement émotionnellement, mais ont été des piliers tout au long de mon parcours. Un merci particulier à ma chère Thanh Vi pour sa relecture et son assistance technique sans quoi de nombreux processus auraient été interminables.

Finalement, je tiens à remercier le CRSH pour le soutien financier accordé à mon projet de maîtrise.

## Introduction

La philosophie jaïne reconnaît un lien intime entre la spiritualité et la conscience du monde naturel (Fohr 2015 ; Dundas 2002 ; Shanta 1985). La doctrine jaïne rappelle aux êtres humains qu'ils font partie de la nature et que leur intelligence et leur ingéniosité ne les en séparent pas. Croire en une telle séparation est une illusion qui peut entraîner des conséquences comme l'accumulation matérielle excessive et la perte de responsabilité sociale. La sensibilisation à l'environnement fait partie d'une conception jaïne de la responsabilité sociale qui exige l'évitement des actions qui augmentent les inégalités, polluent l'environnement ou menacent d'autres espèces et leurs habitats. Les implications de cette philosophie sont assez radicales pour les jaïns séculiers, car cela entraîne une réflexion de chaque action — et de l'intention qui y est rattachée. Ainsi, reconnue comme une communauté marchande prospère, l'éthique morale jaïne pose un défi intéressant par l'opposition même de leur succès en affaires à leur volonté d'être justes et généreux (Shah et Rankin 2017, 3).

Le jaïnisme est une religion connue pour son éthique morale centrée sur la non-violence. Les jaïns séculiers se doivent de protéger tous les éléments de leur milieu de vie et d'éviter l'accumulation ainsi que l'attachement à des possessions matérielles. Par souci de protection pour toute forme de vie, un jaïn ne mange aucun produit animal ou légume racine. Ces derniers sont à éviter puisque leur extraction peut être nuisible aux petites créatures dans la terre, et le fait d'arracher la racine implique la mort de la pousse (Shah 2004, 152). Ne travailler dans aucune industrie « violente », telles celles du bois, de la soie et du bétail est aussi généralement proscrit (Dundas 2002, 189). La vie monastique, en hausse au sein de la jeunesse et de la classe plus aisée, implique un rejet total de la vie antérieure et des technologies afin d'affirmer davantage son idéal de non-violence et de détachement (Dundas 2002, 177 ; BBC 2019).

En tant que système de croyances non théiste, le jaïnisme s'intéresse principalement à la manière dont les individus trouvent leur chemin vers l'illumination personnelle. C'est une foi transcendante, en ce sens que sa vision de l'individu illuminé est finalement celle d'un être libéré

détaché du monde (Rankin 2018, 2). Ainsi, ce sont les ascètes qui représentent les guides spirituels et transmettent les valeurs et enseignements jaïns à la communauté.

C'est par l'adoption des cinq *Mahāvratas*, les « Grands Vœux », et leur intégration dans chaque facette de son existence que l'on perçoit un mode de vie défini par le religieux jaïn (Dundas 2002, 158). Pour atteindre un état de purification interne, il faut respecter les cinq *Mahāvratas* : le vœu de non-violence (*ahimsa*) ; le vœu de sincérité (*satya*) ; le vœu d'honnêteté, de refus du vol (*asteya*) ; le vœu de non-attachement aux choses du monde, ou non-possessivité (*aparigraha*) ; le vœu de conduite du Brahman, la probité sexuelle, la chasteté (*brahmacharya*). (Shah 2004, 33). Ces vœux découlent tous du vœu ultime d'*ahimsa* (non-violence). Ce n'est pas simplement le premier de cinq vœux, mais le vœu ultime. Bien que le concept de non-violence, de solidarité avec son prochain et du respect d'autrui ne soit pas propre au jaïnisme, *ahimsa* va au-delà de proscrire la violence envers autrui, c'est aussi de ne pas se faire violence. La racine « *himsa* » se réfère à se blesser soi-même, d'agir de façon telle que l'on affecte ses chances d'atteindre la libération (Flugel 2006, 438).

Ce mémoire devait initialement étudier le phénomène de conversion à la vie monastique de la jeunesse jaïne et faire un parallèle avec la jeunesse canadienne. En tant que système de croyances non théiste, le jaïnisme s'intéresse principalement à la manière dont les individus trouvent leur chemin vers l'illumination personnelle. La vie monastique implique un rejet total de la vie antérieure, d'où l'utilisation du terme « conversion ». Des questions telles que la motivation à adopter un mode de vie ascétique, afin de comprendre les mentalités et les réalités de la jeunesse jaïne indienne, avaient pour but d'explorer comment cette communauté, respectée pour ses principes directeurs de non-violence et de non-attachement tout en appartenant à un cercle socioéconomique distinct, naviguait et trouvait son adhérence religieuse dans l'Inde contemporaine.

Faisant face à une hausse de l'utilisation de technologies de communications, à une multiplicité de valeurs exacerbées par la mondialisation, à une croissance socioéconomique et à des pratiques de surconsommation (Rault 2017), la jeunesse jaïne semblait tout de même s'en tenir à des principes fermes (BBC 2019).

En 2019, l'implication de la jeunesse canadienne dans les débats politiques et environnementaux a grimpé de façon exponentielle (EnJeu 2020, 22). En vivant une conversion à leur manière (végétarisme et élimination d'habitudes néfastes à l'environnement), certains jeunes expérimentent une prise de conscience qui les mène à l'adoption d'une simplicité volontaire (Charlebois et Somoyogi 2018). Considérant que la conversion à la vie monastique était en hausse au sein de la jeunesse et de la classe plus aisée (BBC 2019), ce mémoire devait initialement étudier ce qui motivait cette conversion de la jeunesse en Inde. Le but était par la suite d'effectuer un parallèle avec l'évolution de la jeunesse jaïne au Canada, jeunesse qui, loin de son ordre ascétique, vit une conversion à sa manière en gardant les principes jaïns principaux, mais en les adaptant à un contexte contemporain de diaspora.

La communauté jaïne compte présentement 4 millions d'adhérents en Inde, son territoire d'origine, et 300 000 en diaspora (Rankin 2018, 6). Selon le recensement indien de 2011, les jaïns sont un groupe plus instruit et plus riche que les Indiens non jaïns, et peu s'identifient comme appartenant à de basses castes. Environ un tiers (34 %) des adultes jaïns ont au moins un diplôme universitaire, contre 9 % de la population générale (Starr pour Pew 2021). Il y a plus de 12 000<sup>1</sup> jaïns au Canada (World Atlas 2022).

L'émergence de la classe moyenne indienne est fort probablement l'un des événements les plus marquants, d'un point de vue social, de la croissance économique des dernières décennies. Estimée entre 50 et 350 millions d'individus, la classe moyenne indienne représente un groupe difficile à quantifier (Rault 2017, 2). Selon une perspective occidentale, la classe moyenne représente des individus dont le revenu est médian. Dans le contexte indien, le revenu médian étant proche du seuil minimal de pauvreté, la classe moyenne est plutôt définie, non seulement par le revenu, mais aussi par l'accessibilité aux loisirs et aux possessions de biens (Rault 2017, 3)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Il est difficile de déterminer exactement combien de jaïns résident au Canada. La page Web de Young Jains of Toronto estime à plus de 6500 le nombre de jaïns dans la région métropolitaine, et un livre publié en 2016 estime à plus de 10 000 le nombre de jaïns au Canada. La religion étant un sujet privé, et la communauté jaïne étant assez réservée, ces données sont rarement intégrées dans les recensements (Vekemens 2019).

<sup>2</sup> Il est important de noter que le sujet de cette recherche a été élaboré et choisi dans une période pré-pandémique. Ainsi, la littérature choisie et les résultats du terrain ne reflètent pas les changements économiques et sociaux qui ont affecté l'Inde depuis mars 2020.

Définie par de nouveaux modes de consommation qui viennent directement changer les styles de vie — centres commerciaux, mode, sport, magazines, etc. — la classe moyenne indienne représente un groupe social né au croisement d'une période de hausse démographique, et de réformes sociales et financières (Jaffrelot 2013 ; Rault 2017).

Le Center for the Study of Developing Societies (CSDS) à Delhi considère comme appartenant à la classe moyenne des individus qui possèdent certaines de ces caractéristiques : un véhicule à moteur, un poste de télévision, une terre non agricole ou d'avoir fréquenté un établissement d'enseignement pour un minimum de dix ans (Granger et al. 2013, 21). Ceci dit, l'émergence de cette classe moyenne consommatrice demeure déchirée entre deux systèmes de valeurs : une qui aspire à la modernité, la seconde qui revendique sa fierté nationaliste (Jaffrelot 2013).

L'origine de mon questionnement provient de telles dichotomies. En étudiant les valeurs jaïnes, il m'était impossible de ne pas considérer l'évolution qu'allait prendre le groupe dans un tel contexte de modernisation et de hausse de la consommation, tous deux ayant de graves conséquences sur l'environnement. Le jaïnisme est toutefois une cosmologie qui s'accorde avec de nombreux principes éthiques environnementaux et ne représente pas une plateforme environnementale. Ainsi, avec la modernité qui amène une nouvelle série de problématiques climatiques, la relation entre la société et l'environnement me paraissait un sujet d'autant plus pertinent dans l'étude du jaïnisme contemporain.

Lorsqu'il m'est devenu impossible de me déplacer sur mon terrain d'étude en Inde à cause de la pandémie, mon étude empirique des motifs de conversion à la vie monastique de la jeunesse jaïne s'est reformulée de la façon suivante : de quelles manières la jeunesse jaïne canadienne expérimente-t-elle cette multiplicité culturelle dans le contexte social et religieux contemporain? Plus exactement, comment perçoivent-ils le jaïnisme? Comment naviguent-ils entre les valeurs jaïnes transmises par leur famille et un contexte nord-américain de sécularisme, privé de la proximité avec leurs guides spirituels?

Pays de plus d'un milliard d'habitants, avec une population qui a triplé depuis l'indépendance de l'état en 1947, l'Inde se démarque par son sécularisme qui, bien qu'aujourd'hui chamboulé, demeure innovateur par sa représentation de la diversité spirituelle du pays (Jaffrelot 2013).

Depuis le début des années 1990, l'Inde vit un essor de néo-libéralisme démontré par une économie de plus en plus globalisée et une expansion rapide de ses métropoles (Scrase, Rutten et al. 2015, 1). Toutefois, le pivot vers ce développement économique doit être vu comme un changement à long terme, marqué par une série de réformes économiques et sociales, et la disparition progressive d'institutions et d'héritages coloniaux (Nayyar 2006).

Avec son développement économique, l'Inde a naturellement suivi une hausse de consommation d'énergie et d'activités économiques qui ont abouti à une forte urbanisation du territoire (Ghosh et Kanjilal 2014, 330). Étant un pays à haute densité de population, cette forte croissance économique n'est malheureusement pas sans obstacle. L'Inde est présentement en train de jongler entre des crises sociales, des changements climatiques, une forte pollution et des désastres naturels (Kamdar 2018, 439).

La vie jaïne étant profondément ancrée dans un idéal de non-violence, de modération et de charité, il devient intéressant de voir comment la jeunesse jaïne navigue dans ce contexte national et mondial de hausse de consumérisme et de crise environnementale (Jaffrelot 2018, 23). Afin de contextualiser ce mémoire, il est important de comprendre l'essor économique de l'Inde, l'émergence de sa classe moyenne et comment la population jaïne s'y rattache.

Finalement, pour relier l'étude à un contexte canadien de minorité religieuse, les sections suivantes discuteront aussi de la diaspora indienne et jaïne, ainsi que de la hausse continue de la migration de la jeune classe moyenne indienne vers des pays tels que le Canada (Raghavan 2012, 68). La pertinence de préciser la classe moyenne appartient au fait que la majorité des jaïns en font partie, et c'est précisément cette classe-là qui immigre le plus (Pew 2021). La section suivante expose le cadre théorique de l'étude qui abordera des thèmes tels que la nature, le transnationalisme et le concept de diaspora pour discuter de la diaspora jaïne dans un cadre de prise de conscience environnementale.



# Chapitre 1 – Contexte de l'étude : essor de l'Inde, sa classe moyenne et la diaspora jaïne

## 1.1 Essor de l'Inde

L'expansion de l'économie dans les années qui ont suivi l'indépendance a permis à de nombreuses personnes issues des classes et des castes les plus pauvres de bénéficier de possibilités accrues. Leur nombre était cependant marginal par rapport à l'ensemble de la population du pays. C'est par ailleurs ce qui a permis à de petits groupes d'hommes d'affaires, à des fermiers et aux politiciens d'accumuler des richesses, aux dépens de la majorité, pour ainsi laisser émerger une puissante classe moyenne (Kothari 1997).

Essayiste et ancien parlementaire, Pavan K. Varma, l'auteur de *The Great Indian Middle Class*, démontre par son étude l'évolution de la stratification de la société indienne postcoloniale, la complexité sociale qui est venue avec l'émergence de la classe moyenne indienne (Assayag 2001). Varma soutient l'idée que la classe moyenne indienne est celle qui a le plus profité de la croissance économique du pays, aux dépens des 350 millions d'habitants vivant sous le seuil de la pauvreté.

[...] que sa fièvre obsidionale de consommer aux dépens d'une vaste population survivant dans la plus grande précarité à ses côtés, menacent désormais la stabilité du pouvoir politique et, du même coup, le propre avenir économique de cette classe moyenne aveuglée par une modernité à la fois créative, chaotique, et fréquemment brutale. (Assayag 2001, 2)

Certains auteurs estiment qu'en dehors de la minorité aisée (environ 10 %) des industriels indiens, des hommes d'affaires et des paysans riches, la classe moyenne constitue aujourd'hui environ 25 % de la population indienne (Ghosh 2011, 155). Cette classe moyenne indienne en pleine croissance se reflète par un nouveau mode de vie ancré dans la consommation, la croissance des centres commerciaux, des banlieues, un boom de l'utilisation de l'automobile et de nombreux complexes résidentiels dans les villes indiennes (Jaffrelot 2018, 23). Tous ces éléments ont un impact cumulatif sur le modèle d'urbanisation et l'expansion du marché du

travail informel dans les villes et les villages. C'est cette classe moyenne qui sera inévitablement plus observée dans ce mémoire, classe prédominante en ce qui a trait à la diaspora indienne et dont les jains font majoritairement partie (Shah 2007, 116).

La classe moyenne indienne demeure une catégorie difficile à définir. L'idée de la classe moyenne en tant que catégorie subjective d'auto-identification s'est également développée. Une proportion beaucoup plus grande de personnes vivant en Inde urbaine et un nombre croissant de personnes vivant dans des établissements ruraux sont aujourd'hui susceptibles de s'identifier comme appartenant à la classe moyenne. Dans le contexte urbain, ces personnes peuvent incarner tant un employé de bas niveau qu'un riche professionnel gérant une entreprise privée. En 2018, environ 90 % de la population travaillait dans le secteur informel. Ainsi, un emploi stable avec un revenu régulier, aussi bas soit-il, représente un confort d'exception (Jaffrelot 2018, 21). Cette diversité et cette différenciation croissantes au sein de la classe moyenne rendent la catégorie très générale et difficile à identifier (Jodhka et Prakash 2016).

Bien que représentant seulement un quart ou un cinquième de la population, la consommation de la classe moyenne en Inde est de plus en plus, mais pas entièrement, mondialisée, à l'exception du style local et des traditions. Dans un de ses chapitres, dans le recueil *L'Inde et ses avatars*, Christophe Jaffrelot donne l'exemple de la fulgurante montée en popularité de Nike et des centres commerciaux, avec leurs magasins et chaînes de restauration américaines, mais de la persistance des traditions dans le style vestimentaire, la musique et les habitudes alimentaires. Il mentionne notamment les femmes, qui adhèrent bien moins à la mode occidentale en portant encore des saris pour leurs sorties, ou McDonald, qui a dû créer un menu végétarien. Sinon, l'exemple de Bollywood, qui tire sur les caractéristiques de l'acteur hollywoodien, mais conserve les éléments typiquement indiens du romantisme, de la musique et de la danse (Jaffrelot 2018, 23).

En effet, la mondialisation de la consommation n'est pas nécessairement le reflet d'identités cosmopolites. Au lieu de cela, l'identité culturelle est parfois construite autour d'une tension entre la mondialisation et les appartenances locales, y compris celles de caste et de religion (Lakha 1999, 253).

Deux scénarios sont identifiés comme les discours dominants sur les conséquences culturelles de la mondialisation. Le premier est centré sur la peur de l'homogénéisation culturelle, et le second sur la fragmentation culturelle et les conflits interculturels (Johnson 2005, 50). Dans une certaine mesure, les deux scénarios sont évidents dans la nouvelle Inde. Premièrement, la jeunesse de Mumbai et Delhi, en particulier la classe moyenne en plein essor, adopte des habitudes « américaines » en consommant de la nourriture rapide ou en suivant les dernières tendances musicales et de mode occidentale (Johnson 2005, 50). C'est d'ailleurs ce processus d'occidentalisation, qui est identifié par plusieurs auteurs, qui engendre mondialement — et non seulement dans le contexte indien — la montée du nationalisme religieux, et des conflits ethniques et religieux, pour contrer cette menace aux traditions et aux valeurs de la culture indienne ancienne (Johnson 2005, 50 ; Jaffrelot 2018).

La mondialisation contemporaine indienne représente pour beaucoup une rupture majeure dans la montée de son capitalisme, car ce développement représente désormais une économie tertiaire (Ghosh 2011). La consommation, plutôt que la production, est devenue la force majeure du changement social moderne. Dans le contexte indien, l'entrée massive des médias et des autres technologies de la communication a engendré de nombreux changements dans les modes d'expression culturels, relationnels et dans l'usage de la langue et de la communication. Le passage à une « culture d'achat » avec de plus en plus de pressions sur la consommation de matières premières est clairement évident dans les zones urbaines et semi-urbaines (Ghosh 2011, 154).

### **1.1.1 Bref portrait de la consommation de la jeunesse indienne**

Dans le contexte de l'Inde, une compréhension de la relation dynamique entre les jeunes, la consommation et la mondialisation nécessite une interrogation sur les conditions dans lesquelles les jeunes s'engagent dans de nouveaux espaces de consommation. Ces conditions sont profondément façonnées par des catégories colonialistes et nationalistes telles que « tradition/modernité » et « public/privé » qui structurent la manière dont les jeunes hommes et femmes perçoivent et établissent de nouvelles identités (Larose 2005, 915).

À l'instar des jeunes du monde entier, les jeunes en Inde sont confrontés à des défis de vie et d'identité, notamment l'identification d'une carrière, le mariage et l'indépendance financière. Gosh illustre son point avec la tendance de la jeunesse indienne d'aujourd'hui à préserver des vieux agendas, des cassettes audio et des CD, des albums photo, des cartes d'anniversaire, etc. Sa théorie est que la rapidité avec laquelle la technologie change leur vie contribue à un sentiment d'incertitude envers l'avenir (Gosh 2011, 164). Il observe un désir de confort, de tradition et de stabilité chez les jeunes. Son argument est basé sur le fait qu'il y a quelques décennies, aspirer aux façons d'être du passé appartenait à la population vieillissante. Aujourd'hui, avec des enfances plus courtes et des modes de vie plus rapides, même les jeunes ressentent, selon lui, le besoin de faire marche arrière (Gosh 2005).

En 2019, les 15 à 29 ans représentaient 33 % de la population indienne. Constituant une proportion aussi grande de la population, il devient intéressant de les observer, non seulement parce que leurs modes de consommation ont une influence formative sur la création d'identité, mais aussi parce qu'ils exercent une influence significative sur les décisions d'achat des parents par leur connaissance des modes et accès aux médias (Paulose et Veliyath 2020).

Selon un rapport de l'Internet and Mobile Association of India (IAMAI), 66 % des 180 millions d'internautes en Inde urbaine accèdent régulièrement aux plateformes de médias sociaux. Les étudiants universitaires forment, quant à eux, le plus grand groupe démographique d'utilisateurs actifs des médias sociaux en Inde avec une utilisation de 33 % (Bharucha 2018, 73). La même étude, réalisée en 2017, a établi que la recherche d'information était la principale raison de l'utilisation des médias sociaux. Les consommateurs ont besoin d'informations pour prendre des décisions d'achat rapides et fiables, et les médias sociaux ont rendu cette information facilement accessible (Bharucha 2018).

Étudier les habitudes de consommation de médias aide d'ailleurs grandement à comprendre le mode de vie de la classe moyenne et les styles de vie qui correspondent à certaines classes (Dwyer 2018, 287). Les émissions de télévision typiquement indiennes sont de moins en moins populaires auprès de la classe moyenne ou plus éduquée. Étant surtout des séries à l'eau de rose, des télé-réalités et des concours télévisés, ces émissions de télévision sont maintenant davantage

suivies par les classes moins éduquées, renfonçant ainsi la division culturelle entre la classe moyenne, plus occidentalisée, et les valeurs indiennes dites traditionnelles (Dwyer 2018).

### **1.1.2 Développement économique à l'échelle mondiale**

Autour des années 2010, il y a eu un renouveau dans le discours de migration avec le désir de faire de l'Inde un pays source de travailleurs qualifiés « exportables », compte tenu de quatre facteurs : la grande taille de la population plus jeune, leurs opportunités d'emploi de domestique<sup>3</sup>, la pénurie de travailleurs qualifiés dans les pays occidentaux et la pratique mondiale croissante de l'expatriation (Okada 2012, 173).

Dans son chapitre *The State, Globalisation and Indian Middle-Class Identity*, Salim Lakha (1999) soutient que la demande d'étudiants indiens pour des cours de troisième cycle en commerce et en technologie de l'information est en hausse (Lakha 1999, 259 ; Chazot 2018). En recherchant des études à l'étranger, en particulier dans les pays occidentaux, les étudiants indiens cultivent également une identité professionnelle internationale qui leur donne accès à des opportunités commerciales et professionnelles à l'échelle mondiale.

Aussi, l'émigration des professionnels indiens par le biais de contrats de travail temporaires a contribué à une importante circulation des personnes entre l'Inde et d'autres parties du monde. Par exemple, le mouvement des informaticiens indiens entre l'Inde et des pays comme l'Australie, le Royaume-Uni, les États-Unis et le Canada, est une tendance importante de ces dernières années et met l'accent sur l'intégration dans le secteur mondial des technologies de l'information. Cette intégration a été facilitée par la révolution mondiale des communications et des transports qui a intensifié les flux mondiaux de capitaux, de marchandises, d'informations et des personnes (Lakha 1999, 253).

---

<sup>3</sup> Il est intéressant de noter qu'il y a deux tendances majeures quand il est question d'émigration économique indienne. Les jeunes indiens diplômés qui quittent vers l'Europe et l'Amérique du Nord pour y exercer des professions libérales et s'intégrer aux classes plus aisées des pays d'immigration ; et les travailleurs temporaires, souvent moins qualifiés, qui émigrent dans les pays du Golfe en quête d'une vie meilleure (Therwatch 2018).

L'observation de Lakha (1999, 261) sur la classe moyenne indienne se poursuit avec une comparaison de l'ancienne bourgeoisie indienne qui a grandi avec un sentiment de nationalisme et un enclin à valoriser les icônes de la culture indienne. À l'opposé, il situe la classe moyenne, ou les nouveaux riches, comme connaissant moins la littérature traditionnelle et les langues vernaculaires. En raison de son consumérisme, la classe moyenne est largement caractérisée comme étant excessivement matérialiste et soucieuse de l'argent (Lakha 1999 ; Jaffrelot 2018).

Aujourd'hui, les jeunes des pays en développement à la recherche d'un emploi sont confrontés à de grandes difficultés. Premièrement, à l'ère de la mondialisation, la concurrence s'est intensifiée entre les entreprises et les industries, les obligeant à améliorer l'efficacité et la qualité de leurs produits et services. Cela les oblige à embaucher moins de travailleurs, mais plus qualifiés. Ainsi, les conditions d'entrée pour les jeunes qui cherchent du travail sont devenues plus élevées et plus difficiles. Deuxièmement, devant l'économie mondiale, les crises récentes affectant les marchés ont conduit les entreprises et les industries à s'engager dans des restructurations massives, et ont abouti en moins de nouvelles offres d'emploi et en augmentation du chômage, en particulier parmi la jeunesse<sup>4</sup> (Okada 2012, 3 ; Dasgupta et Kar 2018).

## **1.2 Mouvements diasporiques**

### **1.2.1 Héritage culturel en contexte de diaspora**

Dans la diaspora, les Indiens ont conservé de nombreux aspects de leur patrimoine culturel, notamment l'art, la littérature et la danse. Cependant, ces derniers temps, en raison de la mondialisation, nombre de ces traditions sont soit en train de changer de forme, soit en train de disparaître. La préservation de leur héritage culturel dans la diaspora est un moyen clair pour les Indiens d'être fiers de leur identité dans un nouvel environnement parfois dur et marginalisant (Sahoo et Sangha 2010, 8).

---

<sup>4</sup> Entre 1990 et 2019, le chômage est resté stable, autour de 10 % chez les jeunes travailleurs (15 à 24 ans). Plus de 90 % de la main-d'œuvre continue d'être dans le secteur informel, sans sécurité d'emploi ni législation protectrice du travail (Dasgupta et Kar 2018).

Les Indiens de la diaspora de la classe moyenne à travers leurs modes de vie et la circulation des cadeaux ont agi comme une fenêtre sur le consumérisme occidental (Lakha 1999, 258 ; Jaffrelot 2018, 23). Lors de sa recherche, Lakha a trouvé que les familles qui ont des liens avec des familles diasporiques ont toujours des biens différents qui les distinguent des autres. Ces biens sont toujours leurs marqueurs de statut. Par exemple, sa recherche mentionne un sociologue indien du Gujarat qui affirme que les immigrants indiens en Grande-Bretagne et aux États-Unis sont « le groupe de référence de la classe moyenne au Gujarat ». On pourrait élargir cette affirmation pour soutenir que les Indiens de la diaspora dans les pays occidentaux sont généralement considérés comme un point de référence par de nombreuses personnes de la classe moyenne dans toute l'Inde. Ainsi, pour faire le pont avec le sujet de ce mémoire, l'identification de cette classe et de ses enjeux est essentielle afin de réellement saisir la réalité des jeunes jaïns au Canada.

Un article de Aya Okada (2012), *Skills Development For Youth In India: Challenges and Opportunities*, passe en revue l'état actuel de l'éducation, du développement des compétences et de l'emploi des jeunes Indiens, ainsi que les défis auxquels ils sont confrontés. Tirant parti de l'expérience du Karnataka, l'un des États les plus développés industriellement, le document discute des initiatives récentes visant à faciliter la transition des jeunes vers le monde du travail. En Inde, les jeunes qui entreront bientôt sur le marché du travail constituent le plus grand segment de la structure démographique (Okada 2012). La majorité des jeunes ont un accès limité à l'éducation et à la formation, et la plupart trouvent du travail dans le secteur informel. Au cours des dernières années, l'Inde a rapidement élargi la capacité des établissements d'enseignement et le taux d'inscriptions, mais les taux d'abandon restent élevés et le niveau de scolarité demeure faible. Si l'Inde dispose d'un système de formation professionnelle bien institutionnalisé, elle n'a pas suffisamment préparé sa jeunesse aux compétences dont les industries d'aujourd'hui ont besoin. Ainsi, pour accélérer sa croissance économique et profiter de sa « démographie dividende », le pays a récemment entamé des réformes politiques radicales pour accélérer le développement des compétences (Okada 2012).

### **1.2.2 Premiers mouvements migratoires vers le Canada**

L'Inde représente une forte diaspora au niveau mondial, soit 30 millions de personnes dans 110 pays (Therwath 2013, 363). Les liens entre l'Inde et le Canada ont une importance historique due aux réseaux coloniaux complexes reliant la Grande-Bretagne, le Canada et l'Inde (Walton-Roberts 2003). Walton-Roberts (2003, 236) stipule que les modèles d'immigration entre l'Inde et le Canada sont très majoritairement façonnés par des liens sociaux de nature transnationale, puisque les communautés, les familles et les individus maintiennent et renforcent la connectivité entre les régions d'origine et d'accueil par le biais de divers processus. Les premiers immigrants de l'Inde étaient principalement des sikhs du Pendjab, attirés en Colombie-Britannique pour travailler dans l'exploitation des ressources de la province (Johnston 1984, 3). En raison des politiques d'immigration restrictives et du sentiment anti-asiatique évident au Canada au début du XX<sup>e</sup> siècle, la formation communautaire a été marquée par une interaction sociale interethnique étroite et une intégration contestée (Chadney 1989). Dans les années 1950, alors que les règles d'immigration se sont assouplies, la population se développa lentement, aboutissant à une communauté dominée par les immigrants du Pendjab (Walton-Roberts, 2003).

Bien que l'immigration ait lieu depuis des siècles, l'émigration indienne n'a jamais été aussi importante qu'aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (Sahoo et Sangha 2010, 83). Lors d'un recensement de la diaspora indienne, le ministère des Affaires étrangères indien a estimé qu'en 2011, la diaspora indienne avait dépassé la barre des 25 millions, dispersée dans le monde entier dans plus de 70 pays (MEA 2011, 5). Les personnes d'origine indienne représentent une proportion importante de la population dans des pays comme l'île Maurice, Trinité-et-Tobago, la Guyane, le Suriname, les Fidji, l'Afrique du Sud et la Malaisie. Ils constituent aussi une minorité importante dans des pays comme le Royaume-Uni, les États-Unis, le Canada, Hong Kong et Singapour (Sahoo et Sangha 2010, 83).

Parmi les groupes d'immigrants résidant actuellement au Canada, les Indiens d'outre-mer constituent un segment important. Numériquement, ils forment le troisième plus grand groupe d'immigrants, juste derrière les Britanniques et les Chinois (Sahoo et Sangha 2010, 83). En 2001, les Canadiens d'origine sud-asiatique étaient la minorité visible la plus nombreuse avec

917 000 personnes juste après les Chinois qui dépassaient tout juste le million d'individus (Tran et al. 2005, 20). Lors du recensement de 2001,

29 % des Sud-Asiatiques vivant au Canada étaient nés ici, la majorité avait immigré et 69 % étaient des résidents non permanents. Près de 76 % des immigrants sud-asiatiques étant nés en Asie du Sud venaient de l'Inde (47 %), de Sri Lanka (13 %) et du Pakistan (12 %). Pour les immigrants sud-asiatiques qui n'étaient pas nés dans la région, la majorité venait de la Tanzanie, du Kenya, de la Guyane française et du Royaume-Uni. (Tran et al. 2005, 21)

Pour revenir sur l'immigration indienne au Canada, le processus a été long et assez tumultueux. Bien qu'il soit presque assuré que des Indiens soient arrivés avant, la première arrivée notable semble dater de 1904, avec l'arrivée de 258 sikhs à Vancouver (Chandrasekhar 2008, 167). En seulement deux ans, ils sont arrivés à 1500 pour augmenter à une arrivée de 5000 entre 1905 et 1913 (Chandrasekhar 2008, 33). Dans les premières phases de leur migration, la plupart des Indiens ont trouvé du travail dans l'industrie du bois. Bien que les premiers arrivants ne parlaient pas, ou très peu, anglais et n'avaient pas reçu une éducation similaire à celle des Canadiens, leur éthique de travail et leur tolérance de salaires bas faisaient d'eux des employés exemplaires (*ibid.*).

Toutefois, en 1907, un projet de loi a été adopté, refusant à tous les Indiens le droit de vote. Ils ne pouvaient exercer aucune fonction publique, ou siéger dans des jurys, et n'étaient pas autorisés à devenir comptables, avocats ou pharmaciens. Dès le début, ces immigrants ont été amenés à réaliser que leur présence était rejetée par la société d'accueil, et même les défunts sikhs se sont vu refuser la crémation coutumière (Sahoo et Sangha 2010, 84). La communauté indienne est restée une petite enclave très unie, principalement composée d'hommes célibataires sikhs, jusqu'à ce que les nouveaux immigrants de l'Inde soient autorisés à entrer au Canada après la Seconde Guerre mondiale. Pour surmonter la pénurie de main-d'œuvre après la guerre, le gouvernement canadien a retiré les restrictions à l'immigration et a progressivement libéralisé le processus d'immigration grâce à une nouvelle législation en 1962 et 1967. Jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les hommes indiens n'avaient pas non plus le droit de vote. Il leur a seulement été attribué en 1947 (*ibid.*).

Alors que la première diaspora indienne était presque exclusivement pendjabi, l'ère post-Seconde Guerre mondiale a amené un large éventail de langues indiennes au Canada. L'immigration à grande échelle des Indiens pendant et après l'indépendance a donné naissance à différents groupes linguistiques au Canada. Selon le recensement de 2001, les membres de la communauté sud-asiatique ont déclaré plus de 75 langues maternelles différentes. Parmi ceux qui n'avaient qu'une seule langue maternelle, le pendjabi était la langue la plus courante (29 %), suivi de l'anglais (27 %), du tamoul (10 %), de l'ourdou (8 %), du gujarati (6 %), de l'hindi (6 %) et du bengali (3 %) (Tran et al. 2005, 22).

Bien que les sikhs aient formé le plus grand groupe religieux parmi les Indiens dans la phase initiale de l'immigration, les vagues de migration ultérieures ont conduit à une présence importante d'autres groupes religieux au sein de la diaspora indienne. Le recensement de 1981 démontre ce changement évident, puisqu'il révèle que les hindous sont devenus plus nombreux que les sikhs dans la majorité des provinces du Canada, à l'exception de la Colombie-Britannique (Sahoo et Sangha 2010, 88). Considérant la grande variabilité culturelle en Inde, il est à noter qu'elle est tout aussi présente au sein de l'immigration indienne. Contrairement à des religions telles que le sikhisme, le jaïnisme ou l'islam, l'hindouisme à un ensemble moins unifié de croyances et de pratiques; par conséquent, leurs pratiques religieuses sont plus propres à la maison, dans la famille, en particulier à l'arrivée au Canada. Ce n'est que dans les années 1970 que la communauté hindoue a commencé à promouvoir le culte public à travers la construction de temples. Le premier temple hindou a été établi à Vancouver en 1974 et depuis, des temples ont été établis à travers le Canada (Sahoo et Sangha 2010, 89).

Encore une fois, l'impact du transnationalisme sur la religion et la culture est à ne pas négliger. Les visites de chefs religieux indiens et la diffusion de services de prière par satellite ou Internet sont des aspects importants pour donner vie aux pratiques religieuses. Des versions hybrides du sikhisme et de l'hindouisme, qui mettent en œuvre à la fois des pratiques occidentales et indiennes, sont évidentes. En plus des pratiques religieuses traditionnelles, d'autres aspects du spiritualisme indien, comme le Yoga ou la méditation, ont pris de l'importance dans les valeurs de la culture populaire canadienne (Sahoo et Sangha 2010, 89).

### 1.2.3 Diaspora jaïne

Comme d'autres religions sud-asiatiques, le jaïnisme a tenté de modifier certaines de ses institutions sociales en réponse au XX<sup>e</sup> siècle et à la rencontre d'idées occidentales. Toutefois, cela n'a pas été sans résistance de groupes plus conservateurs de la communauté. Depuis les premières décennies du siècle, il y a eu de vifs débats sur des questions telles que le droit des jaïns de basse caste à se recueillir dans les temples des castes supérieures, l'impression de textes sacrés, le remariage des veuves (encore relativement rare dans le jaïnisme) et l'initiation ascétique des enfants (Dundas 2002). C'est toutefois parmi les quelque 300 000 membres de la diaspora jaïne qu'il y a les plus grands mouvements de changements et d'adaptations (Vekemans 2019, 2).

De nombreuses études sur les migrants et leurs processus d'intégration ont noté l'importance persistante de la religion parmi les populations. Des études de cas comparatives sociologiques et ethnographiques ont, depuis, affiné ce résultat, faisant pour la plupart valoir que si la religion peut rester importante, voire reprendre de l'importance dans la vie des migrants, c'est à la fois l'organisation sociale — qui est à la base de la communauté religieuse — et les formes de pratique religieuse qui sont susceptibles de changer à travers le processus de migration. Les populations de la diaspora ont donc souvent été identifiées comme des zones de changement religieux, car l'interaction avec les nouveaux environnements géographiques, sociaux, culturels et climatologiques incite à repenser les récits, et les pratiques et coutumes enracinées (Vekemans 2019, 2).

#### 1.2.3.1 La diaspora jaïne occidentale

Pour ce qui est du reste de la diaspora jaïne, une étude qui a visité les communautés belges, britanniques et américaines a trouvé qu'il y avait des différences importantes dans leur développement, diversité socioéconomique et taille. La communauté jaïne en Belgique s'est développée autour du commerce du diamant. Cette implication dans une entreprise économique très spécifique a conduit à la formation d'une communauté soudée, avec relativement peu de diversité interne. La communauté jaïne de Londres est, quant à elle, beaucoup plus diversifiée sur

les plans ethniques, linguistiques et socioéconomiques. Elle a également un lien fort avec le passé de l'Afrique de l'Est, souvent plus qu'avec l'Inde, le pays que leur famille a quitté il y a plus d'un siècle. Par rapport aux communautés jaïnes du Royaume-Uni, les communautés des États-Unis sont également diversifiées sur le plan socioéconomique et encore plus sur les plans régionaux et linguistiques. Bien qu'au sein de la diaspora, les jaïns d'Amérique du Nord sont de loin les plus nombreux, leurs communautés étant plus répandues et moins denses qu'au Royaume-Uni ou en Belgique (Vekemans 2019, 2).

### **1.3 Jeunesse indienne et environnement**

Comme mentionné précédemment, l'Inde vit une croissance économique fulgurante depuis les années 1990. Toutefois, bien que l'urbanisation du pays vive une telle ascension depuis les dernières décennies, l'agriculture représente le moyen de subsistance principal de 70 % de la population indienne (Kamdar 2018, 436). Ainsi, les moins urbanisés et la population plus pauvre survivent grandement aux dépens de bonnes conditions environnementales. Un phénomène récent appelé « éco-anxiété » se répand à grande vitesse au sein de la jeunesse partout autour du monde. Ce besoin de répandre une conscience environnementale et de développer une économie durable n'est pas propre à l'Inde. La jeunesse canadienne s'impliquant elle-même de plus en plus dans des débats environnementaux, il est intéressant de voir comment la jeunesse jaïne s'y intègre (Charlebois et Somoyogi 2018).

L'environnementalisme en tant que vision du monde est bien sûr une composante du discours occidental moderne, et il est naturel que la communauté jaïne, et en particulier ses membres vivant en dehors de l'Inde, souhaite s'aligner sur ce principe (Dundas 2002, 274). Pour la pratique ascétique traditionnelle jaïne, la nature est source d'un nombre infini de formes de vie variées et souvent invisibles qu'il faut garder à distance. Une trop grande proximité prolongée conduirait inévitablement à la destruction de ces formes de vie. De cette façon, avec l'inspiration de l'environnementalisme jaïn, on remarque l'émergence d'un discours éthique occidentalisé qui correspond davantage aux communautés jaïnes de la diaspora qui n'ont pas forcément l'option d'entreprendre l'ascétisme comme voie vers la libération (Evans 2012).

Ce mémoire a pour but de saisir l'évolution des valeurs de la jeunesse jaïne dans un contexte de diaspora. Par une contextualisation contemporaine des mouvements migratoires de la jeunesse, l'état de la jeunesse en Inde et un terrain auprès de la jeunesse jaïne au Canada, l'intention est de comprendre comment ces valeurs s'ancrent lorsqu'il est question de renouveau religieux et de perte d'autorité religieuse en diaspora. Le prochain chapitre offre donc un cadre théorique de non-violence, de transnationalisme et d'identité afin d'offrir une réflexion sur l'état de la jeunesse jaïne canadienne.



## Chapitre 2 – Objet d'étude, problématique, méthodologie

### 2.1 Objectif de l'étude

Le but de ce mémoire est d'étudier l'évolution des valeurs de la jeunesse jaïne en contexte de diaspora. Dans son idéal, l'aboutissement de toute vie jaïne est l'atteinte de la libération de l'esprit. Pour y parvenir, un jaïn doit vivre dans le respect de cinq piliers fondamentaux, dont le principal est le pilier de la non-violence.

La non-violence, ou *ahimsa*, doit être comprise au sens propre comme au sens figuré. Celle-ci s'applique à la non-violence dans la pensée et dans l'action. Les autres piliers sont : ne pas voler, ne pas mentir, le non-attachement et la chasteté partielle. Ainsi, lorsque ces piliers sont intégrés aux actions d'un individu, la vie jaïne est souvent vécue dans une mentalité de détachement des possessions matérielles, de justesse et de respect pour toute forme de vie. Le jaïnisme est souvent décrit comme une religion basée sur une plateforme environmentaliste, alors qu'elle est plutôt une cosmologie. L'aspect écologique du jaïnisme relève d'un respect et d'une conscience de la vie présente dans nos écosystèmes.

Lorsque l'on observe la chronologie des discours environmentalistes nord-américains, les récits démontrent que si le discours dominant de l'environmentalisme plaçait autrefois les humains à part et au-dessus de l'environnement, le mouvement contemporain semble se rapprocher d'une vision plus inclusive qui admet les humains comme faisant partie intégrante de l'environnement (Willow 2015). Donc, bien que ce mémoire se concentre davantage sur la réalité moderne de la diaspora jaïne, comprendre l'idéologie de la jeunesse jaïne ne peut se faire sans aborder le débat nature/culture.

Ainsi, dans un contexte où la jeunesse canadienne aborde et aspire à un renouveau écologique et à une purification de ses valeurs, il devient intéressant de voir comment la jeunesse jaïne canadienne navigue dans cette évolution laïque qui s'accorde avec des piliers religieux datant de millénaires. C'est par un processus d'entrevues avec de jeunes jaïns nés au Canada et en Inde, et

ayant une interprétation plus orthodoxe ou plus moderne de leur religion que ce mémoire va tenter de saisir l'évolution des valeurs de la jeunesse jaïne en contexte de diaspora.

## 2.2 Problématique

L'étude du jaïnisme demeure une spécialisation assez nichée et le sujet est presque méconnu dans le contexte nord-américain (Jain 2010, 122). Dans une ère de débats moraux, qui mettent en lumière l'importance de traiter la crise climatique comme étant un danger d'un point de vue tant environnemental que social, étudier le sujet de façon transversale en adoptant diverses lentilles analytiques, permet de comprendre comment différents groupes naviguent entre ces changements et, potentiellement, comment s'en inspirer.

Devant une crise globale, la compréhension ethnographique du rapport humain/environnement de diverses cultures spirituelles a parfois contribué à instaurer des plateformes directrices durables et empiriquement adaptées. Par exemple, l'étude de la perspective holistique de la relation homme/terre des Premières Nations, qui commence tout juste à être d'actualité, s'est avérée un savoir clé dans une approche intégrée et une compréhension des écosystèmes (Johnson et Basile 2006, 6). C'est en suivant ce genre de pensées que ce mémoire a pour but de saisir les mentalités et les valeurs de la jeunesse jaïne au Canada afin de comprendre l'évolution de leur éthique, et de déterminer de sa fluidité lorsqu'on l'observe dans un contexte multigénérationnel et multiculturel.

Je réitère toutefois que l'éthique jaïne est une cosmologie et non une position environnementale. Dans son ouvrage intitulé *Par-delà nature et culture*, l'anthropologue Philippe Descola (2005) soutient que la division entre la nature et la culture n'est pas partagée par toutes les sociétés, et qu'ainsi, attribuer un discours environnementaliste à une société peut s'avérer non seulement anthropocentrique, mais aussi ethnocentrique.

Il est temps de mettre un terme à un inventaire qui pourrait devenir fastidieux. Il n'avait pas pour objet de démontrer ou d'expliquer, mais seulement de faire prendre conscience que la manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée. Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes

séparés ; l'environnement n'est pas objectivé comme une sphère autonome ; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité. (Descola 2005, 70)

Les discours qui positionnent l'éthique jaïne comme étant intrinsèquement écologique sont remis en cause par un grand nombre de chercheurs, notamment James Cort qui dit que les questions d'écologie n'ont jamais été centrales dans l'éthique jaïne et que l'environnementalisme moderne ne peut être considéré comme source d'inspiration du jaïnisme, une religion datant de millénaires. Cort (2002) soutient que le virage vert du jaïnisme ne représente qu'une « épistémè » très récente qui a émergé d'un ensemble de défis intellectuels, physiques, technologiques et moraux au cours des derniers siècles. Selon Cort, l'humanité se considère comme supérieure et séparée de la nature.

*Environmentalism raises a new set of questions and issues, hitherto not addressed explicitly by Jains either in practice or in thought. This is not to say that Jains have not thought about and acted towards the environment. But the concept of "environment/ecology/nature" is a new episteme (the very fluidity of terms is indicative of its newness), raising questions and issues that Jains have not addressed in this particular formulation. To put it simply, without the episteme of environmentalism, it's not possible to develop a conscious response in thought, speech, and deed to the questions raised by that episteme. Hence, to speak of "Jain Environmentalism" before the recent past is meaningless. This is only one of several new epistememes to which the world traditions have had to respond in recent centuries. (Cort 2002, 66)<sup>5</sup>*

Pour la communauté jaïne, qu'elle vive en Inde ou parmi les communautés de la diaspora, vivre en continuité avec la culture doit être complété par l'apprentissage de sa propre tradition culturelle, plus largement sud-asiatique et plus spécifiquement jaïne. Toutefois, ces traditions ne sont plus les seules à façonner la vie jaïne diasporique ; mais, pour de nombreux jaïns, elles sont cruciales dans la tâche de développer des réponses aux dilemmes éthiques et de se façonner une identité (Cort 2002).

Afin de définir le discours éthique d'un groupe, Cort affirme qu'il faut cerner les particularités historiques de la communauté et créer un discours d'action et de réflexion contemporaine. Il faut discerner et définir la compréhension, la nature et la place de l'humain dans la nature. Il faut

---

<sup>5</sup> Il est à noter que cet extrait date d'un article de 2002. Depuis, de nombreux auteurs, tels que Pankaj Jain ou Sigmund Bergmann, ont fait émerger une littérature qui met en lumière l'importante relation entre la religion et l'environnement et qui cherche à définir le lien entre la religion et une éthique de l'environnement.

cerner comment les jaïns ont implicitement et explicitement défini la nature et comment ils situent cette définition culturellement. Cela peut se faire par l'étude du vocabulaire, des ontologies et de la compréhension de l'univers à travers des mythes, de l'art et des pratiques jaïnes (Cort 2002, 68). Finalement, Cort (2002, 69) affirme qu'il faut un discours éthique qui émerge de l'intersection entre les traditions jaïnes et les courants de pensée contemporains.

La religion étant un élément primaire de la culture ou du passé culturel d'une société<sup>6</sup>, je pense que les réponses impliqueront une redécouverte de la tradition religieuse pour des valeurs et des pratiques qui soutiennent un mode de vie écologiquement positif et une interrogation de nos traditions religieuses pour voir où elles promeuvent des valeurs et des pratiques qui nuisent à l'environnement. Selon Wendell Berry (1993), un environnementaliste et critique culturel, cesdites traditions, en Amérique du Nord, émergent de l'ascendance grecque et biblique de la population.

Dans un article rédigé pour l'American Association for the Advancement of Science, Lynn White Jr (1967) renchérit en enracinant grandement la crise environnementale dans le judéo-christianisme. Selon White, le discours se veut ainsi : un Dieu aimant et tout-puissant créa la lumière et les ténèbres, les corps célestes, la terre et toutes ses plantes, animaux, oiseaux et poissons. Dieu crée ensuite Adam et par la suite Ève pour lui tenir compagnie. L'homme poursuit en nommant tous les animaux, établissant ainsi sa domination sur eux. Dieu a planifié tout cela explicitement pour le bien et le règne de l'homme : aucun élément de la création physique n'avait d'autre but que de servir ses desseins. Et, bien que le corps de l'homme soit fait d'argile, il ne fait pas simplement partie de la nature : il est fait à l'image de Dieu.

*Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends. (White 1967, 1205)*

---

<sup>6</sup> « La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. » Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico City, 26 juillet–6 août 1982.

Bien qu'une éthique environnementale jaïne moderne ne soit pas encore officiellement formulée, de nombreux groupes considèrent certains enseignements ou pratiques jaïns, comme étant tout de même écologiquement significatifs et applicables (Reading 2019). La religion est un élément essentiel de la culture. Donc, une redécouverte de la tradition religieuse pour des valeurs et des pratiques qui soutiennent un mode de vie écologiquement positif permet d'offrir des perspectives uniques au développement d'une éthique environnementale contemporaine.

Selon Pankaj Jain (2010), professeur de philosophie, d'études religieuses et d'études sur la diaspora jaïne, des spécialistes de l'éthique environnementale et des traditions indiennes ont différencié deux modèles de conscience environnementale pour l'Inde : le « modèle de dévotion » et le « modèle de renonciation ». Ces deux modèles sont basés sur une dichotomie de longue date entre les laïques et les ascètes (Jain 2010, 121). Il précise sa pensée en comparant les deux modèles entre la communauté jaïne et hindoue, mais suggère que, de façon plus générale, le modèle ascétique peut aider à réduire la surexploitation des ressources naturelles en limitant le désir de surconsommation ; et que le modèle laïque peut aider à restaurer les ressources naturelles par des habitudes moins drastiques, mais tout aussi imbriquées dans la vie courante (Jain 2010, 122).

Christopher Key Chapple (1993), indianiste et spécialiste des traditions religieuses indiennes qui ont un modèle de renonciation (bouddhisme, hindouisme, jaïnisme), mentionne sur la même lignée que des individus qui suivent le modèle ascétique — comme Gandhi — et respectent des vœux tels que ne pas voler, limiter ses possessions matérielles, le célibat, et la non-violence sont un modèle pour limiter la consommation et ainsi réduire son empreinte écologique. Selon Key Chapple, la doctrine du *dharma* met l'accent sur la nécessité d'agir « pour le bien du monde » (Key Chapple, 1998). Il importe de se référer à des voies spirituelles, telles que le jaïnisme, pour leurs valeurs de renonciation à tout attachement sensuel au monde et leur manque d'attachement à des préoccupations mondaines. Key Chapple (1993, 73) affirme que s'il est vrai que l'environnementalisme en tant que catégorie n'existe pas dans les traditions indiennes, il est

tout aussi vrai que les traditions indiennes dharmiques ont contribué à soutenir l'écologie indienne pendant plusieurs millénaires en inspirant les Indiens à limiter leurs besoins.

Sur la même lignée, Pankaj Jain (2010) propose donc de ne pas considérer l'environnementalisme, l'éthique ou la théologie comme des catégories distinctes dans les traditions indiennes, mais suggère que ces catégories soient toutes entrelacées dans les traditions indiennes. Jain (*ibid.*, 124) place cette relation dans un cadre « dharmique » plutôt que « religieux » afin de souligner l'intégration de l'éthique et de la théologie dans le dharma, mais aussi pour éviter de le comprendre dans la conceptualisation occidentale du religieux.

## 2.3 Méthodologie

L'objectif de ce mémoire est de saisir l'évolution et l'adaptation des valeurs de la jeunesse jaïne dans un contexte canadien de multiculturalisme, lui-même en constante évolution. Ce mémoire s'ancre dans une approche de recherche qualitative qui vise à saisir le rapport au religieux et à l'environnement par la méthode d'entrevues et de discussions semi-structurées. Ce chapitre va détailler la recherche ethnographique du mémoire en discutant des étapes préliminaires de la recherche, des méthodes de collecte de données, des difficultés du terrain à distance et, finalement, du processus d'analyse.

C'est au travers de discussions informelles et d'entrevues semi-structurées que j'ai pu percevoir ce qui motive l'adhésion, ou l'absence d'adhésion, aux valeurs de la communauté jaïne canadienne, ainsi que toutes les subtilités des pratiques de chacun. Tout cela a été fait en adoptant un cadre uniforme pour chaque entrevue. En passant de questions plus générales à d'autres, plus pointilleuses, j'ai pu garder une flexibilité dans le style de l'entrevue et rediriger ou créer certaines questions au fur et à mesure que les participants me révélaient de l'information<sup>7</sup>.

Considérant que le terrain a été réalisé à distance, il a fallu décoder ces subtilités dans un contexte de recherche dérobé de toute observation participante. En tant que chercheur sur un terrain

---

<sup>7</sup> Voir Annexe 1.

ethnographique, on aspire à se plonger dans le quotidien et le milieu des participants. Cela permet non seulement de mieux comprendre leur vie, mais d'observer et de comparer toutes les influences de valeurs et de comportements qui les affectent. Ainsi, j'ai dû adapter le sujet de mon mémoire, mais aussi complètement restructurer mon terrain.

### **2.3.1 Déstabilisation du terrain : s'adapter à un terrain virtuel**

Comme expliqué dans les chapitres précédents, la non-violence est le pilier principal de toute vie jaïne. En tant qu'ascète, il est interdit de voyager par un moyen motorisé afin de limiter toute violence qui pourrait résulter du transport (Evans 2012, 6). Ainsi, il n'y a pas ou très peu de moines jaïns hors de l'Inde. Ceux qui ont voyagé appartiennent à des groupes plus réformistes et se trouvent majoritairement aux États-Unis. L'étude de terrain devait donc se dérouler à partir du mois de juillet 2020, en débutant par un stage à l'International School for Jain Studies à Delhi, avant de partir pour un terrain dans l'état du Gujarat. Les préparatifs ont malheureusement été suspendus en mars 2020, à l'annonce des restrictions de voyage et de la pandémie de la COVID-19. À la suite d'une période d'attente qui s'est étirée jusqu'en août 2020, j'ai éventuellement dû réorienter le sujet de ma recherche afin de réaliser mon étude de terrain au Canada.

Réaliser une étude de terrain en contexte de pandémie soumet l'ethnologue à de nombreuses questions qui peuvent venir redéfinir le parcours de sa recherche, son expérience, et même l'amener à remettre en question le futur des méthodes de collecte de données. Après presque deux ans de restrictions de voyage, de distanciation sociale et de rassemblements proscrits, ou du moins fortement découragés, je me demandais ce qui allait advenir de la recherche en présentiel<sup>8</sup>. Comme nombre de mes collègues, j'ai été soumise à de nombreux dilemmes éthiques à l'annonce de l'impossibilité de déplacement sur le terrain.

Premièrement, il y a la peur de la contamination. D'être contaminé soi-même et d'être vecteur de la maladie. Il y a aussi le contexte. Être à plus de 10 000 km de la maison, exposé à un virus

---

<sup>8</sup> En date du 31 décembre 2021, au Québec : télétravail obligatoire, fermeture des lieux de culte, pas de rassemblements de plus d'une bulle familiale, etc., couvre-feu de 20 h 00-5 h 00 (<https://www.lapresse.ca/covid-19/2021-01-06/covid-19-au-quebec/resume-des-nouvelles-mesures.php>).

dont les répercussions à long terme nous sont méconnues, et côtoyer sur une base régulière des ascètes qui ont une moyenne d'âge plus élevée ne semblait tout simplement pas responsable.

Il y a aussi la disparition du terrain. Devant la fermeture de certains lieux, des frontières, et donc de limites aux déplacements internationaux, nous trouvions espoir dans les situations où les activités n'étaient pas arrêtées, comme les lieux de culte ou d'autres organisations communautaires. Cependant, là aussi, l'accès se voit rapidement limité à une présence extérieure. La prochaine difficulté fut l'incertitude de la situation. Est-ce raisonnable de patienter quelques mois dans l'espoir que la vie reprenne un rythme normal, ou devrais-je rapidement envisager une alternative? J'ai donc attendu plusieurs mois dans l'espoir que le tout se dissipe et que les frontières ouvrent à nouveau, mais sans plus. J'ai donc dû me résigner à changer mon sujet pour ne plus me concentrer sur la conversion à la vie monastique, mais plutôt à l'étude de l'évolution des valeurs de la jeunesse jaïne au Canada entre décembre 2020 et février 2021.

Des plateformes telles que Zoom, Skype ou WhatsApp offrent tout de même le grand avantage de pouvoir communiquer avec quelqu'un qui se trouve à des milliers de kilomètres sans avoir à passer par le souci financier et temporel du voyage. L'entretien par visioconférence ouvre la porte à l'ethnographe pour investir les différents lieux de son terrain simultanément (Bourrier et Kimber, 2022). Il n'en demeure pas moins que de nombreuses limites demeurent. Toute la facette d'intimité et de confiance de la relation est beaucoup plus difficile à atteindre. Il devient impossible pour le chercheur de créer un climat de confiance avec un léger contact physique pour reconforter, par exemple. Il y aura toujours une distance entre le chercheur et l'interlocuteur (Zufferey et Aceti 2022). Il en est de même pour la compréhension du non-verbal, les difficultés techniques et la fatigue associées à la technologie. La recherche et la rédaction peuvent être des périodes d'isolation pour le chercheur, qui cherchera parfois à quitter les plateformes en lignes pour trouver le contact associé à la recherche terrain (Bourrier et Kimber 2022). La pandémie a donc grandement limité certains ethnographes, mais a aussi ouvert la porte à de nombreux outils de collecte de données qui étaient auparavant inaccessibles. Par exemple, la diffusion et l'organisation d'évènements et de cérémonies en ligne. Bien que répandu depuis plusieurs années, en temps de pandémie, cela est parfois devenu le seul moyen pour une communauté de

se rejoindre, et ainsi, à l'ethnographe de pouvoir profiter de ces nouvelles formes de terrain virtuel. Dans un article visant à légitimer l'anthropologie digitale, Joshua Bluteau (2021) argumente qu'il est temps d'adopter un nouveau mode de recherche ethnographique en faisant la promotion d'une recherche partagée entre le terrain en ligne et hors ligne. En créant un champ de recherche plus large, il devient possible d'aller au-delà de l'observation participante pour travailler en tant que participant observateur dans le virtuel. Cette double approche restructure les méthodes anthropologiques actuelles pour le travail numérique afin d'améliorer la qualité et la profondeur de la collecte de données, tout en assurant la continuité de l'actualité de l'anthropologue dans un monde qui se modernise rapidement et qui est de plus en plus numérisé (Bluteau 2021).

En respect des piliers jaïns, qui aspirent à une vie de simplicité et de détachement, les ascètes ne peuvent pas utiliser de technologie (Dundas 2002, 177). Ainsi, étudier la vie ascétique se complexifiait davantage, car m'entretenir avec un moine aurait demandé des préparatifs élaborés. Certains ascètes diffusent des prières afin de rejoindre la diaspora, mais cela se fait avec l'aide de jaïns séculiers qui vivent à leurs côtés et manipulent la technologie à leur place<sup>9</sup>. N'ayant pas développé de liens avec ces « intermédiaires » et ayant à naviguer dans un temps de crise à l'échelle mondiale, il devenait plus raisonnable de réorienter mon sujet de mémoire.

C'est donc non seulement le sujet qui a été réorienté vers l'étude de l'évolution des valeurs de la jeunesse jaïne au Canada, mais aussi le style de recherche. Une grande portion de la recherche a été effectuée par le moyen de la littérature existante et l'exploration conceptuelle des thèmes abordés. L'étude de terrain ayant eu lieu de décembre 2020 à février 2021, les restrictions gouvernementales étaient encore en place, rendant impossible tout déplacement en personne et donc tout aspect d'observation en présence — même en demeurant au Canada.

Le premier objectif de l'observation participante est de permettre au chercheur de connaître son terrain, la réalité sociale qu'il étudie, de comprendre sa complexité, d'acquérir progressivement l'aptitude à discerner les logiques qui sous-tendent son organisation. C'est pourquoi elle doit

---

<sup>9</sup> <https://www.youtube.com/channel/UCvG8SDY7CpoHvVaOQWciM6Q>

s'opérer de façon rigoureuse. Pour cela, on peut s'inspirer des conseils prodigués par les manuels, mais, comme le disait Franz Weber à propos de la méthodologie, « la connaissance de l'anatomie n'a jamais appris à quelqu'un à marcher » (Weber 1992, 207–208).

De ce point de vue, l'immersion est la première condition pour forger une connaissance anthropologique utile et distincte des débats où la science parle avec elle-même au point d'engendrer des discussions déconnectées de la réalité empirique (Hilgers 2013, 100–101). En effet, la constitution d'un terrain d'enquête socio anthropologique passe encore, pour beaucoup d'entre nous, par une immersion longue dans un milieu social, dans le but de recueillir, au plus près des pratiques et des manières de faire, de juger, de penser, d'accomplir différentes activités, missions et tâches, et par l'épreuve des modalités de ces usages *avec* et *aux côtés* des communautés étudiées. Bien qu'il y ait d'autres choix possibles au terrain en Inde, il y a tout de même des limites à la recherche qui sont importantes à mentionner. Afin de compenser le manque d'observations, si cruciales à la recherche ethnographique, j'ai dû me tourner vers des sources d'information additionnelles.

Premièrement, les participants qui offraient une plus grande richesse d'information ont été interviewés à deux ou trois reprises afin d'approfondir certaines questions. Je me suis jointe à deux groupes Facebook — Young Jains of America et Jain Society of Toronto — afin d'avoir des mises à jour régulières sur des activités organisées et de pouvoir assister aux diffusions en direct d'évènements ou de cérémonies. Je me suis aussi jointe à un groupe WhatsApp de jeunes jaïns de la région de Toronto. Ce groupe est destiné à des membres du Towards Ahimsa, une organisation qui organise des camps et des ateliers axés sur l'application d'Ahimsa à la vie quotidienne.

### **2.3.2 Recrutement**

Par une série d'entrevues semi-dirigées, ce projet vise à saisir les nuances de valeurs au sein de la jeunesse jaïne au Canada, pour ainsi mieux comprendre leur évolution dans un climat de prise de conscience écologique et de croissance de mouvements éthiques contemporains. Les entretiens sont une option intéressante aux enquêtes et questionnaires anonymes, car ils

représentent des moments de contact direct entre les chercheurs et les informateurs, et fournissent des occasions d'enquêter plus en profondeur sur les perceptions et les réactions des gens aux problèmes que lors de l'utilisation d'outils quantitatifs (De Fina 2019, 155).

Selon Anna De Fina, professeure de linguistique à l'Université de Georgetown, les entretiens semi-structurés sont axés sur l'obtention de positions sur des questions sociales telles que l'ethnicité, le genre, les idéologies linguistiques, etc., ou visent à établir la nature des pratiques culturelles et linguistiques. Dans le domaine des entretiens semi-structurés se trouvent également les entretiens sur les récits de vie, les biographies et les récits oraux. Ces entrevues recueillent les opinions et les expériences des personnes interrogées dans des domaines particuliers de la vie à l'aide de questions qui peuvent être en partie préparées ou consister en un moyen d'amener la personne interrogée à parler d'un sujet particulier.

L'étude de terrain a eu lieu à l'hiver 2021. L'échantillon consiste en 14 entrevues avec de jeunes jaïns ayant entre 20 et 28 ans, à l'exception d'un jaïn de 38 ans. Bien que ce fût difficile à respecter, par le simple fait que la communauté est relativement petite au Canada, il était important, lors du recrutement, de trouver des participants qui étaient issus de milieux différents. Cela avait pour but de créer un échantillon qui était constitué d'un nombre relativement égal de jeunes jaïns ayant été élevés en Inde et au Canada. Cette nuance reposait sur l'hypothèse que l'éducation religieuse reçue variait grandement selon que les jeunes aient grandi en Inde ou au Canada.

Après les premières entrevues, deux tendances majeures ont émergé dans les pratiques des participants : La première est la nuance de pratiques entre les jaïns ayant été élevés au Canada et ceux ayant été élevés en Inde. La deuxième est entre les jaïns qui ont été recrutés au travers de modèles plus « traditionnels » tels que les temples, et ceux recrutés au travers d'associations plus « réformistes » du jaïnisme, comme Towards Ahimsa (TW) ou Young Jains of Toronto (YJT). Par ailleurs, les participants membres de Towards Ahimsa sont tous nés au Canada ou ont été élevés ici, venant renforcer la nuance entre les deux tendances de pratiques.

C'est ainsi qu'il est devenu clair, à la suite des entrevues, qu'il y avait deux bassins principaux de participants — ceux élevés au Canada et membres d'associations communautaires jaïnes, et ceux élevés en Inde et recrutés par l'entremise de temples. Il y a donc un certain biais dans les résultats, mais ce n'est pas sans intérêt, car, conséquemment, il y a également une grande possibilité de comparaison et l'opportunité de comprendre comment le jaïnisme est vécu par la jeunesse canadienne.

Ainsi, de tous les participants, neuf ont été élevés en Inde et cinq au Canada. Il me semblait important de nuancer les deux, puisque pour analyser adéquatement et tenter de comprendre leur réalité en tant que jaïns, il est important de savoir où la majorité de leur éducation religieuse a eu lieu. En ce qui concerne le sentiment de dévotion et d'adhésion religieuse, huit participants se disent être des jaïns dévoués et pratiquants, et six vont régulièrement au temple, ou y iraient régulièrement si ce n'était pas à cause de restrictions gouvernementales mises en place à cause de la pandémie de la COVID-19.

L'idée du sentiment de dévotion est très intéressante et pertinente pour la suite de l'analyse, car presque tous ont une façon différente de pratiquer et ont des notions différentes de ce qu'est la vie jaïne idéale. Cela vient démontrer que, pour une religion avec des codes éthiques stricts et ayant une dualité sectaire minime en comparaison à d'autres groupes religieux, l'éducation peut être faite très différemment.

### **2.3.3 Collecte de données**

Ainsi, dans l'optique de comprendre quelles valeurs motivent les jeunes jaïns canadiens à adhérer ou non aux principes clés du jaïnisme, la majorité des questions de l'entrevue ont été dirigées vers la pratique religieuse quotidienne. Jumelées à des questions qui avaient pour but de cerner l'étendue de leurs connaissances des écrits et codes éthiques jaïns, les entrevues ont permis de ne pas simplement avoir une réponse sur ce que devrait être l'idéal de la vie jaïne laïque, mais de savoir comment chaque participant vivait concrètement son jaïnisme.

La première étape du terrain était une entrevue d'environ une heure avec chaque participant. Lors de celle-ci, il leur a été demandé de décrire leur interprétation du jaïnisme (les principales

doctrines, les rituels pratiqués, description de leur communauté locale, etc.) ; la relation de leur famille au jaïnisme ; leur vie quotidienne en tant que jaïn (religieux, la vie personnelle et professionnelle) ; les nuances entre les communautés (en Inde et au Canada) ; les nuances intergénérationnelles ; les valeurs de la jeunesse d'aujourd'hui (jaïn et non-jaïn) ; et comment ils décriraient le jaïnisme au sein de la jeunesse en Inde et au Canada. Le questionnaire était assez simple pour le limiter à des questions directrices et ainsi permettre à l'entretien d'être plus conversationnel afin d'obtenir des réponses qui reflètent l'individualité de chacun(e). L'entrevue s'amorçait sur des questions d'ordre plus général telles que : « Pourriez-vous me décrire le jaïnisme en vos mots? » non seulement pour distinguer les principales différences entre les participants, mais pour saisir ce qui les différencie les uns des autres. Un exemple notable serait que certains sont rentrés directement dans les principes fondamentaux jaïns tels qu'on les verrait sur papier, alors que d'autres ont tout de suite abordé ce que le jaïnisme signifiait pour eux.

Pour ce qui est de l'aspect plus pratique du terrain, un journal de bord a été utilisé afin de retenir des données sociodémographiques (à l'aide d'un tableau catégorisé comme suit : âge, lieu de naissance/génération d'immigration, emploi/occupation, niveau d'adhérence, comment le *ahimsa* est vécu) et de percevoir directement après l'entrevue le type de personne rencontrée, pour déjà commencer à établir des liens entre les réponses obtenues. Bien que la recherche ethnographique n'ait pas été faite de façon plus traditionnelle, le journal de bord avait tout de même de nombreux avantages. Il ne servait pas à noter mes impressions du visuel et de mon environnement, mais plutôt à consigner mon interprétation des événements. Je contextualisais les entrevues, je notais le minutage des phrases marquantes, les émotions véhiculées, etc. Le journal de bord a aussi été utilisé afin de noter les complications reliées à réaliser un terrain en contexte de pandémie, et les mesures prises pour m'adapter.

### **2.3.4 Méthode d'analyse**

La méthodologie qualitative est. Elle est naturellement. C'est une manière normale, spontanée, naturelle, quasi instinctive d'approcher le monde, de l'interroger et de le comprendre. C'est le mode d'être naturel de l'approche anthropologique culturelle. (Paillé 2007, 409)

L'analyse des données de cette recherche a pour but de saisir comment le religieux est véhiculé par la jeunesse jaïne en diaspora. En essayant de comprendre l'adhésion aux valeurs traditionnelles jaïnes par la pratique et l'étendue des connaissances des jeunes interviewés, ce mémoire vise à comprendre les valeurs jaïnes contemporaines.

La méthode d'analyse utilisée est l'analyse par théorie ancrée. Considérant les nombreux changements dans le sujet de recherche et la grande incertitude reliée aux terrains d'étude, il y a eu de nombreux allers-retours entre la théorisation et le processus d'entrevue. À la suite des premières entrevues, il y a eu une redirection de la question de recherche pour ne plus faire de parallèles entre la jeunesse canadienne jaïne et non jaïne, mais plutôt pour observer la jeunesse jaïne et incorporer un cadre théorique de multiculturalisme et de diaspora.

En 1967, L'objectif était de découvrir une théorie qui s'emparerait, s'adapterait aux données et travailler dans le monde réel. La théorie ancrée, bien qu'une méthode qualitative, s'est efforcée d'intégrer les forces inhérentes aux méthodes quantitatives avec des approches qualitatives (Glaser et Strauss, 1967). La définition de Pierre Paillé de la théorisation ancrée se lit comme suit : « Le matériau empirique est à la fois le point de départ de la théorisation, le lieu de la vérification des hypothèses émergentes, et le test ultime de la validité de la construction d'ensemble » (Paillé 1996, 185). Dans son dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines, Alex Mucchielli (1996) décrit la théorisation ancrée comme ayant six étapes, mais Paillé soutient que les trois premières — la codification, la catégorisation et la mise en relation — suffisent à l'élaboration d'une analyse approfondie.

Après la période de récolte de données, il était temps de commencer l'analyse des données avec la codification : « Opération intellectuelle du chercheur qui consiste à transformer des données brutes (faits observés, paroles recueillies...) en une première formulation scientifique » (Mucchielli 1996, 25). Dans ce mémoire, cela consistait à remplir le tableau des données sociodémographiques du journal de bord et à noter les phrases clés relevées lors des entrevues. Lors de l'élaboration du questionnaire, des catégories générales d'analyse des données ont été établies afin de diriger la recherche et ainsi faciliter l'analyse en la structurant d'avance. La codification a été un processus évolutif avec des modifications dans le style de codification. Par

l'utilisation de mots-clés et de catégories, un tri initial a été fait dans les données. Le tout a été catégorisé comme suit : non-violence (alimentation, intention, vie professionnelle) ; éthique (environnement, valeurs jaïnes au Canada, ascétisme) ; religion comme mode de vie (place de la spiritualité, pratique, adaptation religieuse). La récolte de données m'a donc permis de vérifier mon hypothèse et de comprendre le phénomène de manière fine. Considérant le nombre limité d'entretiens, j'étais consciente des limites de la vision que je pouvais avoir sur le phénomène à l'étude et du risque de généralisation. Régulièrement rebondir sur les thématiques préétablies et les données récoltées a permis de faciliter la prochaine étape, celle de la catégorisation.

Dans son guide sur l'observation et la description en socio anthropologie, Jean Pierre Olivier de Sardan (2003) mentionne le « jeu » entre la singularisation et la catégorisation : « opération intellectuelle qui permet de subsumer un sens plus général sous un ensemble d'éléments bruts du corpus ou d'éléments déjà traités et dénommés (codifiés) » (Mucchielli 1996, 23). Olivier de Sardan (2003, 19) affirme qu'en anthropologie, une description exprime en général une catégorie de données à partir d'un contexte relaté au chercheur et qui sert d'indicateur à l'analyse de tout le projet. Ainsi, le chercheur doit faire l'effort conscient de reconnaître la singularité d'une description, tout en l'assimilant dans le contexte plus large du phénomène étudié.

Finalement, il y a la troisième étape de mise en relation. Cette étape est le fait de lier les données recueillies et de trouver des points de comparaison afin d'enrichir l'analyse des données tout en respectant le cadre théorique utilisé (Paillé et Mucchielli 1996). La mise en relation débute dans la phase de catégorisation en cherchant des liens entre les observations. En plus de chercher un lien entre les relations, la mise en relation consiste à partir de liens faits par l'interlocuteur, observé ou interrogé, et à faire des liens d'une manière plus conceptuelle en analysant les deux phénomènes. Par exemple, dans le contexte de ce mémoire, une mise en relation assez globale serait de trouver les points de comparaison entre l'adhésion aux principes religieux jaïnes et la corrélation entre des habitudes de vie considérées comme écologiques.

Ainsi, par le regroupement des données par thème et une restructuration du cadre d'analyse, rendue possible grâce aux deux séries d'entrevues, l'analyse m'a permis de saisir l'évolution de

l'adhésion de la jeunesse jaïne au Canada et de la reformulation du religieux en contexte de diaspora.

## Chapitre 3 – Revue de littérature

Un mémoire qui traite d'une religion ne peut commencer sans la définir et la situer. Dans sa définition du phénomène religieux, Durkheim parle de *faits religieux*, et non de la *religion*, car

la religion est un tout de phénomènes religieux, et le tout ne peut être défini qu'après les parties [...] il y a, dans toute société des croyances et des pratiques éparses, individuelles ou locales, qui ne sont intégrées dans aucun système déterminé. (Durkheim 1897, 1)

Cette définition, bien qu'assez globale, incorpore bien ce que ce mémoire va tenter de démontrer avec des concepts d'anthropologie de la religion qui tendent à montrer comment les croyances religieuses peuvent définir et orienter les pratiques d'un groupe social. L'anthropologie de la religion va aussi contribuer à situer le mémoire dans un cadre général d'analyse.

Par la suite, les thèmes de transnationalisme, culture et diversité seront abordés. Étant donné que les migrants sont façonnés par des relations complexes forgées à travers plus d'un pays, leur vie ne peut être comprise strictement dans les frontières de la société d'accueil. Afin de rester dans le cadre conceptuel de ce mémoire, le concept de transnationalisme va être observé dans un contexte de deuxième génération d'immigration et d'adaptation religieuse. Les questions de l'identité en diaspora et de la façon dont la culture forge l'identité vont contribuer à une analyse du débat nature/culture et de l'impact qu'a la vision animiste jaïne sur les pratiques de sa population.

### 3.1 Anthropologie de la religion

La labilité du concept d'« anthropologie des religions » autorise ainsi la participation de disciplines, méthodes ou approches diverses dans un même champ : histoire politique ou culturelle, philosophie, codicologie et épigraphie, exégèse et philologie, ethnographie, etc. C'est au moins autant l'objet (« religion ») que l'approche qui en détermine le cadre analytique qui est de nature à faire débat. (Obadia 2011, 31)

Le concept de religion et sa démarcation idéologique de celui de sécularisation ont été examinés par de nombreux auteurs, comme Timothy Fitzgerald dans *The Ideology of Religious Studies*

(2000) et Russell McCutcheon *Manufacturing religion : The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia* (1997), sous le regard de la religion critique.

La religion offre un contexte spirituel dans lequel un individu peut explorer, déterminer et trouver une identité (Obadia 2011). Bien que controversées, les croyances, la vision du monde et les valeurs des traditions religieuses fournissent un contexte idéologique dans lequel une personne peut trouver une place qui lui est essentielle à la formation de cette identité (King 2019).

Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés. (Mauss 1968, 93)

Un article de Mitsutoshi Horii (2019), spécialiste en sociologie de la religion à l'université de Shumei, offre une perspective historique de la religion selon Weber et Durkheim. En proposant la déconstruction de la distinction religieux/laïc, Horii permet de changer le regard laïc des sciences sociales modernes lorsqu'il est question d'analyser le religieux.

*We can argue that like any other social categories, the utilization of the terms "religious," and its binary opposite, "secular," serve the specific interests of groups and individuals, often in relation to constitutional and political rights. This way of approaching to the term "religion" and other related category is collectively termed as "critical religion."* (Horii 2019, 25)

Durkheim (1960) place l'humain comme un produit de sa société. En partageant une culture commune, des valeurs et une même perspective spirituelle, les humains se rattachent à une conscience collective et s'y identifient, faisant d'eux des êtres éthiques. Chaque société, croyait Durkheim, crée sa propre religion. Sans ce pouvoir symbolique, sans cette projection d'elle-même dans la conscience collective du peuple, une société ne peut pas survivre. La religion est l'âme vivante qui unit les hommes et les femmes dans le même projet social (Baum 1996, 103).

Dans un contexte de diaspora et de multiplicité religieuse, l'œuvre de Durkheim s'avère intéressante aussi pour sa théorie de l'anomie. L'anomie a été conçue par Durkheim comme une condition culturelle d'absence de normes, dans laquelle la structure normative est insuffisante pour la régulation et le contrôle des désirs et des activités individuelles. Durkheim a soutenu que les désirs, les capacités et les appétits de l'homme pour la satisfaction et la réalisation sont intrinsèquement infinis, et donc, s'ils ne sont pas régulés, insatiables et impossibles à atteindre.

S'efforcer continuellement d'atteindre des objectifs inaccessibles « *is to condemn oneself to a state of perpetual unhappiness* » (Durkheim 1951, 148).

Forme de solitude et de désarroi amenée par un bris de la cohésion sociale, l'anomie est une fragmentation des liens sociaux. L'appartenance religieuse permet de s'identifier et de renforcer ses valeurs en créant une cohésion sociale et une source de réconfort. Ainsi, lorsqu'il est question de diversité et de la perte de cette « norme » et unification de la société, l'anomie devient un concept pertinent pour l'analyse du questionnement identitaire et d'intégration. Un individu peut répondre de diverses façons à ce sentiment d'appartenance, soit en se recentrant sur des valeurs ou en créant un métissage de valeurs religieuses.

L'anthropologue François Laplantine (2003) analyse le phénomène religieux dans la société contemporaine, tout en différenciant deux formes de sensibilité religieuse et en relatant les différents courants de pensée autour de l'étude de la religion. D'après lui, la modernité n'a pas entraîné la disparition de la religion dans la société laïque, mais plutôt la « recomposition » du monde religieux. En réponse à cette modernité ont émergé de nombreux mouvements religieux dans les années 1970–1990 en réponse au *désenchantement* de la religion au XX<sup>e</sup> siècle (Laplantine 2003, 12).

Par le déracinement historique, la rencontre de plusieurs cultures, la remise en question de traditions et l'approche de la modernité, Laplantine argumente que les sociétés n'arrivaient plus à combler les aspirations et à calmer les angoisses de leur population. C'est ainsi qu'il justifie la « recomposition » de la société à partir des années 1975 pour détrôner la religion qui donnait avant des valeurs et un cadre aux comportements, et qui reliait les personnes entre elles (Laplantine 2003, 12).

Laplantine poursuit en identifiant deux types de transformation religieuse : celle par pluralisation des médiations du sacré, en acceptant l'échange culturel amené par les flux migratoires; et celle par soustraction et différenciation, en amenant une revalorisation de ce qui est perçu comme traditionnel et un retour aux racines souvent démontrées par une montée de l'intégrisme

(Laplantine 2003, 13, 16). C'est une forme hybride de ce métissage religieux et de retour aux traditions qui pourra être observé dans ce mémoire.

L'identité culturelle est fluide et l'est d'autant plus en contexte de diaspora par la multiplicité de valeurs auxquelles les individus font face (Sahoo et Sangha 2010). L'identité diasporique est complexe, car la personne concernée pourrait se sentir décalée dans le pays d'origine, mais s'y retrouver automatiquement associée après la migration. Bouleversée par le désir de créer une identité qui lui est propre, mais soumise à des pratiques différentes, l'identité diasporique représente un métissage important des valeurs religieuses dites « traditionnelles » et du nouveau vécu propre à chaque individu.

Il en va de même pour l'identité religieuse. La religion doit être ouverte au changement afin de rester pertinente aux expériences de ses disciples. Aujourd'hui, la relation entre la persistance et le changement pose un défi pour chaque communauté religieuse. La religion doit avoir un sens dans un cadre contemporain, même si ses adeptes s'y opposent, ou prétendent maintenir la pureté originelle de la croyance. En même temps, une communauté religieuse doit être prête à s'adapter, elle doit aussi défendre ou définir ce qu'elle considère non seulement comme son essence, mais aussi sa vérité intemporelle.

Ainsi, le jaïnisme ne peut inévitablement pas être pratiqué de la même manière par sa diaspora qu'en Inde. L'ethnologue Marcus Banks (1991) utilise l'exemple d'une communauté jaïne britannique, basée à Leicester. Il a suggéré que l'attitude des jaïns de Leicester envers leur religion se manifeste dans deux modes ou catégories de croyances différents, qu'il décrit comme hétérodoxie et néo-orthodoxie.

L'orthodoxie, en opposition à l'hétérodoxie et la néo-orthodoxie<sup>10</sup>, est le type de jaïnisme qui serait reconnaissable parmi les adeptes traditionnels de la religion en Inde, impliquant le rituel,

---

<sup>10</sup> Dans les sciences sociales, le concept d'orthodoxie désigne un ensemble central de doctrines, souvent spécifiées par un organisme ou un ensemble d'individus faisant figure d'autorité, auquel toute personne doit souscrire afin d'être acceptée par les autres en tant que membre d'une communauté religieuse. Malgré certains précédents possibles parmi les philosophes anciens, le concept d'orthodoxie s'est développé de manière distincte au sein du christianisme en tandem avec la notion d'hérésie, en particulier à partir du II<sup>e</sup> siècle. L'hétérodoxie s'y oppose donc en étant considérée comme un système anti-dominant (Yagasaki 2021 ; Flower 2021).

la récitation de prières et la pleine acceptation de l'autorité de Mahāvīra et ses enseignements. Cependant, comme l'interaction avec les ascètes, qui serait une caractéristique régulière de l'orthodoxie en Inde, est impossible en diaspora, c'est une attitude qui ne peut s'exprimer qu'à l'occasion (Vekemans 2019).

L'hétérodoxie implique une interprétation du jainisme libre des complexités métaphysiques que beaucoup ressentent comme une caractéristique de la religion. Ici, la dévotion centrée sur le recueillement prédomine et les jaïns qui ont adopté cette hétérodoxie ne voient aucun problème à se recueillir dans les temples hindous ou sikhs, par exemple (Banks 1991, 249).

La néo-orthodoxie, en revanche, se présente comme moderne et progressiste, avec un accent sur les aspects du jainisme qui peuvent être interprétés comme scientifiques et rationnels, et donc adaptables aux modes de pensées occidentaux (Banks 1991, 250). Des exemples représentatifs de ce type de pratique jain seraient un penchant pour le véganisme, motivé par un désir de protection animale et d'écologie plutôt que par respect des valeurs animistes plus orthodoxes. C'est aussi un penchant pour la non-violence, la méditation et un rejet du rituel. Citrabhanu, ancien moine *śventāmbara* est depuis son voyage aux États-Unis en 1971, un porte-parole important pour une version qui pourrait être considérée modernisée de la diaspora jaïne (Vekemans 2019).

Le jainisme orthodoxe est décrit comme la représentation du jainisme en Inde, enracinée dans le rituel et l'ascétisme des jaïns indiens traditionnels ; tandis que l'hétérodoxie est un jainisme théiste, dans lequel les idées coutumières de la religion basées sur une compréhension occidentale du terme produisent la croyance en un Dieu. Selon Banks, le jainisme hétérodoxe s'est développé comme une tentative des jaïns de la diaspora de gagner en crédibilité en tant que « système religieux valide » à côté du christianisme et de l'hindouisme (Banks 1991, 248).

La néo-orthodoxie s'attache par ailleurs à la science pour la légitimité, où la science remplace les ascètes de l'orthodoxie et est appliquée aux idéaux jaïns traditionnels pour leur donner autorité en occident. Les jaïns ont commencé à citer la science environnementale moderne comme une

création jaïne, où les aspects environnementaux de la doctrine jaïne sont considérés comme antérieurs et, à certains égards, informent la science occidentale (Banks 1991, 252).

### **3.1.1 Animisme**

L'animisme est à la fois un concept et une manière de se rapporter au monde. La personne ou le groupe animiste peut attribuer une certaine sensibilité ou qualité d'être « animé » à un large éventail d'êtres dans le monde : l'environnement, d'autres personnes, les animaux, les plantes, les esprits et les forces de la nature (comme l'océan, les vents, le soleil ou la lune). Certaines personnes ou certains groupes animistes attribuent en outre une sensibilité à des choses comme des pierres, des métaux et des minéraux, ou à des objets technologiques tels que des voitures, des robots ou des ordinateurs. Des principes de l'action et les questions de l'être sont donc au cœur de l'animisme. Katherine Swancutt (2019), anthropologue au King's College et spécialiste de l'anthropologie de la religion, note que l'animisme doit être compris en termes de ce que c'est, mais aussi en termes de ce que ce n'est pas. Elle définit l'animisme comme étant davantage une sensibilité, une tendance ou un style d'engagement avec le monde et les êtres, ou les choses qui le peuplent. Ce n'est pas une forme de matérialisme, qui postule qu'il n'existe que la matière, des matériaux et le mouvement. L'animisme n'est pas non plus une forme de monothéisme ou de polythéisme. Au lieu de cela, pour une personne ou un groupe social animiste, cette présence est souvent envisagée comme une force vitale ou une propriété animée qui est accessible et dans le quotidien, même si cette propriété est non perceptible (Swancutt 2019, 1).

Pour un point de vue différent, Halbmayer (2012, 12), professeur d'anthropologie sociale et culturelle, décrit les théories animistes comme supposant que les animaux sont considérés comme des humains ou que les animaux se considèrent comme des humains. Les humains et les animaux font partie d'un cadre relationnel caractérisé par l'interaction. Ainsi, dans les ontologies animistes, les relations et les interactions avec ces personnes sont maintenues par la communication, la compréhension mutuelle et la possibilité de se transformer et de devenir « l'Autre ».

Dans un article remettant en cause la perspective de l'animisme d'un point de vue plus structuraliste, Terry Turner (2009, 11) soutient que c'est devenu une analogie pour l'universalité de l'identité spirituelle. Une identité présumée essentiellement humaine, et donc culturelle, des humains et de toutes les entités naturelles (y compris les animaux, les plantes et certains êtres inanimés tels que les corps célestes). À travers la documentation ethnographique de Descola, les relations sociales entre êtres humains et non humains a entraîné un flou pragmatique de la frontière entre les domaines naturels et culturels (*ibid.*).

Selon Descola (2014, 273) dans *Modes of Being and Forms of Predication*, les objets matériels et immatériels de notre environnement ne font pas qu'exister en attendant d'être capturés par nos facultés. Ce ne sont pas non plus des constructions sociales donnant forme et sens à une matière première ; ce ne sont que des amas de qualités que nous détectons occasionnellement. C'est en suivant cette notion que nous arrivons à une compréhension de l'animisme de Descola. Le schéma des ontologies de Philippe Descola — composé d'animisme, de totémisme, d'analogisme et de naturalisme — fournit un vocabulaire pour discuter des types de mondes que les anthropologues envisagent philosophiquement, théoriquement et à la lumière du travail de terrain ethnographique<sup>11</sup> (*ibid.*, 275).

Selon les termes de Descola, l'ontologie animiste est un monde caractérisé par une continuité d'âmes et une discontinuité des corps entre humains et non-humains (*ibid.*). Chaque être animiste à une qualité intérieure, comme une âme ou une force vitale. Les humains confèrent ainsi aux plantes, aux animaux et aux autres éléments de leur environnement physique une subjectivité et établissent avec ces entités toutes sortes de relations personnelles, d'amitié, d'échange, ou d'hostilité. Descola postule que la plupart des êtres dans le monde comprennent l'humanité comme une condition générale de tous et ne s'appuient pas uniquement sur l'idée de l'humain en tant qu'espèce. Les humains et toutes les sortes de non-humains avec lesquels nous interagissons ont chacun des physiques différents, et des essences internes identiques logées

---

<sup>11</sup> « Dans *Par-delà nature et culture* (Gallimard, 2005), il cherche à extraire l'anthropologie du paradigme que constituait pour elle le dualisme de la nature et de la culture. Il y montre que l'opposition entre nature et culture, loin d'être universelle, ne constitue qu'une façon parmi d'autres d'objectiver la réalité. » Tiré de Hugo, D. (2011). Entretien avec Philippe Descola. *Le Philosophoire*, 36(2), 161-178. <https://doi.org/10.3917/phoir.036.0161>

dans différents types de corps, souvent décrits comme des vêtements qui peuvent être enfilés ou jetés, pour mieux souligner leur autonomie par rapport aux intériorités qui les habitent (Descola 2014, 275).

Ainsi, pour essayer de mieux saisir l'animisme jaïn, Descola, dans *Beyond nature and culture*, rectifie sa formulation antérieure de l'animisme comme conceptualisation de la nature en termes de relations sociales, pour une ontologie où humains et non-humains ont le même genre d'intériorité, mais se différencient par les corps qu'ils habitent. Le naturalisme, au contraire, postule une nature plus unie de cette relation. Ce qui la différencie, c'est l'esprit, l'intériorité ou la culture (Arhem 2015, 8). Dans le cas de l'animisme jaïn, c'est une forme de pensée qui offre une façon différente de voir ce qui est vivant, en créant un chevauchement entre l'éthique et le spirituel.

Afin de compléter cette sous-section sur la non-violence dans la pensée, la prochaine section va servir de base concrète pour démontrer comment l'animisme et l'intention jouent sur la pratique.

## **3.2 Transnationalisme, culture et identité : diversité religieuse au Canada**

### **3.2.1 Transnationalisme et diversité**

Étant donné que les migrants sont façonnés par des relations complexes forgées à travers plus d'un pays, leur vie ne peut être comprise strictement dans les frontières de la société d'accueil (Capone 2010). Afin de rester dans le cadre conceptuel de ce mémoire, le concept de transnationalisme sera observé dans un contexte de deuxième génération d'immigration et d'adaptation religieuse.

La vie d'un enfant de migrant se retrouve partagée entre le pays d'origine et le pays d'accueil. Étant ainsi moins liée à une patrie, la question est soulevée de l'implication transnationale de la deuxième génération.

À partir du début des années 1990, l'approche transnationale des phénomènes religieux a apporté une nouvelle compréhension des religions « en migration ». Si les interprétations classiques opposent les « grandes » religions à vocation transnationales aux religions du lignage ou « ethniques », dont l'ancrage territorial serait incontournable, aujourd'hui nous sommes confrontés à des flux migratoires qui font des religions « ethniques » des ressources identitaires disponibles au-delà des frontières du groupe d'origine, modifiant en profondeur les paysages religieux des pays d'accueil. (Capone 2010, 235)

Bien qu'elles oscillent toutes entre des concepts tels que les échanges, la migration et la communauté, le transnationalisme est un concept à définitions multiples. Dans l'introduction du *Handbook on Transnationalism*, Brenda Yeoh et Francis Collins (2022) décrivent la société mondiale<sup>12</sup> comme étant caractérisée par des flux migratoires et des connexions diverses et inégales qui sous-tendent l'interdépendance entre les états. Le transnationalisme est cependant devenu un terme et un concept plutôt usuel au cours des trois dernières décennies, tout en faisant également l'objet de critiques substantielles. Le terme est parfois simplement déployé en remplacement d'« international », « multinational » ou « mondial », et peut donc manquer de précision, soit comme signifiant de certains phénomènes observables, soit comme référent à une approche théorique particulière. Ainsi, en analysant conjointement le multiculturalisme et le transnationalisme, il est important de comprendre la communauté observée et tous les enjeux auxquels elle fait face à l'échelle mondiale.

Le Canada est considéré comme un état multiculturel en raison de sa réponse politique particulière et de sa riche diversité de groupes culturels et ethniques, qui sont eux-mêmes un résultat de l'immigration à grande échelle pour peupler sa vaste masse terrestre (Sahoor et Sangha 2010). C'est le premier pays au monde à adopter le multiculturalisme comme politique d'État (Sahoo et Sangha 2010, 83). La politique accepte et encourage tous les groupes ethniques à conserver leur culture. Cette politique multiculturelle contraste avec l'approche du *melting pot* de la diversité adoptée par les États-Unis (Sahoo et Sangha 2010). L'approche du *melting pot* envisage une assimilation totale des immigrants à la vie américaine, sans aucune trace du passé

---

<sup>12</sup> Traduction littérale de *Global Society*.

culturel. La politique multiculturelle du Canada, par contre, aide les immigrants à conserver leur patrimoine culturel et leur identité ethnique<sup>13</sup>.

Ainsi, les Indiens au Canada, comme ailleurs, maintiennent des identités pluralistes, en tant que « personnes d'origine indienne » et « membres de la société canadienne » (Sahoo et Sangha 2010). Ils partagent entre eux et avec leurs enfants non seulement l'histoire et la culture de leurs ancêtres, mais aussi le mode de vie des peuples avec lesquels ils forment la société contemporaine. Vivre dans une diaspora entraîne un conflit d'identité parce que les discours identitaires sont encore compris en termes de loyauté envers les nations et les États-nations. Ces individus vivent dans ce qui est caractérisé d'*ethnoscape* (Appadurai, 1990).

*Ethnoscape* est un des cinq termes<sup>14</sup> d'Arjun Appadurai (2010) dans son essai *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. L'*ethnoscape* est défini comme :

the landscape of persons who constitute the shifting world in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest workers, and other moving groups and individuals constitute an essential feature of the world and appear to affect the politics of (and between) nations to a hitherto unprecedented degree. (Appadurai 2010, 285)

L'idée d'*ethnoscape* est intéressante du fait qu'elle ne veut pas dire qu'il n'y a pas de communautés ou de réseaux relativement stables de parenté ou d'amitié. C'est plutôt pour dire que cette stabilité n'est pas infaillible. Elle est constamment perturbée par le mouvement humain, d'autant plus dans le contexte contemporain de crises migratoires. De plus en plus de personnes et de groupes font face aux réalités de devoir bouger ou aspirent à ce déplacement. Ces mouvements sont amplifiés par l'économie mondiale qui crée des besoins et par les États qui politisent les flux migratoires ; les groupes et les personnes affectées par la migration finissent par définir l'essence même du *ethnoscape*. Ces personnes, en suivant la pensée d'Appadurai, deviennent dans leur essence, des personnes en mouvement, symboles d'une communauté transnationale.

---

<sup>13</sup> Par exemple, le Canada célèbre maintenant le « Mois du patrimoine asiatique » chaque mois de mai.

<sup>14</sup> Les cinq termes sont : *Ethnoscapas*, *technoscapas*, *finanscapas*, *mediascapas*, *ideoscapas*.

### 3.2.2 Question d'identité en diaspora

Dans un chapitre du *SAGE handbook of cultural analysis*, le sociologue Simon Clarke (2008, 520) souligne des notions très intéressantes autour de la construction de l'identité dans un contexte de différences culturelles. On a donc une notion très forte de l'idée d'identité culturelle et de son incompatibilité avec d'autres cultures. Plutôt que de célébrer la différence, une identité culturelle est utilisée pour identifier — souvent en généralisant — d'autres cultures tout en renforçant qui nous sommes. Cela a été le cas dans le domaine politique et en particulier dans les opinions de droite sur la politique d'immigration canadienne.

Dans un contexte de migration ou de minorité culturelle dans un pays, l'identité se voit davantage bouleversée par une affluence de facteurs et d'influences qui viennent perturber l'idée type d'un individu d'une certaine communauté. Un article d'Ajaya Kumar Sahoo, de l'université de Hyderabad, et de Dave Sangha (2010), de l'université de Northern British Columbia, discute des enjeux d'identité et de patrimoine des Indiens au Canada. Ces auteurs mentionnent l'importance d'une diaspora pour un état. L'identité culturelle étant fluide, une personne d'origine indienne pourrait se sentir décalée en Inde, mais se rattacher à son identité indienne dans un contexte de diaspora. La promotion de l'identité diasporique est d'autant plus prononcée aujourd'hui, en raison de l'expansion des médias, des communications et des infrastructures de transport à travers le monde. Alors que les pratiques traditionnelles en matière de nourriture, de musique et, dans une moindre mesure, de religion ont été conservées par l'ancienne génération, les membres de la jeune génération sont plus occidentalisés que leurs parents qui partagent une ascendance commune dans le sous-continent indien.

Outre le débat des libertés religieuses et accommodements raisonnables qui ont suscité des divisions au sein de la population, la diversité et l'inclusion ethnoreligieuses est un phénomène d'actualité et de controverses depuis plusieurs années au Canada (Jukier et Woehrling 2015). Si nous prenons l'exemple du Québec, la commission mise en place en 2007 (CCPARDC, 2007 ; Bouchard et Taylor, 2008) est venue témoigner de la vivacité des différences d'opinions quand il était question de religion. C'est lors de ces débats fortement médiatisés que s'est renforcée la division du « nous » versus « eux » (Lefebvre 2008). Ce noyau homogène est constitué des

Québécois d'origine française et d'affiliation catholique romaine présents sur le territoire depuis plus de trois générations. Selon les statistiques canadiennes récentes, une faible minorité d'entre eux se déclarent sans religion ou d'une autre appartenance chrétienne ou religieuse. Plusieurs études observent l'étroite relation entre le catholicisme et la culture de ce noyau homogène, tout en observant un faible taux de pratique religieuse et une privatisation de la foi. Comme partout ailleurs en Occident, l'« autre religieux » survient plus massivement dans son univers depuis les années 1980, à travers des vagues d'immigration. Comme partout ailleurs, il subit la pression des événements post-11 septembre 2001, qui secrètent la peur de l'« autre religieux », de même que des formes complexes d'affirmation identitaire (Lefebvre 2008, 172).

Un article de Françoise Champion (2003) fait ressortir les différentes dimensions des concepts de sécularisation et de laïcisation. Les débats sociologiques font ressortir le fait qu'il peut y avoir deux définitions, et donc deux perspectives, de la religion, et que celles-ci découlent de l'aspect fonctionnel du religieux de la société et le poids qu'il porte (Champion 2003, 591). Au Québec, la différence avec la laïcité dans le reste du Canada part d'un noyau à priori en majorité catholique au sein d'un pays protestant. En conséquence, cela fait en sorte que la tradition catholique s'est beaucoup rattachée au territoire versus la tradition protestante qui consiste en une identité plus intériorisée (Martin, 2000). Suivant cette vision, lors des années 1990, les opinions québécoises de la laïcité se sont tournées vers la laïcité comme modèle de cohabitation qui repose sur le lien politique et non sur une communauté homogène fermée (Lefebvre 2008, 174).

Le présent projet n'a pas pour but de discuter des débats entourant l'identité québécoise, mais plutôt de comprendre la diversité religieuse au Canada tout en considérant le contexte de laïcité du Québec. La pertinence de mon projet repose sur la compréhension ethnographique de diverses cultures spirituelles afin d'encourager un renouveau du discours écologique. C'est pour cette raison que l'étude d'une minorité religieuse telle que les jaïns, basée sur des idéaux très actuels (non-violence, recueillement, végétarisme, non-attachement), représente une opportunité unique d'intégrer et d'inclure les influences religieuses canadiennes dans nos discussions sociétales contemporaines.

Dans son livre sur le libéralisme et les minorités culturelles, Will Kymlicka (1989, 166) se réfère à la notion de culture, non comme un simple caractère d'une communauté donnée, mais comme le contexte de choix pour cette dite communauté, sa structure en soi. Par exemple, Kymlicka décrit la transformation radicale de la culture canadienne-française lors de la Révolution tranquille comme une période de changements extrêmes et rapides, qui a vu le déclin de l'emprise de l'Église catholique. Comme une période pour le peuple de faire des choix différents et non pas comme une période où la validité de la culture québécoise doit être remise en question. Selon Kymlicka (1989, 166), il y a eu un changement de son caractère en tant que société, mais pas en sa structure elle-même, car son existence n'était pas remise en question. Ainsi, cette validité n'est pas à prouver, car la culture québécoise n'a pas été menacée d'assimilation ou d'extinction comme d'autres minorités religieuses et comme les Premières Nations jusqu'à ce jour.

Par exemple, en 1996, le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien a amorcé un mouvement de consultation nationale sur le développement durable (Basil et Johnsson 2006, 4). Ainsi, le gouvernement du Québec et l'Assemblée des Premières Nations du Québec et Labrador se sont approprié une stratégie de développement durable en respect avec les notions holistiques du partage de la terre et de ses ressources. De cette façon, dans un monde en développement et en exploitation constante de ses ressources, l'élaboration d'un plan particulier sur le plan environnemental, social et économique s'est avérée primordiale. Le maintien de l'intégrité des écosystèmes, indissociables les uns des autres, passe par les acquis sociaux de toute sa population en vue d'une croissance économique et sociale qui n'engendre pas une détérioration de l'environnement.

Karine Gagné, chercheuse postdoctorale à l'Université de Guelphe, démontre en partie l'importance des acquis culturels en vue de la conservation, mais aussi que les connaissances locales ne sont pas immuables. Elle critique la tendance de certains chercheurs et organisations internationales à dépeindre des communautés comme des noyaux homogènes d'individus qui ont un savoir local intemporel (Gagné, 2016, 194). Ces dites connaissances et traditions changent avec l'État et, dans le cas de ma recherche, changent entre les générations et avec la migration.

Gagné (2016) affirme que le concept de « savoir local » est devenu un thème récurrent dans le discours sur le développement durable. Parfois défini comme un savoir écologique traditionnel, il peut être défini comme un ensemble de savoir-faire acquis par une pratique et une connaissance profonde de l'environnement et de ses ressources, faisant des différents groupes d'une société des instruments clés aux discours de développement durable.

Suivant cette idée d'adopter des principes et des notions de conservation appartenant aux multiples cultures du territoire, une autre démographie importante est la jeunesse. Lors du Sommet de la Terre de Rio en 1992, le gouvernement canadien a démontré son désir d'adopter de nouvelles politiques en matière de développement durable et de conservation (Basil et Johnsson 2006, 12). Bien que ce ne soit pas toujours représenté dans la réalité, ce fut une première étape dans la bonne direction. Dans le chapitre 25 du programme d'action rédigé à Rio, l'accent est mis sur le rôle des enfants et des jeunes dans la promotion d'un développement durable :

Il faut que les jeunes du monde entier prennent une part active à toutes les décisions qui touchent à leur vie actuelle et à leur avenir. Outre sa contribution intellectuelle et sa capacité de mobilisation, la jeunesse apporte sur la question un point de vue original dont il faut tenir compte. (Nations Unies, 1992 : 25.2)

Cependant, la difficulté dans ces processus de discussion est la traduction de valeurs, d'intention et de perspectives. Falzun Khalid, le fondateur du Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES), a passé la majeure partie de sa carrière à établir une plateforme environnementale qui prendrait en compte les discours des diverses influences culturelles et religieuses de la planète (Johnston 2014). Selon Khalid, la crise environnementale ne peut être redressée qu'à la condition où les différents protagonistes sont prêts à travailler ensemble et à communiquer. L'idée d'une vision unie et partagée par tous n'est simplement pas réalisable, et plus souvent source de conflits que d'avancement. Afin d'arriver à cette vision pluraliste, il est primordial de réellement comprendre les valeurs et la vision des autres, que ce soit religieux ou non. Ainsi, le pluralisme culturel, ou multiculturalisme, est une question de comprendre ce qui motive les individus et d'adopter une approche qui mène à la discussion et à l'éducation plutôt que de chercher une solution universelle.

### 3.2.2.1 La culture versus l'identité

Les identités culturelles sont marquées par un certain nombre de facteurs — la « race », l'origine ethnique, le sexe et la classe, pour n'en citer que quelques-uns. Cependant, un élément qui définit des identités culturelles les unes par rapport aux autres est la notion de différence. Simon Clarke (2008), mentionné plus haut, souligne la grande charge émotive de la différence dans la définition d'une identité culturelle. Les idées de « nous » et « eux », amis et ennemis, appartenance et non-appartenance, groupes internes et groupes externes, qui définissent « nous » par rapport aux autres, ou à l'Autre, sont l'élément central de la question d'identité et de la capacité à se situer par rapport à notre entourage (Clarke 2008, 510). Clarke soulève d'autres questions intéressantes dans l'élaboration de la définition de l'identité culturelle : elle attribue une identité culturelle à qui et pour quelle raison ? Choisissons-nous notre identité ou est-ce hors de notre contrôle ? Il se demande aussi si l'identité est une construction sociale ou une partie d'un processus psychodynamique. Ou bien, s'il s'agit d'un amalgame complexe des deux (*ibid.*).

L'appartenance est un sentiment profond qui ne s'établit pas juste avec le temps, mais qui nécessite un attachement et celui-ci peut être récent, ancien, lié à une personne ou à un lieu. Bien que l'individu se rattache à la terre et sente qu'elle lui appartient davantage, cet enracinement peut se voir perturbé par les mouvements migratoires qui viennent « briser » cette illusion d'appartenir davantage que l'autre à un lieu.

Il est difficile d'aborder le sujet d'identité et de culture sans aborder le concept de « race » et de racisme. Bien que ce ne soit pas le point central de cet argument, la problématique autour de l'idée de « race » conduit à penser l'identité en termes d'« ethnicité ». Cashmore et Troyna, auteurs d'*Introduction to race relations* (1990), décrivent l'ethnicité comme un moyen par lequel nous essayons d'encapsuler les réponses de groupes différents. Les membres des groupes ethniques sont « *people who are conscious of themselves as in some way united or at least related because of a common origin and a shared destiny* » (Cashmore et Troyna 1990, 146). Ces interprétations mettent l'accent sur la notion de biologie commune, tout en incorporant une certaine notion de culture commune. Cependant, le problème avec le concept d'ethnicité est qu'il

tend toujours à généraliser certains groupes — l’ethnicité est attribuée à des minorités gênantes —, c’est pourquoi Stuart Hall (1990) a plaidé en faveur de la notion de « nouvelles ethnicités » :

*a recognition that we all speak from a particular place, out of a particular history, out of a particular experience, a particular culture [...] We are all, in that sense, ethnically located and our identities are crucial to our subjective sense of who we are. (Hall 1990, 258)*

Tout le monde a une forme d’identité culturelle basée sur la notion d’ethnicité, ainsi, nous nous éloignons de l’idée que l’ethnicité ne s’applique qu’aux personnes non blanches, et en même temps, le concept d’ethnicité est désengagé des idées de « race » et de nation. L’idée d’ethnicité elle-même a également été contestée pour d’autres motifs. Dans son chapitre sur la culture et l’identité, Clarke mentionne deux auteurs, Anthias et Yuval-Davis (1992) qui remettent en question la relation entre la culture et l’identité. Ils argumentent que la culture n’est qu’un élément parmi tant d’autres qui caractérisent les groupes ethniques. L’ethnicité ne concerne pas seulement l’identité, mais la participation aux conditions sociales d’un groupe, par exemple, la division du travail et les relations entre les sexes. Cela a conduit les gens à parler de la notion de diaspora, un fort sentiment d’appartenance et d’identification à un groupe particulier qui transcende les frontières nationales et internationales (Clarke, 2008, 521).

Un article d’Ajaya Kumar Sahoo, de l’Université de Hyderabad, et de Dave Sangha, de l’Université de Northern British Columbia, fait la distinction entre le patrimoine et la culture. Selon leur définition, le patrimoine, que ce soit sous la forme d’un objet, d’un monument, d’un savoir-faire hérité ou d’une représentation symbolique, peut être considéré comme un marqueur identitaire et distinctif d’un groupe social (Sahoo et Sangha 2010, 81). Il relate l’histoire et permet d’être un repère permanent dans un monde en constante évolution. Ainsi, l’effet de la mondialisation sur le patrimoine culturel, en particulier dans le contexte de la diaspora, doit être considéré en parlant d’un patrimoine culturel.

La culture comprend à la fois la culture matérielle — les sites, les bâtiments, les paysages, les monuments et les objets — et la culture non matérielle — la langue, les arts et l’artisanat, la musique, la danse et la poésie. Le patrimoine culturel immatériel est une caractéristique clé de nombreux groupes régionaux et culturels, et se transmet d’une génération à l’autre (Sahoo et Sangha 2010, 81).

Dans un contexte d'études d'éthiques jaïnes, la transmission du patrimoine culturel est elle-même grandement affectée dans un contexte de diaspora. Loin du monde ascétique, les visions jaïnes orthodoxes se sont vues distanciées d'un idéal de libération et redirigées vers une éthique plus environnementale :

[...] *the compatibility between Jainism and environmentalism is a largely new, diaspora development, and actually reflects a shift in ethical orientation away from a traditional orthodox liberation-centric ethos to a sociocentric or "ecological" one. This shift away from the ascetic ideal must be viewed as part of the larger theme of immigration and adaptation to a new cultural setting. It, along with the promotion of interfaith activities and nonsectarianism, is an expression of this new social reality.* (Anne Vallely 2002, 193)

### **3.3 Redevance et conservation : la non-violence dans le discours et la pratique**

C'est l'adoption des cinq *Mahāvratas*, les « grands vœux<sup>15</sup> », et leur intégration dans ce qui doit, après l'initiation ascétique, devenir un mode de vie entièrement dévoué, qui est la caractéristique qui définit le central du religieux jaïn (Dundas 2002, 158). Ils ont pour but d'amener un état de purification interne. Toutefois, d'un point de vue jaïn, les vœux découlent tous du Grand Vœu d'*ahimsa* (non-violence). Ce n'est pas simplement le premier de cinq vœux, mais le vœu ultime. Bien que dans la majorité des religions, l'acte de ne pas faire de mal est en relation à d'autres êtres vivants, dans le cas du jaïnisme, c'est aussi de ne pas se faire violence. La racine « *himsa* » se réfère à se blesser soi-même, d'agir de telle façon à affecter ses chances d'atteindre la libération (Flugel 2006, 438). Le raisonnement veut que faire du mal à autrui intentionnellement, lorsque poussé par ses passions, attire du karma à l'âme d'un individu. Un karma lourd cause une renaissance dans des états d'existence indésirables qui sont caractérisés par une souffrance qui n'incite pas au progrès spirituel (Dundas 2002).

Cela nous amène à une discussion sur le rôle de l'éthique dans la tradition jaïne. Depuis les premiers temps de l'histoire jaïne, les jaïns ont préconisé la pratique d'*Ahimsa* ou de la « non-

---

<sup>15</sup> Le vœu de non-violence : *ahimsā* ; le vœu de sincérité : *satya* ; le vœu d'honnêteté, de refus du vol : *asteya* ; le vœu de non-attachement aux choses du monde, ou non-possessivité : *aparigraha* ; le vœu de conduite du Brahman, la probité sexuelle, la chasteté : *brahmacharya* (Shah 2004, 33).

violence » envers tous les êtres vivants dans le but de purifier leur âme. La conception occidentale du karma est souvent perçue comme une conséquence directe d'une action négative. Toutefois, la conception jaine du karma doit plutôt être perçue comme l'accumulation de bonnes et de mauvaises matières (Shah 2004). Le karma est une action ou un acte considéré comme physique dans le jaïnisme. Créé par une action physique ou une pensée, le karma pénètre l'âme en étant soit un karma négatif — résultant d'actes nuisibles — ou positif — résultant d'actions bénéfiques.

Les pensées, la parole et l'action créent différents types de karma. Ceux-ci sont ensuite liés à l'âme et peuvent ainsi l'alourdir et obscurcir son éclat brillant. Pour retrouver son état pur originel, l'âme doit se débarrasser du karma en progressant spirituellement. Une âme parfaite n'a pas de karma, donc sa pureté et sa clarté inhérentes peuvent être vues. Au fur et à mesure qu'une âme se développe spirituellement, elle devient plus légère et plus lumineuse (Fluegel 2006).

En observant une vie éthique, un individu restructure activement son karma en expulsant la matérialité sombre et en cultivant la lumière. L'éthique du jaïnisme peut être mise à profit dans un nouveau contexte. Végétarisme, conscience des enjeux écologiques, conscience de la consommation, sobriété et acceptation de la responsabilité sont des valeurs jaines qui peuvent être utilisées pour appliquer une sensibilité écologique aux enjeux de la vie quotidienne contemporaine (Key Chapple 2010, 4).

### **3.3.1 Non-violence dans le discours**

La conception jaine de l'omniprésence de la vie et d'une âme dans tous les éléments comme l'air, l'eau, le feu et la terre incite à une conceptualisation unique de l'existence et de sa valeur (Key Chapple 2010, 3). La croyance en la réincarnation de l'âme joue un rôle puissant dans l'explication de la nature du karma et comme une incitation à l'autocorrection. Les jaïns soutiennent que l'âme est éternellement prise dans un processus de naissance, de mort et de renaissance, jusqu'à la libération de l'esprit (Dundas 2002).

Ainsi, nous comprenons dans le discours jaïn que la valeur d'une vie n'est pas limitée à l'existence humaine, mais à toute chose qui existe. Il semble nécessaire de discuter du thème de la nature afin de discuter de la non-violence dans le discours jaïn, car la violence n'est dorénavant plus

explicitement liée à la conceptualisation occidentale de la violence<sup>16</sup> — entre humains ou même à l'encontre d'un animal —, mais devient plutôt un concept beaucoup plus abstrait par le fait même de l'étendue des violences possibles lorsque toute la « nature » y devient exposée.

La nature est un thème souvent sujet à interprétations dans le monde des sciences sociales. Il y a tout d'abord ce qui est reconnu comme la « nature », donc tout ce qui concerne la faune et la flore, les montagnes, les mers, les lacs et les océans. Ensuite, il y a ce qui a trait à l'humain : la nature humaine, la biologie, les sciences sociales. Donc, bien que de façon générale on reconnaisse ces distinctions, il n'en demeure pas moins que les humains à travers le monde attribuent des valeurs et des notions variées à ce qui est vivant ou inclus dans le monde naturel.

L'idée de la nature détient son propre passé historique et culturel (Inglis 2005). Cela fait en sorte que l'être humain n'a aucun moyen direct et unique de comprendre ce qui est naturel, car cette compréhension sera toujours voilée par un filtre des conditions sociales et culturelles particulières de cet individu à ce moment-là.

Publié en 1949, le *Land Ethic* d'Aldo Léopold représentait un cadre théorique innovateur pour aider à percevoir la relation entre l'humain et la Terre de façon éthique (Callicot 1980, 311). Son essai visait à démontrer la primauté attribuée à l'humain dans le monde occidental au détriment de la faune et la flore. Son argument principal tenait à attribuer une équité morale à tout vivant et non-vivant sur Terre, car le tout survit par un équilibre et mérite d'être préservé (Callicot 1980). Cette vision holistique de l'environnement allie donc l'éthique animale et l'éthique environnementale. Un argument pour défendre cette logique de façon assez évidente serait qu'une majorité d'environnementalistes et défenseurs du droit animal ont un ennemi commun : ceux qui polluent les cours d'eau, détruisent des forêts pour des fermes ou d'autres exploitations de masse. Toutefois, Callicot (1980) argumente que l'éthique animale est grandement anthropocentrique, car la majorité des arguments utilisés dans l'éthique animale suivent les

---

<sup>16</sup> La violence est définie par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) comme étant « l'utilisation intentionnelle de la force physique, de menaces à l'encontre des autres ou de soi-même, contre un groupe ou une communauté, qui entraîne ou risque fortement d'entraîner un traumatisme, des dommages psychologiques, des problèmes de développement ou un décès (<https://www.inspq.qc.ca/rapport-quebecois-sur-la-violence-et-la-sante/vers-une-perspective-integree-en-prevention-de-la-violence/definition-de-la-violence>).

principaux courants de pensée éthiques, tels l'utilitarisme et les philosophies de Kant ou d'Aristote.

Au début des années 80, il semblait clair que l'éthique environnementale et la libération animale étaient conceptuellement distinctes (Zimmerman 1998). Pour être un éthicien de l'environnement, il fallait adopter de nouvelles valeurs. Il fallait croire que certaines entités non sensibles ont une valeur inhérente ; que ces entités comprennent des collectifs tels que les espèces, les écosystèmes et la communauté de la terre ; et cette valeur est indépendante de l'esprit dans le respect suivant : même s'il n'y avait pas d'êtres conscients, les aspects de la nature auraient encore une valeur intrinsèque. Reste à savoir si une éthique plausible remplit ces conditions.

Cela insinue donc qu'une éthique animale universelle est quasi impossible, car, il n'y a pas d'universalité dans l'éthique de relation entre l'homme et l'animal. Si nous prenons le discours éthique canadien sur le droit animal, il consiste aux termes du Code criminel en l'interdiction de provoquer volontairement la souffrance d'un animal en le négligeant ou en lui infligeant une douleur ou une blessure (Gouvernement du Canada 2021). Cette définition soulève la question intéressante d'intention. D'un point de vue extérieur et en surface, l'éthique jaïne pourrait sembler comme un moyen pour une fin. *Ahimsa*, soit la non-violence, est l'un des cinq piliers qui rapprochent le jaïn d'une vie bien menée et donc de la libération de l'esprit. Ceci rajoute une couche à l'analyse de l'éthique jaïne et du poids de l'intention.

Quand il est question de « violence », dans la pensée jaïne, il est important de se tourner sur le poids qu'a cette dite violence dans l'implantation, la perpétuation, la transgression, ou la subversion des liens sociaux. Des recherches sur l'anthropologie de la violence démontrent que de telles approches se compliquent beaucoup une fois que l'on prend une approche plus relativiste (Vidal et Meyer 1994, 197). Il y a toujours la possibilité que ce qui nous apparaît manifestement comme de la violence selon une certaine perception ne soit pas nécessairement vu comme tel dans une autre. De plus, il est encore plus difficile d'analyser ce que représente exactement la violence lorsque sa définition varie, non seulement entre les différentes cultures, mais aussi dans le cœur de chaque société (Vidal et Meyer 1994). Une violence l'est toujours par

rapport à autre chose. Il faut donc discerner ce qu'une société donnée conçoit comme de la violence, et pourquoi avant de procéder à une analyse éthique de cette violence.

### 3.3.1.1 Le poids de l'intention

Selon les croyances jaïnes, l'univers n'a jamais été créé et ne cessera jamais d'exister. C'est éternel, mais pas immuable, car il passe par une série infinie de cycles. Les jaïns croient que la réalité est composée de deux principes éternels, *jiva* et *ajiva*. *Jiva* où l'âme se compose d'un nombre infini d'unités spirituelles identiques ; *ajiva* (c'est-à-dire non-*jiva*) est la matière sous toutes ses formes et les conditions dans lesquelles la matière existe : le temps, l'espace et le mouvement (Szűcs et al. 2012, 1502).

Le monde entier est composé de *jivas* piégés dans *ajiva* ; il y a des *jivas* dans les rochers, les plantes, les insectes, les animaux, les êtres humains, les esprits, etc. Ce sont le karma et la transmigration qui maintiennent le *jivas* piégé dans *ajiva*. La conséquence des mauvaises actions est un lourd karma, qui pèse le *jivas* vers le bas, le forçant ainsi à demeurer dans des *ajiva* et à entrer dans sa nouvelle vie à un niveau inférieur à l'échelle de l'existence. La conséquence des bonnes actions, d'autre part, est le karma léger et non l'élimination de karma. Le karma léger permet au *jivas* de s'élever dans sa prochaine vie à un niveau supérieur dans l'échelle de l'existence, où il y a moins de souffrances à endurer<sup>17</sup> (Szűcs et al. 2012, 1502). L'éthique jaïne est une conséquence directe de la philosophie de l'âme et du karma. Les jaïns sont animistes. Pour eux, tout ce qui est naturel est vivant, et toute vie est sacrée. Tout type de dommage à toute forme de vie est à éviter ou à minimiser (Szűcs et al. 2012).

Selon les premiers textes jaïns, l'intention est significative dans le sens qu'elle peut rapprocher ou éloigner du *himsa* (violence), mais dans ce qui a trait au cycle karmique, c'est le fait d'agir ou de se retenir d'agir qui compte. Pour n'importe quel cas donné, l'intention peut être bonne, mais

---

<sup>17</sup> Lors de mon étude de terrain, un de mes participants l'a comparé à une ampoule. L'ampoule étant le *jiva* ou l'âme, le mauvais karma vient recouvrir la lumière d'un filtre noir, l'alourdissant et empêchant la vraie nature du *jiva* de sortir. Afin d'atteindre la libération de l'esprit — l'ultime but de l'existence jaïne — l'individu doit éliminer tout son karma en respectant les trois vœux du jaïnisme. Le karma accumulé va causer la renaissance particulière de l'individu et c'est à force de respecter les principes jaïns de détachement que le bon et le mauvais karma est peu à peu éliminé pour atteindre *moksha* (la libération) et que l'ampoule peut à nouveau briller.

dès qu'un *himsa* est effectué, cela signifie que l'intention n'était pas suffisamment bonne. Ainsi, les premiers écrits ne s'arrêtent pas sur l'intention autant que sur le degré d'implication avec le tort. Au premier degré, les actions sont jugées par leur conséquence et non par l'intention de l'acteur. Celles-ci peuvent minimalement compter avant l'acte, mais perdent toute importance par la suite (Johnson 1995, 19).

Ainsi, lorsqu'il est question de violence envers une forme de vie autre qu'humaine, l'éthique concernée repose sur des valeurs morales qui sont profondément ancrées culturellement. Comme dans un contexte jaïn, la non-violence est souvent explicitée par l'alimentation, l'éthique animale et le principe que les animaux ont droit à un certain respect.<sup>18</sup>

Il n'y a pas d'universalité dans la domestication. En occident, l'animal domestique, comme le chat ou le chien, est mis sur un piédestal, à côté du bétail, par exemple. Si nous allons ensuite en Inde, où la majorité de la population ne consomme pas de bœuf, une valeur tout autre est attribuée à la vache qui, bien que non domestiquée au sens de compagnon de vie comme le chien ou chat, est tout de même domestiquée pour sa capacité adaptative à vivre aux côtés de l'humain (Gundimeda et Ashwin 2018 ; Goldstein 2021). De façon générale, l'éthique animale repose sur le principe qu'ils ont une valeur morale, donc droit à un certain respect.

Là où le sujet se complexifie, c'est lorsqu'il est question d'attribuer une valeur morale. Dans *Between Wild and Domesticated: Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency* (2016), Sue Donaldson et Will Kymlicka, philosophes en éthique animale parmi d'autres spécialisations, discutent des nouvelles catégories de hiérarchisation des relations entre l'humain et l'animal. Ils notent que pour certains, le respect accordé à l'animal est parfois attribué à ses capacités cognitives ou à sa possibilité de souffrir. Pour d'autres, l'animal va être protégé, non pour sa valeur morale, mais tout simplement pour le bien de la biodiversité.

---

<sup>18</sup> La question aurait pu se poursuivre en abordant une éthique qui se concentrerait sur d'autres formes de vie telles que les végétaux, mais pour des questions de concision et pour s'assurer de rester dans les thèmes plus récurrents du terrain, cette section vise principalement l'éthique animale.

Toutefois, ces critères ont leurs propres complications. L'idée de sensibilité à la souffrance complique un discours global, car il tend à attribuer une valeur morale à un animal individuel plutôt qu'aux problèmes qui visent des espèces entières ou des écosystèmes. C'est aussi le cas lorsque des législations viennent quantifier ou officialiser des degrés de souffrance acceptables. Kymlicka et Donaldson donnent un excellent exemple dans un article de 2014 sur l'élevage de volaille.

*[...] the resulting standards of cruelty are theoretically arbitrary. There are no credible grounds for saying that confining hens for the entire duration of their life in a 500 cm<sup>2</sup> metal cage is cruel, but that confining hens for their entire life in a 750 cm<sup>2</sup> cage is not cruel. Cruelty, in this context, is not defined by reference to an account of the good of animals. We do not start with some account of the good life for hens and then ask what forms of treatment harm the constitutive elements of that good. Whatever the good life is for a hen, confinement in a metal cage, unable to socialize or to play or to explore or to care for chicks, and forced to lay eggs until she is spent and killed, is radically incompatible with it, whether that cage is 500 or 750 cm<sup>2</sup>. To claim that the smaller cage is cruel and the larger cage is not cruel is a statement about what forms of treatment of hens the majority in a society at a given time finds discomforting or distressing. There is no content to the idea of cruelty in this context apart from this appeal to majority sentiment. (Donaldson et Kymlicka 2014, 127)*

Ces qualifications et sensibilités sont aussi profondément culturelles. Il en est de même pour celui des capacités cognitives, celui-ci exclut une grande partie du monde animal comme les mammifères marins, les crustacés ou les insectes à qui l'on attribue très rarement des caractéristiques intellectuelles (Donaldson et Kymlicka 2016, 2).

Puisqu'il est difficile d'attribuer une valeur universelle à la nature et aux animaux, le droit animal devient difficile à définir et hiérarchiser<sup>19</sup>. Non seulement cela varie radicalement entre les sociétés, mais aussi entre les individus. Arthur Schopenhauer — notoire pour son attribution de moralité et, conséquemment, de droits aux animaux — prend en compte la conception de bien ou de mal, ainsi que l'idée d'intention. Pour Schopenhauer, une action est considérée comme mauvaise si l'on commet un acte nuisible à autrui dans l'optique de s'avantager personnellement (Puryear 2017).

---

<sup>19</sup> Il y a plusieurs catégorisations possibles, mais dans ce chapitre, je m'en tiens à l'occident et aux religions indiennes.

Toutefois, Schopenhauer affirme que ce n'est pas nécessairement fautif pour l'humain de tuer ou d'utiliser des animaux à son avantage. Il justifie son raisonnement par le fait que, selon lui, l'humain a une plus grande capacité à souffrir. Ainsi, bien que son exploitation puisse aller à l'encontre de la volonté de l'animal, dans l'ensemble, celle-ci mène à une moins grande souffrance (Puryear 2017, 8). Dans un cadre d'éthique jaïn, cet argument est invalidé par le simple fait qu'aucune vie ne doit être sacrifiée basée sur une hiérarchisation arbitraire des sentiments humains.

Ainsi, comment attribue-t-on une valeur à une vie ? En quoi la vie humaine est-elle différente d'une autre, et comment définir les formes de vie qui ne sont pas humaines ? Dans son chapitre sur l'écologie jaïne, James Cort associe ces questions à la dichotomie nature/culture, du corps et de l'âme ou de ce qui est matériel et immatériel. Ces questions sont abordées dans l'ontologie jaïne et réduites à un dualisme fondamental entre l'âme sensible (*jiva*) et tout ce qui est insensible, y compris la matière (*ajiva*). Toutefois, Cort (2002, 72) caractérise cette définition d'inutile au développement d'une éthique jaïne moderne, car celle-ci est basée sur la dévalorisation de la nature<sup>20</sup>. La vision jaïne du monde postule l'omniprésence des âmes dans l'univers. Chacune de ces âmes est identique dans ses qualités de béatitude, d'énergie et d'omniscience, mais en raison de l'histoire karmique unique de chaque âme, ces âmes sont incarnées sous diverses formes (Cort 2002). C'est ainsi que l'animisme jaïn peut être brièvement relaté.

### **3.3.2 Non-violence dans la pratique**

Comme dans les sections précédentes, de nombreux jaïnistes, comme Paul Dundas, Anne Vallely ou James Cort, mettent en garde contre les discours récents qui tendent à étiqueter toute pratique jaïne comme étant profondément environnementaliste. Anne Vallely (2002) introduit son chapitre dans le recueil de Christopher Key Chapple en justifiant cet éloignement de la

---

<sup>20</sup> Afin d'atteindre la libération de l'esprit, un individu doit de se détacher de tout ce qui est matériel et ainsi cesser d'attribuer des valeurs à ce qui est vivant.

tradition ascétique par la distance géographique et culturelle de la diaspora jaine en Amérique du Nord.

Il n'est ainsi pas question de nier le rapprochement des valeurs écologiques jaines avec sa tradition, mais plutôt de prouver que ce développement d'un discours vert doit être perçu conjointement à l'immigration et à l'adaptation à un nouvel environnement social, culturel et religieux. Il sera donc utile, pour ce mémoire, de s'attarder sur l'éthos de la diaspora jaine en comprenant les techniques d'enracinement qui ont été adoptées après la migration par l'entremise d'initiatives jaines récentes (organisations, associations, groupes). Ceci permettra de situer plus clairement la direction que prend la jeunesse jaine au Canada.

Une des premières traces de l'officialisation du « virement écologique » jain est le *Jain Declaration on Nature* publiée en 1990 (Singhvi). Les auteurs de la déclaration ont cherché à établir le jaïnisme comme une religion qui offre une philosophie intrinsèquement écologique. Ce document mettait en évidence des principes jains de non-violence, de compassion pour les animaux et de non-possession, et soulignait en quoi les croyances fondamentales de cette tradition sont distinctes de celles de nombreuses religions occidentales.

Un exemple de missions jaines qui ont pour but d'œuvrer pour la protection des animaux sont les *Goshalas*. Répertoriés à plus de 3 000 en Inde, ce sont des centres qui prennent soin de vaches âgées ou malades. Un des plus grands et plus connus est le Shree Sumati Jeev Raksha Kendra. Faisant plus de 7 millions de pieds carrés, le centre s'occupe de plus de 5 000 animaux. Un autre exemple est le Jain Bird Temple à Dehli qui accepte près de 15 000 oiseaux par année (Pankaj 2010, 130).

Considérant que l'hindouisme domine culturellement en Inde, les valeurs et modes de vie jains sont rarement remis en question. Bien que ce soit des traditions distinctes, les deux partagent des points de vue fondamentaux tels que la croyance au cycle de réincarnation, au karma, et à la quête de libération de l'esprit. C'est pour cette raison que, dans un contexte nord-américain où la culture dominante n'adhère pas à de tels principes, le jaïnisme doit se développer dans un

environnement qui diffère grandement de celui d'origine (Vallely 2002, 195). Ainsi, les futures sections vont tenter de situer le jaïnisme dans un contexte de diaspora et de diversité religieuse.

## Chapitre 4 – Contexte historique

Le jaïnisme, religion connue pour son éthique stricte et son respect de principes guidés par la non-violence, est une religion ancrée dans un passé unique. Bien qu'elle demeure petite par son nombre d'adeptes, la communauté détient un certain prestige et a permis l'émergence de nombreux penseurs, auteurs et activistes<sup>21</sup> (Shah 2004).

La période coloniale britannique a fourni le contexte et l'élan pour le renforcement d'un sentiment d'identité conceptuelle. Les événements sociopolitiques de l'époque, mis de pair avec les efforts de penseurs orientalistes<sup>22</sup>, ont produit, parmi un groupe de jaïns réformistes et largement éduqués en Occident, un sentiment d'urgence pour l'établissement du jaïnisme en tant que tradition indépendante (Sikka et Beaman 2014). Le gouvernement colonial a refusé d'accorder au jaïnisme le statut de tradition indépendante en grande partie à cause du manque d'évidence textuelle pour prouver une telle affirmation. Selon les réformateurs jaïns, ceci est grandement causé par la position assez conservatrice des ascètes — gardiens et uniques détenteurs des écrits. Ce n'est qu'en 1879, après la traduction de nombreux textes hindous et bouddhistes, où Herman Jacobi a trouvé mention du jaïnisme, qu'il a pu aider à convaincre le gouvernement de l'existence d'une religion autonome (Sikka et Beaman 2014, 324). De là est parti un mouvement qui a contribué à la reconnaissance de la légitimité du jaïnisme comme une grande religion.

D'un point de vue économique, les jaïns ont aussi joué un rôle important dans le passé comme dans le présent. Leurs croyances et en particulier leur respect du principe de non-violence ont

---

<sup>21</sup> Du côté politique : des empereurs tels que Cadragupta Maurya (297-340 AEC), Vanaraja (746 - 780 EC) et Kumarpala (1143-1172 EC aujourd'hui le Gujarat) ou des ministres comme Bhamashah en Udaipur. En affaires : Premchand Roychand, un des fondateurs du Bombay Stock exchange ; Jagat Seth, riche homme d'affaire durant l'empire Moghol. De nombreux auteurs : comme Champat Rai Jain, écrivain du 20e siècle ; Bhagchandra Jain (Shah 2004, 140).

<sup>22</sup> Dans ce contexte, l'orientalisme fait référence à la politique administrative du XVIII<sup>e</sup> siècle de la Compagnie britannique des Indes orientales favorisant la préservation des langues, des lois et des coutumes indiennes avec différentes arrière-pensées à atteindre. L'orientalisme s'est avéré une méthode de discrimination culturelle, pratique appliquée comme un moyen de domination impérialiste, produisant l'affirmation selon laquelle l'orientaliste occidental en sait plus sur l'Orient que les « Orientaux » eux-mêmes (Keith 1999, 22).

limité les types de professions et d'entreprises avec lesquels ils pouvaient faire affaire. Ceci a amené les jaïns à occuper une grande place dans les domaines de la finance, de la comptabilité, de la médecine, du droit et dans certains secteurs de l'import-export. Cette spécialisation professionnelle a fait en sorte que la communauté jaïne est aujourd'hui assez aisée et lui a ainsi permis de s'investir dans des projets philanthropes, en Inde comme ailleurs, au bénéfice des jaïns et non-jaïns (Shah 2004, 141).

Les jaïns croient en l'éternité de l'univers ; il a, et va, toujours exister (Fohr 2015, 5). Cet univers est divisé en deux cycles de vie isolés l'un de l'autre. Le cycle dans lequel nous nous retrouvons actuellement date d'approximativement 527 AEC<sup>23</sup>, ce qui a permis de donner naissance à 24 *Jina* (Fohr 2015, 36). La religion a été fondée à 24 reprises par les *Jina*, les vainqueurs, qui sont considérés comme ayant établi les fondements du jaïnisme. En sanskrit, ils sont aussi désignés comme étant les *Tirthankara* : ceux qui ont créé des gués (Fohr 2015, 4). Le gué étant le *dharma* ou la voie qui va aider les humains à traverser l'océan qu'est la série de vies successives afin d'atteindre la délivrance ou la libération (Shanta 1985, 69). Les *Jina* sont des ascètes et érudits considérés comme ayant atteint le plus haut niveau de connaissance et ainsi le but spirituel de toute existence. Le récit de chacun des 24 *Jina* relate leurs existences précédentes, leurs conceptions, naissances, morts, renonciation et libération. De plus, ils décrivent comment ils ont établi, durant chacune de leurs existences, les quatre ordres de la communauté jaïne représentée par les quatre branches du *svastika* (Fohr 2015, 36). Dans le jaïnisme, le *svastika* représente aussi les quatre principaux états de la réincarnation : les humains, les animaux, les êtres des cieux et ceux des enfers (Fohr 2015, 120).

Les jaïns ne croient pas en une entité suprême comme d'autres religions. Ils croient plutôt en des personnes dignes de dévouement. L'importance du karma réside dans la fourniture d'une explication rationnelle et satisfaisante aux phénomènes apparemment inexplicables de la naissance et de la mort, du bonheur et de la misère, des inégalités dans les acquis mentaux et physiques, et de l'existence de différentes espèces d'êtres vivants (JAINA, s.d.). De cette façon, la cosmologie jaïne permet de répondre à de nombreuses questions difficiles telles que : pourquoi

---

<sup>23</sup> AEC : avant l'ère commune.

est-ce qu'il y a de la souffrance dans le monde, ou comment peut-on justifier l'injustice, par le fait même qu'il n'y ait pas d'entité suprême qui en porte responsabilité? (Flugel 2006, 90).

Dans le jaïnisme, les sermons du *Tirthankara* étaient livrés en langage divin, interprétés et préservés par des chefs disciples. Ces récits ont été retranscrits au cours des siècles qui suivirent pour devenir les textes fondamentaux de cette religion (Shah 2004, 13). Ces écrits portent sur les origines du jaïnisme, sa cosmologie, les cycles temporels, la vie et les enseignements des *Tirthankara*.

La vie jaïne existe dans des cycles temporels particuliers, imagés comme étant la rotation constante d'une roue. Nous sommes présentement dans la cinquième phase de ce cycle qui dure environ 21 000 ans, soit à environ 2 500 ans depuis le début de la phase. À défaut d'une traduction anglaise de nombreux textes jaïns, seules les grandes lignes de la mythologie des cycles cosmiques sont connues.

La première phase, celle du *susamaa-susamaa*, était une période de grand bonheur et de plaisirs pour tous les humains. Les hommes et les femmes étaient unis par des liens similaires au mariage, donnaient naissance à des jumeaux, qui à leur tour devenaient hommes et femmes, et ainsi de suite. Les périodes qui suivent sont caractérisées par un déclin qui n'est retrouvé qu'à la fin du cycle, lorsqu'il est à nouveau dans la phase du *susamaa-susamaa*.

Ainsi, la seconde phase représente une époque de bonheur assez similaire, toutefois moins euphorique que la précédente. C'est à la troisième phase, celle du *susamaa-dusamaa*, que le bonheur se voit teinté par le malheur et de là l'existence humaine a cessé d'être purement vécue en état de béatitude. C'est à la fin de cette troisième phase qu'est apparu le premier *Tirthankara* : Risabhdeva. Il est apparu à une ère de transition. La population passait d'un mode de vie nomade à sédentaire. Aucune hiérarchie n'était encore instaurée, la population augmentait et les structures sociales étaient inadéquates (Shah 2004, 15). De cette façon, l'avidité humaine et donc la criminalité ont pris de l'ampleur. Il était devenu nécessaire de développer des codes de conduite pour améliorer la société et créer un ordre social.

Le patriarche Nabhiraja mit alors son fils Risabhdeva à la tête du royaume, établissant ainsi le royaume de Ninitanagara, aujourd'hui, Ayodhya en Uttar Pradesh. Sa plus grande tâche était de protéger, nourrir et abriter ses sujets. Il a divisé la population en trois classes : les guerriers, les marchands et les travailleurs. Contrairement au système de castes d'aujourd'hui, la division se faisait par mérite et habiletés plutôt que par naissance. À l'ère de son fils, une nouvelle classe émerge, celle des brahmanes. Encore une fois, non pas par supériorité, mais par nécessité. Risabhdeva trouvait nécessaire d'utiliser à bon escient les individus qui avaient une capacité intellectuelle supérieure afin qu'ils se concentrent sur l'apprentissage et l'enseignement. Malgré l'évolution vers ce qui est l'organisation de la caste des brahmanes d'aujourd'hui, à l'ère de Risabhdeva, toutes les classes étaient égales et un rôle n'était pas relatif à la naissance d'un individu.

Désintéressé par les choses mondaines, Risabhdeva eut un long règne caractérisé par ses efforts à améliorer la société en exprimant son désir pour l'amélioration spirituelle plutôt que physique. Risabhdeva passa un an à la pratique de l'ascétisme et de la méditation. La population lui apportait des offrandes appropriées pour un roi, mais il les refusait. Il n'acceptait pas la nourriture des autres et jeuna pendant près de 13 mois. Durant ces mois, près de 4 000 personnes se joignirent à lui, mais nombre d'entre eux trouvèrent son mode de vie trop sévère et peu à peu le quittèrent pour créer leurs propres écoles qui offraient de justes milieux entre la vie stricte de Risabhdeva et une vie d'indulgence.

Pour une longue période suivant la fin de son jeûne, Risabhdeva continua une vie de pénitence et de méditation jusqu'à un matin particulier où il atteint un état de méditation si transcendantal qu'il réussit à prendre conscience de son soi en entier. Il fut immédiatement libéré de tout karma et atteint un état de connaissance ultime, l'omniscience (Shah 2004, 18). Il était de ceux qui avaient vaincu toute passion et est ainsi devenu un *Jina*, un illuminé, le premier *Tirthankara*. Il atteint sa libération finale trois ans avant la fin de la troisième phase.

À partir de ce moment, la religion jaïne indique que 23 autres *Tirthankara* suivirent ses pas, naissant à chaque demi-cycle de temps. Risabhdeva vécut à la fin du troisième cycle, celui où la vie était également partagée entre des moments de bonheur et de malheur. Ses successeurs

vécurent lors de la quatrième phase, dans un monde où la misère et le péché s'infiltraient (Shah 2004, 21).

Le dernier *Tirthankara*, Mahāvīra, un contemporain du Buddha, est l'un des seuls *Tirthankara* dont l'existence n'est pas contestée<sup>24</sup>. Étant le dernier *Tirthankara*, et donc le dernier à avoir façonné le jaïnisme d'aujourd'hui, Mahāvīra est mieux connu comme le fondateur du jaïnisme moderne (Shah 2004, 23).

Les dates de son existence sont difficiles à retracer, car c'est un sujet à débats entre les deux sectes du jaïnisme, les *śventāmbaras* et les *digambaras*. Ces derniers le retracent comme ayant vécu de 599–510 AEC et les *śventāmbaras* de 599–527 AEC (Sabbash 2005, 9). Dans les récits au sujet de Mahāvīra, une accentuation est mise sur la supériorité intellectuelle de Vardhamana Mahāvīra. Les écrits prétendent qu'il avait des habiletés de perception extrasensorielle. En plus de posséder la perception et la raison, il était doté de clairvoyance. À l'âge de 8 ans, Vardhamana entreprit une éducation formelle avec un brahmane, mais trouvant ses capacités intellectuelles supérieures à celles de son enseignant, il décida de partir à la quête de la vie spirituelle et de renoncer au monde afin de trouver le bonheur pour tout être vivant. C'est après le décès de ses parents, à l'âge de 28 ans, qu'il débuta sa vie d'ascète. Son désir d'attendre leur décès est intéressant lorsqu'on le compare aux récits sur la vie du Bouddha qui abandonne sa famille. Les ascètes jaïns passent à la vie de renonciation seulement avec l'accord de leur famille (Shah 2004, 29).

Mahāvīra renonça à sa richesse et à son titre de prince pour devenir un ascète pèlerin et mendiant. Sa nouvelle vie commença avec un jeûne de deux jours et demi. Par la suite, il enfila une toge simple et, tout en arrachant ses cheveux un à un, quitta sa maison pour de bon. En route, il donna la moitié de ses vêtements à un mendiant, pour plus tard perdre le reste de sa robe et continuer son chemin dans la nudité et sans possessions. Quand on lui offrait de la nourriture, il la prenait dans les paumes de ses mains. Il continue ainsi pendant 12 ans, sans crainte pour la souffrance, le plaisir ou la douleur (Shah 2004, 30). À l'exception de la saison de la mousson,

---

<sup>24</sup> De nombreux historiens remettent en question l'existence des 23 *Tirthankaras* précédents.

Mahāvīra, ne désirant pas profiter de la générosité de ses hôtes, ne restait jamais plus d'une nuit dans un village et cinq nuits dans une ville. Lors des grandes pluies, comme la faune et la flore s'épanouissaient, il demeurait sur place pour ne pas mettre en danger même les plus petites formes de vie qui émergent du sol (Sabbash 2005, 19). C'est encore une pratique commune des ascètes jaïns d'aujourd'hui. Les 12 années de pénitence et de méditation portèrent leur fruit, puisque la 13<sup>e</sup> année, Mahāvīra atteint la connaissance suprême et se libéra des poids causés par des sentiments liés au plaisir et à la souffrance. Il atteint le statut de *Jina*, celui qui s'est conquis, qui a vaincu ses désirs (Shah 2004, 31).

La tradition affirme que Mahāvīra est né avec trois types de connaissances : les connaissances de l'esprit, la clairvoyance et la capacité de raisonnement ; et qu'au moment de sa renonciation, il atteint une quatrième sorte de connaissance, soit l'habileté de connaître les pensées de toute créature de l'univers. À la suite de son illumination, Mahāvīra devint maître. Ses disciples étaient appelés les *nirgranthas*, et ses 11 disciples en chef, les *ganadharas*. Un élément notable est que les 11 convertis étaient des brahmanes, signe qu'un changement idéologique les motivant à renoncer à leurs croyances germait déjà au sein de la caste. Ses enseignements seront connus plus tard comme étant les cinq Grands Vœux du jaïnisme : le vœu de non-violence : *ahimsā* ; le vœu de sincérité : *satya* ; le vœu d'honnêteté, de refus du vol : *asteya* ; le vœu de non-attachement aux choses du monde, ou non-possessivité : *aparigraha* ; le vœu de conduite du brahman, la probité sexuelle, la chasteté : *brahmacharya*. (Shah 2004, 33)

Ceux qui acceptaient ces vœux et renonçaient au monde devenaient eux-mêmes ascètes. Les autres qui n'optaient pas pour la renonciation demeuraient laïcs. De là sont nées les quatre catégories de jaïns encore présentes aujourd'hui : les ascètes masculins, les ascètes féminines, les laïcs masculins et les laïques féminines. En seulement 30 ans, Mahāvīra avait près de 14 000 ascètes masculins et 36 000 ascètes féminines, ces dernières fortement guidées par la première ascète de Mahāvīra, Chandanbala (Sethi 2009, 45). À des fins d'organisation, il les sépara en neuf divisions appelées les *ganas*, soit ceux sous la tutelle des *ganadharas* (Shah 2004, 34). Le plus grand nombre de disciples était parmi les séculiers avec 159 000 hommes et 358 000 femmes. Afin de donner la possibilité aux jaïns laïcs de participer à la vie religieuse jaïne

sans avoir à renoncer au monde, Mahāvīra créa des vœux similaires aux cinq Grands Vœux, mais pour les séculiers — les *Anuvratas* —, des vœux différents, non par leurs principes, mais par leur degré (Amiel 2003, 141).

Mahāvīra atteint son *moksha* — sa libération — en 527 AEC. D'après Shah (2004, 36), il n'était donc pas le fondateur du jaïnisme, mais le *Tirthankara* qui a réformé la religion et réglé les problèmes contemporains comme l'esclavage, le statut inférieur des femmes dans la maison, les intouchables, les inégalités économiques et bien d'autres. Selon Mahāvīra, la caste, le genre et les opinions sont insignifiants lorsqu'il est question d'accès à la libération. La libération est le droit de tout individu et est assurée s'il respecte tous les codes de conduite. La notion du karma permet à tout individu d'être conscient de ses actions et d'en être responsable. Cela a aussi renforcé l'idée que la libération n'est ni un cadeau ni une chance, mais plutôt un objectif réalisable vers lequel il faut travailler (Amiel 2003, 25).

## 4.1 Philosophie jaïne

### 4.1.1 Karma

Le mot sanskrit « karma » signifie des actes, y compris des pensées et des mots. Les karmas sont des particules de matière invisibles et fines qui règnent tout autour de nous, tout comme les particules d'air (JAINA, s.d.). L'impact du karma sur l'âme est profond. La relation entre l'âme et le karma est sans commencement. Bien que le karma devienne inerte, il enveloppe l'âme sous forme d'énergie. Dans la tradition jaïne, il n'est pas correct de penser que l'âme était autrefois pure et que plus tard elle s'est enveloppée de karmas. L'âme et le karma ont toujours été liés ensemble et cela n'a pas de commencement. Il est toutefois possible d'empêcher de nouveaux karmas d'entrer dans l'âme (JAINA, s.d.).

C'est la fonction principale de la religion d'arrêter l'affluence de karmas et d'atténuer la présence de karma autour de l'âme, et ainsi de montrer le chemin de la libération et les méthodes par lesquelles l'âme pourrait atteindre la perfection (JAINA, s.d.). Être ascète dans la tradition jaïne a

un double objectif : la prévention de nouveaux karmas entrant en contact avec l'âme, et l'élimination du karma déjà en contact avec l'âme (Cort 2003, 130).

Le karma peut être perçu comme une version plus tangible du *dharma*. Ce sont des connaissances et des actions qui déterminent la forme de renaissance d'un individu, son bonheur et sa souffrance. C'est une forme de justice intégrée dans le monde sans Être suprême pour déterminer une valeur ou pour punir. Ainsi, le but d'une vie n'est pas la recherche du bonheur sur la terre ou dans l'au-delà, mais plutôt l'adoption d'une voie de la connaissance, la réalisation que la vie terrestre est une vie vouée à la souffrance. Le seul vrai bonheur permanent est possible quand un esprit cesse d'être voué aux cycles de réincarnation et atteint sa libération (Fohr 2015, 7).

Chaque *jiva* (ou âme) est possédé de « conscience » et de *Upayoga*, comprenant le pouvoir de perception et de connaissance ; c'est l'auteur de toutes les actions ; il a la capacité d'occuper toutes les dimensions du corps qu'il incarnait (JAINA, s.d.)

#### **4.1.2 Moksha**

L'idéal jaïn est d'atteindre *moksha* en renonçant à la vie mondaine (Jain 2010). La vie terrestre se termine lorsqu'un individu atteint le *nirvāna*. Suivant le degré de connaissance du *kevala-jñāna*, soit de son état d'omniscience, l'être n'est plus dans le plan physique et transcende le monde terrestre (Shanta 1985, 301). Le *kevala-jñāna* est l'étape de la disparition de tout karma. L'ascète est donc purifié et retrouve toutes ses caractéristiques infinies : connaissance infinie, intuition infinie, puissance infinie et le bonheur infini (Shanta 1985, 303). C'est pour cela qu'une fois arrivé à l'étape du *moksha*, tout se passe très rapidement. C'est la séparation du corps et de l'âme. Bien que *moksha* représente un état spirituel, la libération a lieu sur terre et dans l'au-delà, car malgré la rapidité du passage, il ne faut pas négliger les dernières étapes cruciales de cessation d'activités corporelles.

Au moment de sa libération, l'ascète n'a que son mouvement respiratoire. Après quelques instants, la respiration s'arrête, donnant le temps à l'ascète d'abandonner son corps sur la terre. Cela sépare donc l'ascète de tout ce qui est matériel et lui permet d'être dans son propre état de légèreté et de pleine conscience dans le *nirvāna*, soit la béatitude éternelle (Shanta 1985, 307).

### 4.1.3 *Dharma*

Les théories et les pratiques jaïnes sont des composantes du *dharma*, qui est à la fois une cosmologie, un système éthique avec le but ultime de la libération spirituelle ou *moksha*, et un code pratique pour la vie quotidienne. Une traduction approximative du mot sanskrit *dharma* est « ordre cosmique », et ce concept transcende la compréhension occidentale répandue de la « philosophie », de la « religion », de la « foi » ou de « l'éthos » (Rankin 2018, 7).

Somadeva, un ascète du X<sup>e</sup> siècle, s'interroge dans un de ses essais sur ce qu'est le *dharma* (Shah 2004, 173). Une des réponses données est que c'est ce qui inculque la gentillesse à toutes les créatures. Pampa, un poète jaïn contemporain de Somadeva, décrit le *dharma* comme un corps constitué de gentillesse, de charité et de pénitence. C'est ce *dharma* qui permet aux mortels d'atteindre la libération (Chidanand Murthy 1975, 19).

C'est ce qui respecte les normes et n'en dévie pas, comme la loi, le droit, la justice, la règle, le devoir et la vertu. Suivant cette idée, le *dharma* est donc la voie à suivre, celle qui conduit vers la libération finale (Shanta 1985, 71). L'idéal jaïn est d'atteindre *moksha* en renonçant à la vie mondaine, alors que, pour la plupart des hindous, l'idéal est de devenir un parfait dévot ou d'atteindre *moksha* en pratiquant leur vie routinière (Jain 2010, 122).

### 4.1.4 Cinq piliers

Comme mentionné précédemment, les jaïns prônent la pratique de l'*ahimsa* (ou non-violence) envers tous les êtres vivants dans le but de purifier leur âme (Rankin 2018). En observant une vie éthique, on restructure activement son karma, en expulsant les particules sombres et cultivant la lumière. À l'époque de Mahāvīra, cinq vœux fondamentaux devaient être observés par tous les jaïns en fonction de leur statut, laïc ou monastique : *ahimsa* (non-violence), *satya* (vérité), *asteya* (ne pas voler), *brahmacarya* (contrainte sexuelle) et *aparigraha* (non-possession) (Shah 2004, 33). Pour les laïcs, ces vœux ont normé les comportements attendus dans la communauté jaïne : alimentation végétarienne, honnêteté, fidélité dans le mariage et dons aux ascètes ainsi qu'aux organisations religieuses, comme les temples. Ces vœux sont encore pratiqués aujourd'hui.

**Ahimsa.** Dans le premier Grand Vœu, les ascètes rejettent l'acte de tuer toute forme de vie et garantissent de se confesser, de se repentir et d'éviter toute forme de violence, que celle-ci soit exercée par l'ascète, que ce soit de contraindre un tiers parti à exercer cette violence, ou même d'approuver qu'elle soit réalisée. Il en est de même pour la violence physique, comme psychologique.

Toutefois, certaines violences sont exercées par inadvertance ou inévitables. Il est donc de la responsabilité de l'ascète d'être extrêmement conscient de ses actions. Un exemple serait le simple fait de marcher. Par souci d'écraser un insecte ou toute autre forme de vie, les ascètes balaient le sol devant eux. Lors de la période de la mousson, saison de bourgeonnement et de croissance, les ascètes se permettent d'arrêter leur pèlerinage afin de demeurer en un lieu unique et de limiter les dommages causés par le mouvement (Dundas 2002, 159).

**Satya.** Selon le deuxième Grand Vœu, l'ascète se doit de ne pas mentir. Il doit être en contrôle de sa parole, et non sujet à la colère, à la jalousie, à la peur ou à une trop grande excitation (Dundas 2002, 159). Ce vœu peut être illustré par l'exemple d'un moine qui a refusé de dire à un chasseur où se trouvait un animal, et qui, par conséquent, s'est fait torturer sans jamais révéler la vérité. Il faut toutefois noter que bien que le mensonge doit être évité, la vérité ne devrait pas être révélée si elle est porteuse de malheurs (Dundas 2002, 160).

**Asteya.** Le troisième Grand Vœu affirme dans son sens le plus littéral que l'ascète ne doit pas prendre ce qui ne lui a pas été donné. À prendre au sens littéral comme symbolique, *asteya* signifie qu'il est interdit de voler, qu'il ne faut pas consommer l'aumône sans l'approbation de son maître, et ne pas profiter de la générosité des autres (Dundas 2002, 159). En lien avec la non-violence, cela est aussi ne pas prendre la vie d'autrui, peu importe sa taille.

**Brahmacharya.** Le quatrième Grand Vœu proclame que l'ascète doit renoncer à toute activité sexuelle et éviter d'entrer en contact avec le sexe opposé ainsi qu'éviter de consommer toute chose qui pourrait stimuler un désir sexuel (Dundas 2002, 159).

**Aparigraha.** Le cinquième Grand Vœu implique la renonciation à tout attachement et à toute possession matérielle (Dundas 2002, 159). L'implication de ces deux derniers vœux est pour éviter un excès de passion, qui est l'une des plus grandes causes de violence (Dundas 2002, 160).

À première vue, respecter le concept de non-violence semble une tâche insurmontable pour toute personne qui n'est pas ascète, et qui n'a pas renoncé à la vie terrestre comme nous la connaissons. C'est ainsi que les *anuvratas* sont venus à l'existence. Bien que tout aussi contraignants, ce sont des vœux légèrement moins sévères. C'est pour cela que les *Mahāvratas* sont les cinq vœux principaux exigés pour tout ascète, mais les *Anuvratas* sont cinq vœux similaires et plus réalisables destinés aux séculiers (Dundas 2002, 190).

## 4.2 Portrait de la communauté jaïne

La communauté jaïne est divisée en quatre ordres, les *sangha*. Les moines (*saadhus*), moniales (*saadvis*), laïcs masculins (*śrāvakas*) et laïques féminines (*śrāvikās*). La communauté, ou le *sangha*, est impliquée dans toutes les décisions majeures qui l'affectent, et ensemble, ils ont un pouvoir décisionnel sur les plus petits ordres (Shah 2004, 137). Ils sont représentés par le *svastika*, c'est un emblème créé par le septième *Tirthankara*. À travers le temps, les moines ont été les messagers de la foi jaïne. Les moniales, bien que moins impliquées dans les textes et connaissances jaïns, ont pris une place importante dans l'agrandissement de la religion vers les populations laïques. Malgré la supériorité des moines dans la hiérarchie jaïne, il y a un respect mutuel et une interdépendance entre les ordres, ce qui contribue à un climat de coopération. Les séculiers respectent et apprennent des ascètes, et ces derniers aident, guident et écoutent les laïcs. Outre le développement de la littérature, les moines jaïns ont grandement contribué à la science, la médecine, les mathématiques, la logique et les langues (Shah 2004).

### 4.2.1 *Digambaras et Sventāmbaras*

L'utilisation du terme « secte » est souvent critiquée pour ses connotations négatives et allusions à des sous-catégories d'une branche principale de la religion concernée. Toutefois, la traduction sanskrite de « secte » — *sampradaya* — insinue plutôt une transmission d'un enseignement ainsi

qu'un groupe de penseurs associés à ces doctrines (Dundas 2002, 45). Les *digambaras* et *śventāmbaras* ont des points de vue divergents sur leur histoire, leur cosmologie, l'iconographie et d'autres vérités anciennes. Aujourd'hui, les deux branches principales du jainisme sont les *śventāmbara*, qui sont majoritairement dans le nord-ouest de l'Inde, et les *digambara*, qui sont plus dans l'ouest et le centre du pays. Chaque groupe a aussi ses sous-divisions de plusieurs plus petits ordres (Fohr 2015, 20).

Premièrement, les ascètes *śventāmbaras* sont habillés et utilisent un bol pour accepter les dons et à manger. Ils croient en la possibilité de libération spirituelle pour les femmes sans avoir à renaître dans un corps masculin. Ils croient aussi que l'être omniscient peut ressentir la faim et que la nutrition est importante. La distinction principale avec les *digambaras* est que ces derniers ne portent aucun habit et ne croient pas en la possibilité de libération spirituelle pour la femme. Les *digambaras* ne considèrent pas approprié qu'une femme vive dans la nudité et cela fait donc en sorte qu'elle ne pourra jamais réellement se détacher de toute possession matérielle afin d'atteindre la libération. Pour que ce soit possible, elle doit renaître dans un corps masculin. De plus, les ascètes *digambaras* n'utilisent pas de bols pour leurs offrandes et mangent directement de leurs mains (Dundas 2002, 46).

Pour ce qui est de la division des deux branches, elle a eu lieu dans les six siècles suivant l'illumination de Mahāvīra. Selon les *śśventāmbara*, huit dissimulations ou changements à sa doctrine ont été réalisés à la suite de son ascension. Ils croient que le premier de ces changements s'est produit avec un neveu du Mahāvīra. Il aurait supposément rejeté un des importants principes du fonctionnement du karma et de là, essayé de fonder son propre ordre d'ascètes. L'hérésie du neveu, comme les sept actes qui lui succédèrent, découlait d'une interprétation clairement erronée d'un point de doctrine et a facilement été contestée par le simple fait de démontrer son incohérence dans le contexte général de la métaphysique jaine (Dundas 2002, 46).

Les deux branches ont leur propre perspective sur la création de l'autre. Selon les *śśventāmbaras*, c'est un apostat du nom de Sivabhuti, qui est décrit comme étant devenu un moine par autoproclamation après un malentendu avec sa belle-mère, qui est le fondateur de la branche *digambara*. Après avoir rejoint un groupe de moines *śśventāmbaras* et les avoir entendu parler

d'un groupe d'ascètes du temps de Mahāvīra qui avaient retiré leurs vêtements, il décida, par arrogance, qu'il était digne de cet état spirituel et abandonna sa robe de moine. Tout de suite exclu par les autres moines, il alla chercher sa sœur, elle aussi moniale, et réussit à la convaincre d'abandonner ses vêtements et de le suivre dans sa quête. En chemin, ils croisèrent une prostituée qui s'inquiéta de l'effet négatif d'une moniale nue sur son métier, et elle se rhabilla, prenant conscience que la nudité n'était pas appropriée pour une femme. Sivabhuti, quant à lui, resta dans la nudité et c'est ainsi, selon les *śventāmbaras*, que prit naissance la branche illégitime des *digambaras* (Dundas 2002, 4).

Pour les *digambara*, il n'y a pas de moment décisif qui marqua le début de la branche *śventāmbaras*. Ils les perçoivent plutôt comme un mouvement rétrograde de ce qui était initialement une communauté jaïne du nord de l'Inde affectée par une famine. Affaiblis et refusant de migrer vers le sud avec le reste de la communauté jaïne, les *śventāmbaras* sont perçus comme faibles et hérétiques pour leurs pratiques de port de vêtements (Dundas 2002, 47).

Dans les 200 dernières années, avec les changements démographiques de la population jaïne, il y a eu une grande migration des commerçants *śventāmbaras* du Gujarat et du Rajasthan vers d'autres territoires de l'Inde. Cela a souvent amené des disputes sur les lieux de pèlerinage et sur les coutumes de recueillement. Cela était particulièrement notoire dans l'état du Karnataka, où les *digambara* étaient établis depuis longtemps dans des communautés plus rurales et moins aisées (Dundas 2002). Toutefois, les *śventāmbaras* et *digambaras* vivent aujourd'hui côte à côte avec les *śventāmbaras* dominant dans le nord-ouest et *digambaras* dans le Sud. Leurs temples respectifs sont aussi facilement reconnaissables. L'esthétique de l'architecture du temple *digambara* et de son espace intérieur évoque une humeur tamisée et tranquille, représentant des idoles sans vêtements dans un état de méditation profonde. L'esthétique *śventāmbaras*, en revanche, travaille pour animer les sens, avec des temples ornés et des représentations de *jinas* richement décorés, vêtus et aux yeux écarquillés (Sikka et Beaman 2014, 322).

Finalement, bien qu'il y ait de nombreuses différences entre les sectes, et leurs sous-groupes, celles-ci ne sont pas aussi prononcées qu'entre les différentes écoles du bouddhisme, par exemple. Ceci est en partie parce que le jaïnisme ne s'est pas étendu hors de l'Inde. Il y a des

membres de la communauté qui ont immigré ailleurs, mais il demeure qu'aucune autre culture étrangère n'a officiellement adopté le jaïnisme. Une autre raison est aussi la nature des schismes et des réformes au sein de la religion. Une doctrine ne peut être jaïne si elle ne respecte pas ses principes fondamentaux comme les cinq Grands Vœux ou *Mahāvratas*. C'est donc cette motivation de réformer, non pour changer, mais plutôt pour retourner sur le droit chemin d'une vie de pauvreté et d'itinérance, qui a fait en sorte que les fondements restent similaires entre les branches (Fohr 2015, 33).

#### **4.2.2 Ascétisme jaïn**

Les premiers textes jaïns font allusion à un monde où la libération de l'esprit découle directement du respect des doctrines du Mahāvīra. Cependant, cette perspective changea au fil du temps avec le développement de relations entre ascètes et laïcs. Il est devenu de commun accord que plusieurs existences jaïnes pouvaient s'ajouter avant la libération. Ainsi, le discours changea: au lieu de pousser vers l'atteinte de la libération en une seule vie, l'encouragement devint de travailler pour une meilleure renaissance. La vie jaïne laïque est donc maintenant vécue, non pour éliminer tout son karma, mais plutôt en s'assurant d'avoir une meilleure renaissance (Dundas 2002, 150).

C'est ainsi que cohabitent les quatre ordres de la communauté jaïne, avec la transition de la notion que ce sont les ascètes jaïns versus les autres, à la constatation que les séculiers sont nécessaires à la vie ascétique. Les ascètes, qui n'ont pas de possessions, acceptent seulement l'aumône de ceux qui arborent certaines qualités morales (Dundas 2002, 151). Ce sont aussi les ascètes qui inspirent les séculiers à établir de nouveaux temples, des bibliothèques et d'autres organismes charitables qui contribuent à la communauté (Shah 2004). De nombreux textes jaïns banalisent la morale des séculiers. Bien qu'ils aient une mentalité pieuse, ils se font souvent compromettre par leurs liens sociaux. Le séculier vertueux est uniquement celui qui aspire à la vie monastique (Dundas 2002). Le terme *sangha* signifie l'interdépendance des quatre branches jaïnes (Shanta 1985, 339).

Les points communs de l'existence humaine, d'un point de vue jaïn, sont expliqués par une liste de 14 niveaux de qualité. Ceux-ci apparaissent pour la première fois dans des textes *digambaras* datant du début de l'ère commune (Dundas 2002, 151). C'est une liste qui décrit comment chaque individu peut passer de façon graduelle à travers plusieurs niveaux pour atteindre sa libération.

Les ascètes jaïns vivent une vie de mendicité et d'itinérance. Les plus anciens écrits n'indiquent pas avec détails les comportements appropriés pour les religieux, car de nombreuses modifications ont été apportées avec le temps, donc, à défaut d'avoir reçu la permission d'agir autrement d'un ascète plus sénior, les religieux jaïns se fient sur la communauté pour se loger et être nourris (Dundas, 2002, 152). Par exemple, les plus anciens textes insistent sur l'importance de l'isolement d'un ascète comme moment de réflexion ontologique de l'esprit similaire à celui de Mahāvīra, représentant ainsi que tout ascète est responsable de son propre destin. Toutefois, l'isolement s'est avéré inefficace, car le regroupement offre une sécurité et une solidarité aux moines. Dès le moyen-âge, un individu qui quitte son groupe pour cheminer seul est vite perçu comme inapproprié, car c'est devenu, plutôt qu'un acte à valoriser, une forme d'austérité temporaire auto-infligée à la suite d'un manquement aux normes et valeurs. Le recueillement solitaire est accepté seulement dans le cas de certains moines *digambaras* (Dundas 2002, 153).

### **4.2.3 Renonciation**

Les motivations pour la renonciation varient énormément par le caractère extrême du mode de vie ascétique. Que ce soit pour des raisons personnelles ou par désir d'accomplissement spirituel, les textes mettent l'accent sur l'impossibilité de conserver ses liens familiaux après *diksha*. Toutefois, l'intensité de cette rupture varie. Par exemple, de nombreuses moniales *śventāmbaras* peuvent recevoir des visites familiales et certains moines peuvent passer leur vie ascétique avec un proche qui s'est également converti (Dundas 2002, 155). En théorie, la renonciation avoir le moins de conséquences possibles sur la famille de la personne convertie. Les *śventāmbaras* prennent exemple sur Mahāvīra qui s'est seulement tourné vers la renonciation après la mort de ses parents. Bien que de façon générale, la renonciation soit perçue comme ayant beaucoup de mérite, de nombreuses jeunes femmes font face à beaucoup d'opposition de leur famille. Ainsi,

certaines ordres *śventāmbaras* insistent sur une permission écrite par le plus proche parent avant de procéder à l'initiation (Dundas 2002,155).

Comme mentionné précédemment, les standards qui définissent une vie pieuse, en respect des principes jaïns, ne sont pas linéaires et varient énormément parmi les jaïns en Inde, comme en diaspora (Banks 1991). La diversité de la nature humaine vient démontrer qu'un nombre varié de raisons peuvent motiver ce changement de mode de vie. Selon les *śventāmbaras*, cela peut être la colère, la pauvreté, un rêve, des souvenirs d'une vie antérieure, suivre un proche, etc. Toutefois, ces raisons ne sont pas toutes vues comme méritoires. Par exemple, Sivabhuti, le fondateur de la secte *digambara* mentionné plus haut, est supposément devenu moine après un excès de colère. Exemple d'un point sur lequel les deux ordres divergent, les *digambaras* affirment que bien que ce ne soit pas l'élément déclencheur idéal, ce qui compte c'est ce qui arrive après que l'un devienne ascète. Les *śventāmbaras* ne partagent pas ce point de vue (Dundas 2002, 153).

Une étude réalisée en 1975 auprès de 100 moniales *śventāmbaras* a fait ressortir un nombre intéressant de motivations spirituelles et sociales pour le rejet de leur vie antérieure : 21 ont répondu avoir été attirées pour des raisons personnelles ; 14 pour l'ambiance de la communauté ascète ; 19 par l'inspiration spirituelle d'une enseignante ; 19 par l'inspiration d'une moniale en particulier ; 17 étaient des orphelines qui considéraient la vie d'ascète comme préférable à leur vie familiale ; et 5 par l'allure extérieure de la vie d'ascète, comme la cérémonie d'initiation. En ce qui concerne les motivations pour la conversion vers la vie monastique : 59 étaient motivées spirituellement ; 11 cherchaient à acquérir des connaissances en vue d'une fin spirituelle ; 10 voulaient servir leur communauté ; 3 voulaient s'échapper au mariage ; et 17 se cherchaient un refuge de la société (Shanta 1985, 361).

Le philosophe hindou Bhasarvajna considérait qu'une des raisons principales qui rendaient des religions, comme le jaïnisme, intéressantes pour les ascètes était l'issue que cela offrait aux pauvres et à ceux des castes plus basses pour échapper aux difficultés de leur vie (Dundas 2002, 154). Toutefois, se joindre à un ordre ascétique n'est pas aussi facile. Les *śventāmbaras*

n'acceptent pas tout le monde. Certains critères s'imposent et les *digambaras* n'acceptent pas l'initiation des gens issus de basses castes (Dundas 2002, 154).

#### **4.2.4 Initiation et implications**

*Diksha* (ou initiation) est un terme anciennement utilisé lors de rituels védiques pour signifier la renaissance d'un sacrifié (Dundas 2002, 155). Bien que la connotation de sacrifice ne soit pas présente dans le jaïnisme, l'utilisation du terme dans un contexte d'initiation à la vie d'ascète demeure appropriée. *Diksha* est le seul rite jaïn par lequel le changement de statut d'un individu est formellement accepté. D'autres événements tels que la naissance, le mariage ou la mort sont marqués par des cérémonies assez similaires aux traditions hindoues. En effet, *diksha*, par la création de nouvelles relations au sein d'une communauté, peut être perçu comme l'évènement qui remplace le mariage d'un individu. D'ailleurs, l'habit d'un religieux dans la période avant l'initiation est identique à celle d'un séculier en veille de se marier. Un fait d'autant plus intéressant aujourd'hui, considérant que de nombreuses jeunes jaïnes se tournent vers l'initiation pour se désister au mariage (Amiel 2003, 214).

Les ascètes suivent un régime alimentaire strict. Ils optent pour le jeûne plutôt qu'une nourriture non permise. Ces règles sont destinées à endurcir leur idéal de non-violence et de détachement. Lorsqu'un ascète accepte de la nourriture, il doit faire attention à de nombreux facteurs : la manière dont la nourriture a été préparée par le laïc ; le comportement du laïc qui offre la nourriture et, finalement, son propre comportement face à la nourriture. Le végétarisme du jaïn va plus loin que le simple fait de ne pas manger de viande, de poisson ou d'œufs. Cela inclut les légumes qui pourraient abriter une forme de vie. Ainsi, il est interdit de manger des oignons, des pommes de terre, des fruits à graine et de l'ail. Toutefois, l'ail pourrait aussi être proscrit pour la notion courante qu'il possède des propriétés aphrodisiaques, ce qui nuirait au quatrième Grand Vœu de chasteté. L'alcool est aussi interdit, car le processus de fermentation nécessite de la levure et il est demandé à l'ascète de manger de la nourriture fade et d'éviter tout produit, comme les produits laitiers, qui changent avec le temps (Dundas 2002, 177). Ainsi, l'alimentation stricte des jaïns est l'un des plus gros témoignages de leur adhérence par le risque quotidien du simple fait de s'alimenter.

Les ascètes ont aussi une routine journalière assez stricte. Les 24 heures d'une journée sont divisées en 10 segments (Amiel 2003, 217). Les *śventāmbaras* lavent délicatement leurs vêtements et balaient deux fois par jour pour s'assurer qu'il n'y ait pas d'insectes dessus. Pour chaque fois que cet engagement n'est pas respecté, l'ascète se confesse à son sénior et lui demande pardon. Finalement, les ascètes arrachent tous leurs cheveux deux fois par année et évitent toute intimité ou discussion d'un sujet qui ne contribue pas à sa contemplation et à sa croissance spirituelle (Shah 2004, 147).

#### 4.2.5 Jaïns laïcs

Bien qu'ils suivent eux aussi les enseignements du Mahāvīra, les jaïns laïcs l'adaptent au meilleur de leurs tâches journalières. Les individus nés au sein de la communauté ont une plus grande facilité à comprendre le cheminement jaïn et à progresser spirituellement. Toutefois, cela n'empêche pas ceux nés hors de la communauté qui adoptent les enseignements du Mahāvīra d'être perçus comme suivant le cheminement jaïn.

La doctrine jaïne enseigne que toutes les âmes, à l'exception de quelques âmes indignes, peuvent atteindre le salut à condition de suivre les trois joyaux de la croyance : la vision droite, la connaissance droite et la conduite droite (Shanta 1985, 209). Les ascètes se réfèrent aux laïcs comme les *śrāvakas*, terme constitué de trois mots représentant les trois joyaux : *Sra* (écoute : écouter et accepter l'enseignement, la bonne croyance) ; *va* (connaissance) ; *ka* (action) (Dundas 2002, 188).

Il y a deux types de laïcs : l'actuel et l'idéal. Le laïc de tous les jours devrait être motivé par le désir de devenir un séculier idéal. Pour les jaïns qui ne peuvent suivre parfaitement les cinq *Mahāvratas*, ils se doivent de suivre 12 vœux. De ces 12 vœux, 5 sont les vœux principaux (*Mahāvratas*), mais légèrement modifiés pour être plus réalisables, on les appelle les *Anuvratas*.

Les trois prochains vœux sont des vœux de mérite, les *Gunavratas*. Ils purifient les cinq *Anuvratas* en ajoutant aux premiers vœux des restrictions physiques plus concrètes telles qu'imposer des limites physiques à une action afin de limiter l'espace dans lequel un tort pourrait être commis (Amiel 2003, 147).

Finalement, les quatre derniers vœux sont les *Shikhsa-vratas*, des vœux disciplinaires. Ils ont pour but d’encourager un individu dans l’accomplissement de ses responsabilités religieuses et de purifier son âme. Donc, bien que les *Anuvratas*, *Gunavratas* et *Shiksha-vratas* offrent un cadre moins stricte à l’exercice de la vie jaïne, un effort intellectuel et une rigueur est tout de même imposée (Amiel 2003, 147). Le Tableau 1 fait une synthèse de ces vœux.

Les vœux du jaïn laïc	
●	<i>Anuvratas</i> – les cinq vœux principaux (limités)
	1. <i>Ahimsa anuvrat</i> – la non-violence
	2. <i>Satya anuvrat</i> – la vérité
	3. <i>Achaurya anuvrat</i> – ne pas voler
	4. <i>Bramacharya</i> – le vœu de chasteté partielle
	5. <i>Aparigraha anuvrat</i> – non-attachement
●	<i>Gunavratas</i> – les trois vœux de mérite
	6. <i>Dik Vrata</i> – limiter les lieux d’activités
	7. <i>Bhoga Uphoga Vrata</i> – limiter l’utilisation d’items
	8. <i>Anartha danda Vrata</i> – limiter les péchés inutiles
●	<i>Siksha-vratas</i> – vœux disciplinaires
	9. <i>Samayik Vrata</i> – vœux de méditation
	10. <i>Desavakasika Vrata</i> – vœux de limiter ses déplacements
	11. <i>Pausadha Vrata</i> – vœux de devenir ascète
	12. <i>Atithi Samvibhaga Vrata</i> – vœux de charité

Tableau 1. – Les vœux du jaïn laïc

Les *Anuvratas* représentent donc un code éthique similaire à celui des ascètes, mais offrant une plus grande flexibilité au mode de vie laïque. Le vœu de non-violence passe donc d’une règle absolue, à un incitatif à éviter toute destruction inutile de la vie.

Un exemple d’*ahimsa* reflété dans la vie commune est lorsqu’il est question des domaines professionnels considérés appropriés pour le jaïn séculier. Ainsi, tout métier qui cause un tort à un humain, un animal ou une plante est proscrit. Il est proscrit pour un jaïn laïc de travailler dans l’industrie du bois, l’industrie minière, et des armes ; ainsi que les tâches qui nécessitent une quantité excessive d’eau ou de feu, l’élevage de bétail ou la revente de produits animaliers.

Pour ce qui est du vœu de vérité, cela peut s'appliquer à une profession malhonnête, comme la production ou la revente de biens contrefaits, ainsi qu'à l'abandon de ses responsabilités, comme payer des taxes et des impôts. Comme il est impossible pour un séculier d'adopter la chasteté totale, puisqu'il doit engendrer une progéniture, il est recommandé à tout homme de se marier à une seule femme et d'adopter un vœu de chasteté à la suite de la naissance de son premier fils.

Pour ce qui est du cinquième vœu de non-possession, au lieu d'abandonner toute possession comme l'ascète, le séculier doit limiter ses possessions matérielles et son attachement à la richesse, et donner tout surplus d'argent à la charité. Vijay Bhuvanbhanusuri, un guide spirituel ascète, recommandait au jaïn séculier qu'il divise ses dépenses comme suit : 50 % pour subvenir à ses besoins et ceux de sa famille, 25 % pour ses économies et 25 % pour ses activités religieuses et sa philanthropie, mais très peu de jaïns suivent ces recommandations aujourd'hui (Dundas 2002, 190).

L'individu qui observe les douze vœux est considéré comme ayant atteint la limite de la pratique de non-ascète. Ils se retrouvent donc devant deux choix : continuer dans ce niveau d'ascétisme limité ou poursuivre leur cheminement en devenant un ascète à leur tour (Shah 2002, 130).

Les textes jaïns décrivent les responsabilités journalières des laïcs, celles à suivre lors des jours sacrés, et lors de la saison des pluies. Ils guident le pratiquant dans le choix d'une résidence, d'une profession, de la personne qu'il est préférable de marier et des moyens par lesquels il peut résoudre des problèmes familiaux. Le laïc doit suivre certaines obligations dans une liste de tâches journalières. Celles-ci peuvent être modifiées en fonction de l'heure et du lieu. Par exemple, les *śventāmbaras* suivent une routine de méditation au réveil. Cela consiste en trois, six, neuf ou douze récitations, exprimées en silence, les mains vers l'avant, paumes en l'air (Shah 2002, 151). Cette méditation est à la fois un hommage aux ascètes qui ont atteint la libération et un moment pour contempler quelles renonciations peuvent être entreprises cette journée-là. Par exemple, les femmes vont commencer la journée en balayant les planchers afin d'écarter toute petite créature. Elles vont ensuite filtrer l'eau et nettoyer les ustensiles.

Les devoirs journaliers sont essentiellement les mêmes entre *digambaras* et *śventāambaras*, mais ces derniers sont généralement plus flexibles dans la temporalité. Par exemple, chez les *digambaras*, les rites doivent être pratiqués dans les 48 minutes suivant le coucher de soleil (Amiel 2003, 143).

Le midi est l'heure du *pūjā*, le culte rendu aux *Tirthankara* (Shanta 1985, 73). Après sa période de recueillement, vers l'heure du midi, le séculier offre de la nourriture et d'autres nécessités aux ascètes et prend ensuite son propre repas (Shah 2002). Ils reprennent ensuite leur journée de travail jusqu'au soir où ils entreprennent une autre période de méditation avant de se coucher. De façon générale, les jaïns ascètes, comme laïcs, ne mangent pas après le coucher du soleil, sont lactovégétariens, et évitent les légumes racine (Shah 2004, 152).

Les codes de conduite laïcs sont aujourd'hui plus un idéal qu'une réalité. Depuis l'époque médiévale, lorsque la majorité des textes ont été créés, un nombre important de changements ont eu lieu en Inde et la vie se complexifie. Cela est d'autant plus problématique pour les jaïns installés à l'extérieur de l'Inde, dans un monde de plus en plus occupé et rattaché aux possessions matérielles, ils sont loin de leurs ordres ascétiques et mentors pour les guider sur le chemin de la renonciation. Toutefois, une grande majorité demeure végétarienne, et a une place de recueillement dans son domicile pour entreprendre divers rituels (Shah 2004, 153).

## Chapitre 5 – Un portrait de la spiritualité jaine en contexte de diaspora

### 5.1 Présentation des participants et recrutement

La majorité des participants à l'étude résidaient en Ontario et sont des immigrants de première génération. Tel qu'il le sera démontré dans les chapitres suivants, ces deux facteurs se sont avérés déterminants dans l'interprétation du jainisme et le niveau d'adhérence de la personne participante. Comme je tenais à me pencher sur l'adaptation religieuse de la jeunesse Jaïn, les participants étaient majoritairement dans la mi-vingtaine.

#	Âge	Lieu de résidence	Emploi	Pays de naissance/ Génération d'immigration
J1	22	Ottawa, ON	Analyste financier	Canada/2 <sup>e</sup>
J2	21	Toronto, ON	Baccalauréat en sciences de la santé	Inde (Gujarat)/1 <sup>re</sup> , arrivée à 2 ans
J3	26	New York	Consultation pharmaceutique et de biotechnologies – Wall Street	Canada/2 <sup>e</sup>
J4	28	Brampton, ON	Informaticien en Inde, entrepreneur en construction ici	Inde (Gujarat)/1 <sup>re</sup>
J5	28	Toronto, ON	Recherche de travail	Inde (Gujarat)/1 <sup>re</sup>
J6	21	Toronto, ON	Étudiante en médecine	Inde/1 <sup>re</sup> , arrivée à 1 an
J7	22	Ottawa, ON	Étudiant en finances et économie	Canada/3 <sup>e</sup>
J8	38	Toronto, ON	Banquier commercial	Inde (Mumbai)/1 <sup>re</sup>
J9	26	Toronto, ON	Analyste financier	Inde (Mumbai)/1 <sup>re</sup>
J10	28	Winnipeg, MB	Étudiant MBA	Inde (Rajasthan)/1 <sup>re</sup>
J11	21	Montréal, QC	Sciences biomédicales	Burundi/1 <sup>re</sup>
J12	26	Toronto, ON	Recherche de travail	Inde/1 <sup>re</sup>
J13	22	Ottawa, ON	Étudiant en finance	Canada/2 <sup>e</sup>
J14	28	Toronto, ON	Pharmacienne	Inde (Gujarat)/1 <sup>re</sup>

Tableau 2. – Données sociodémographiques des participants et participantes

Comme mentionné dans la méthodologie, le processus de recrutement de ce mémoire fut assez laborieux. Tout débloqua lorsque je réussis à rentrer en contact avec Monica<sup>25</sup>, une membre assez impliquée de la communauté jaïne de Toronto. Reliée à un des membres du conseil d'administration d'une grande société jaïne de Toronto, c'est elle qui m'a référée au groupe Towards Ahimsa (TA) qui a été mon premier lien vers de jeunes jaïns de la région de Toronto. Cette personne contact n'a pas participé aux entrevues, mais a été d'une aide inestimable. Nous avons longuement discuté avant que je commence officiellement le recrutement, et son rôle fut déterminant à la réalisation de mon étude de terrain. C'est elle qui m'a donné le premier point de vue d'une jaïne canadienne et qui m'a permis de clarifier certaines notions de base de cette religion. À la suite de cette discussion, j'ai pu élaborer mon questionnaire.

*« In order to understand Jainism, and how it is lived by youth not only here, but also back in India, is to see it as more than a religion. It is a way of life ».* C'est d'ailleurs une phrase qui est revenue à de nombreuses reprises lors de mes entrevues et qui a changé ma façon d'aborder mes questions. J'ai pu faire évoluer mes questions tout au long des entrevues afin de profiter de la richesse de l'information à ma disposition. Ainsi, c'est à la suite des commentaires de Monica, de mes lectures sur la cosmologie jaïne et des premières entrevues que j'ai commencé à percevoir la spiritualité jaïne d'une tout autre façon.

Ma première réaction a été de me questionner sur l'effort qu'elle mettait à souligner que l'aspect religieux du jaïnisme allait m'induire en erreur, particulièrement parce que j'utilisais les mots « *God* », « *faith* » et « *rituals* » à de nombreuses reprises dans la présentation de mon sujet. J'ai donc compris que son interprétation du jaïnisme était une celle d'une communauté qui se rassemble autour de valeurs communes plutôt qu'autour d'une entité religieuse, contrairement aux religions théistes. Cela est particulièrement le cas dans un contexte de diaspora. Comme mentionné précédemment, il est de croyance générale que les ascètes ne peuvent voyager. Ainsi, les jaïns de la diaspora sont souvent loin de leurs guides spirituels et se replient donc sur des habitudes de vie et des façons de pratiquer définies par le cadre hétérodoxe et néo-orthodoxe de Marcus Banks (1991). Au lieu d'un modèle de dévotion centré sur Dieu, l'hétérodoxie et la néo-

---

<sup>25</sup> Un pseudonyme a été donné pour préserver l'anonymat

orthodoxie permettent un cadre spirituel axé sur l'amélioration de soi et la pleine conscience de ses actions.

Towards Ahimsa (TA) est un organisme qui a ses racines dans l'enseignement d'un moine jaïn venu au Canada il y a une trentaine d'années, dans le but de répandre les principes de non-violence dans la pensée et dans l'action. Aujourd'hui, TA poursuit sa mission d'offrir aux jeunes, de toute appartenance religieuse, un moyen de se familiariser avec les notions d'*ahimsa* dans le cadre de diverses activités, dont un camp jaïn, un camp végétarien non religieux, et de nombreuses activités au sein de la communauté. Towards Ahimsa, très axé sur la non-violence, a formé une génération de jeunes jaïns qui accordent une plus grande importance à l'action qu'à la doctrine. Cela fait en sorte que les participants formés par ce groupe ont des philosophies, des valeurs et un attachement au jaïnisme différent des autres jaïns recrutés.

Il est intéressant de voir aussi la nuance entre les mentalités des deux groupes interviewés. Towards Ahimsa a été créé par un moine jaïn ayant immigré au Canada. Il est cependant important de rappeler que d'après le jaïnisme orthodoxe, le voyage va à l'encontre des vœux ascétiques. Cela montre déjà une certaine réforme de la doctrine jaïne s'attachant à la perspective néo-orthodoxe mentionnée dans l'introduction au chapitre.

Le reste de mon recrutement a été réalisé grâce à l'aide d'un membre du conseil d'administration d'un temple jaïn à Brampton, en Ontario. Tous les contacts qui m'ont ainsi été donnés sont des jaïns qui fréquentaient le temple et qui avaient une interprétation plus orthodoxe du jaïnisme. Ainsi, tout au long des entrevues, j'ai pu observer deux facettes très différentes de la religion. Si la question était de créer un portrait plus généralisé de la jeunesse jaïne canadienne, mes constatations m'amèneraient à dire que la mentalité jaïne consiste à plutôt s'unifier en tant que communauté et à vivre son adhésion conjointement à celle de ses proches, tout en ne portant pas de jugement sur les pratiques des autres, ou du moins, pas ouvertement.

## 5.2 Éducation jaïne

L'éducation jaïne des participants variait énormément entre tous les jeunes interviewés, particulièrement entre ceux recrutés par Towards Ahimsa et ceux du temple jaïn de Brampton. De façon générale, l'éducation se faisait dans la sphère privée. Toutefois, un élément intéressant est ressorti à de nombreuses reprises : pour les jeunes jaïns qui ont grandi au Canada, il n'y a pas, ou peu, de corrélation entre l'adhésion religieuse des parents ou grands-parents et l'enfant. Cela était particulièrement le cas des parents de mes participants. Pour ceux qui étaient arrivés enfants, après l'immigration de leurs parents, il y a eu une distanciation avec le jaïnisme. Toutefois, la génération des grands-parents conservait son adhésion, malgré le déclin de celle de leurs enfants.

*For myself, being far from monks and nuns isn't something I give too much thought because I don't know what it's like to grow in a community surrounded by monks and nuns. Having my grandparents here have been my equivalent of devotees. But for them, who are true devotees, it's a challenge because they were born and raised in India, going to pilgrimages. My parents don't care much for rituals, but they still celebrate the big events with our community. (J2)*

Pour cette jeune jaïne, la redécouverte de sa spiritualité s'est faite par l'entremise de ses grands-parents et de ses amis. Il en était de même pour J3, un jeune homme jaïn avec une fascination pour la cosmologie, mais qui venait d'une famille qui ne pratiquait pas.

Ainsi, l'éducation jaïne des participants de l'étude était partagée entre la famille, les amis, et la communauté. Le seul participant ayant eu une éducation jaïne « officielle » est J10, qui a étudié sous la tutelle d'un ascète jaïn à Mumbai.

Il faut toutefois noter que malgré l'absence physique des ascètes, leur enseignement n'est pas perdu. J11 a mentionné qu'il était inévitable pour les valeurs d'une religion d'évoluer afin de demeurer pertinente aux yeux de sa communauté. Maintenant, certains rites sont télévisés et peuvent être regardés en direct sur YouTube. Certains gurus ont même leur propre page YouTube où ils publient de façon régulière. Bien que les moines n'adhèrent pas aux technologies, ils trouvent des membres de la communauté pour manipuler les outils à leur place et s'adaptent ainsi afin de rejoindre une plus grande proportion de jaïns. Observer le niveau d'adhésion ou le respect des valeurs jaïnes orthodoxes n'était pas facile, car même au sein de la communauté

jaïne, la description d'un type d'adhésion variait énormément. Très peu de participants semblaient être au courant des écrits et de l'histoire jaïne, bien que la majorité dise suivre les rites et grandes célébrations annuelles.

Une phrase qui est ressortie lors des entrevues est la compréhension du jaïnisme comme un mode de vie, un caractère culturel plutôt qu'une doctrine religieuse à proprement parler. Il est donc intéressant de voir l'évolution de la pratique religieuse allant d'un phénomène très axé sur la dévotion et la modération, pour devenir une coutume qui s'adapte aux caractéristiques du monde contemporain.

*I would say my day-to-day life as a Canadian Jain is pretty ordinary. I'm a vegetarian, I don't have a pet, I don't rely on material objects to bring me happiness. [...] My motivation is not liberation, it is living by what I value. So treating all things equal is something I live my life by. And being able to know myself that I have not hurt anyone, or anything is what motivates me as a human. (J1)*

*It's up to you to follow or not. Everything is written down to help you follow. In Jainism no one forces you to do it. It's all for you in the end. I used to go to religious school and used to study under two teachers that became monks. All depends on belief. I have seen people that grew up here that follow all the rules. But it is hard for them. They are brought up to ask why? We never asked why do this, or do that. We would just go to temples and follow. Here they don't like not to understand. Until 2017, I followed so strictly. But here I'm living my single life, so I gave up on diet and usual lifestyle<sup>26</sup>. (J4)*

L'entrevue étant semi-dirigée, les questions posées étaient d'ordre plus général pour permettre à chaque participant d'exprimer librement ce qu'est un comportement dévoué, sans sentir l'obligation de décrire l'idéal des écrits ou des ascètes. Deux tendances dans la pratique ont vite émergé. Ceux qui adoptent le jaïnisme néo-orthodoxe, décrit par Banks et Vekemans, et ceux qui conservent les pratiques plus coutumières.

Le participant J7, probablement celui qui pratiquait le moins le jaïnisme orthodoxe, était celui qui avait la plus grande étendue de connaissances de la métaphysique et de l'histoire jaïnes. Il étudie la cosmologie jaïne et dirige régulièrement des séminaires pour enseigner à la communauté jaïne d'Ottawa. Il est même en processus de rédaction d'un livre qui aura pour but de vulgariser

---

<sup>26</sup> Je note que pour toutes les entrevues, « abandonner la diète jaïne » n'inclut pas le végétarisme. Ils abandonnent en consommant des œufs, des produits laitiers ou des légumes racines.

certain moments clés de l'histoire jaïne pour la rendre plus accessible, dans l'espoir d'aider les autres membres de la communauté à comprendre la logique derrière les vœux et coutumes.

Un élément intéressant de son adhésion religieuse est que bien qu'il ait démontré un réel intérêt pour les écrits et les codes rigoureux ascétiques, il n'adhérait pas aux rites et aux piliers. Cela n'est pas pour dire qu'il faisait preuve de violence ou allait à l'encontre des valeurs de base, comme la non-violence ou le détachement, mais il décrivait ses valeurs comme étant davantage reliées à une moralité universelle qu'à son éducation jaïne.

J7 est un étudiant en économie et s'est dit être souvent déchiré entre l'ambition et le désir de croissance économique. Une des façons principales qu'il avait de décrire la jeunesse jaïne au Canada était de mettre l'accentuation sur la perte de la compréhension du jaïnisme. Il trouve que la jeunesse d'ici est très axée sur *pujaa* et végétarisme, mais ne connaît pas l'histoire. C'est pour cela qu'il justifie le fait qu'il va parfois boire de l'alcool, par exemple, ou qu'il se permet de se laisser emporter par son ambition. Car pour lui, la beauté du jaïnisme ne représente pas seulement l'adhésion de la jeunesse d'aujourd'hui, qu'il caractérise d'aveugle, mais la compréhension de l'origine de ces règles et valeurs. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il a décidé de publier un livre.

Il critique justement les camps de style Towards Ahimsa pour leurs méthodes qui consistent à lancer des jeunes dans le jaïnisme sans réel guide. Il trouve que ces organismes mettent trop d'accent sur la non-violence et mettent de côté ce questionnement existentiel si typique et, selon lui, crucial à une compréhension du jaïnisme.

*For me, being a young Jain is listening to music, wandering and thinking about life. It all comes down to speculation. We need to think and analyze the influxes in life. [...] People get bored with religion if they don't understand it. You can't really listen, in a temple, if you do not understand what the monk is saying. And if you don't understand the fascinating cosmology of Jainism, how can you have a pride that truly reflects Jain values? Older Jains have their faults too, most here don't know the religion the way I do. To be a Jain is to be a free thinker and for that you need to try to make sense of the world around you and not blindly follow guidelines. (J7)*

Une autre participante (J14) a d'ailleurs renchéri en disant que le fait de se concentrer sur l'alimentation n'est pas un problème en soi. C'est plutôt le fait de réduire le jaïnisme à un régime alimentaire strict et à la non-violence qui lui était problématique.

Cette dernière, qui, comparée aux autres participants, pourrait être considérée comme engagée spirituellement par sa pratique régulière du *pujaa* et son respect des *Anuvratas*<sup>27</sup>, affirme que comprendre ou du moins connaître une partie de la cosmologie jaïne est essentiel afin de saisir la logique derrière certaines pratiques. Pour les jaïns comme elle, qui vivent leur jaïnisme « à la lettre », il est inconcevable de ne pas respecter des rites de base comme ne pas manger après la tombée de la nuit, consommer de l'eau qui a été préalablement bouillie, ne pas manger de légumes racines, etc. C'est ainsi que J14 et J12 en sont venues à me parler des 12 *tithi* et comment de nombreuses traditions jaïnes sont ancrées dans des faits scientifiques.

Dans un calendrier luni-solaire, le jour et la date sont reconnus comme *tithi*. L'angle (mesuré dans le sens inverse des aiguilles d'une montre) entre le Soleil et la Lune, mesuré depuis la Terre, peut varier entre 0° et 360°. Celui-ci est divisé en 30 parties (normalement, 30 jours par mois). Le temps passé par la Lune dans chacune de ces parties (c'est-à-dire le temps mis pour que la distance angulaire change de 12°) est appelé un *tithi*. Ces « jours lunaires » se produisent plusieurs fois par mois. Ces jours-là, choisis par Mahāvīra, les jaïns veillent à limiter davantage la violence causée par leurs pensées, leurs paroles et leurs actions (par exemple, ne pas tondre la pelouse et ne pas nager). Les jaïns évitent également la consommation de légumes feuillus, ainsi que quelques autres aliments généralement permis.

Les *tithis* représentent quelque chose de différent pour chaque individu. Étant un élément qui réside dans le karma attaché à une âme, le *tithi* détermine la durée de sa vie, et aide à déterminer le type de corps que l'âme occupera lors de sa prochaine naissance (humain, animal, être céleste, être infernal). Ce karma est lié à un *tithi* dont la date lui est inconnue. L'état d'esprit est aussi déterminant dans le type et l'intensité du karma accumulé lors des *tithis* (en plus du karma que

---

<sup>27</sup> *Anuvratas* : *ahimsa anuvrat* (non-violence); *satya anuvrat* (vérité); *achaurya anuvrat* (ne pas voler); *bramacharya* (chasteté partielle); *aparigraha anuvrat* (non-attachement).

l'on récolte au cours de sa vie). Par conséquent, les jaïns s'efforcent d'être plus concentrés spirituellement en ces jours lunaires. J14 et J12 sont les uniques participantes ayant fait mention de *tithi* et des raisonnements derrière les restrictions alimentaires et les heures de repas.

### 5.3 Variations dans l'adhésion

Par l'absence d'ascètes, on note une perte d'autorité religieuse importante dans le contexte de diaspora lorsqu'on observe l'adhésion et l'évolution des valeurs de la communauté. Considérant que la grande majorité des ascètes ne voyagent pas, certains jeunes pensent que la baisse d'un sentiment d'appartenance religieuse et de dévotion est une évolution inévitable et appropriée de la perte de guides spirituels.

*"In India, Jain communities live in the same building that has a temple on the ground level. So children become curious and follow. They start going to the temple, and when you start going, that is when you feel the peace, so you keep going and it becomes a practice. That cannot happen here. You have a temple in Toronto, but not in Montreal.<sup>28</sup> How are you going to see and live it if you live in Montreal. There is only so much that your parents can teach you. So the easiest to teach is the Jain diet but that also is easy to give up if you don't understand why, and your friends don't follow."* (J9)

J11, une jeune étudiante à l'université, a soulevé de nombreux points intéressants par rapport à la jeunesse jaïne au Canada. Selon elle, les valeurs des jaïns canadiens sont relativement similaires à celles en Inde et au Burundi (où elle a grandi)<sup>29</sup>. Venir ici, c'est accepter une certaine perte d'autorité religieuse et accepter de devoir développer de nouvelles façons de pratiquer. Il faut

---

<sup>28</sup> Il est à noter qu'il y a un centre Jaïn à Montréal : <https://www.jaina.org/page/QCLocalJainCenter/QC---Montreal-Jain-Association.htm>

Le participant étant nouvellement arrivé au Canada, ne le savait probablement pas au moment de l'entretien téléphonique.

<sup>29</sup> Les migrations de masse vers l'Afrique ont commencé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec des branches *śventāmbaras* qui sont allées s'installer en Afrique de l'Ouest (Dundas 2002, 272). La motivation principale était souvent de cause économique, soutenue par le désir d'échapper à l'incertitude d'une vie rurale. Comme nombre d'entre eux sont arrivés avec peu de capitaux, des systèmes de solidarité des membres d'une caste ont été instaurés pour les migrants. Toutefois, la caste et les connexions au sein de cette caste ont été des facteurs plus importants que leur rôle de jaïn. Bien que la communauté jaïne en Afrique de l'Est participe à une variété de rituels et de festivals, ceux-ci semblent être davantage un moyen de maintenir un lien avec la patrie ancestrale et le mode de vie traditionnel, car, selon Paul Dundas, il semble y avoir peu de compréhension de la philosophie ou de la logique éthique qui se cache derrière le jaïnisme. Beaucoup relient la pratique jaïne aux personnes âgées et se sentent ainsi capables de mettre à plus tard toute tentative de se saisir de la religion (2002).

inévitablement s'adapter au contexte nord-américain et, conséquemment, empiéter sur certains vœux. Elle disait aussi que, de façon plus sociodémographique, la majorité des jaïns au Canada sont assez aisés, car ils ont eu les moyens d'immigrer. D'ailleurs, beaucoup sont venus pour le travail, et elle soulève le point qu'immigrer pour le travail insinue un désir de pousser sa carrière et, conséquemment, d'augmenter ses sources de revenus. Ainsi, étant elle-même en sciences biomédicales, et les autres jaïns interviewés étant en finance, en investissement ou dans d'autres domaines assez lucratifs, elle pointait une certaine hypocrisie chez les jaïns qui critiquent une occidentalisation des valeurs de la jeunesse jaïne, alors qu'eux-mêmes ne respectent pas certains piliers de cette religion.

J14, probablement la plus jeune jaïne, et la plus pieuse par sa rigueur dans la pratique des rituels et sa connaissance approfondie de la cosmologie jaïne, avait une opinion très divergente de certains participants. Lorsque, pour ouvrir la conversation, je lui ai demandé de me décrire brièvement le jaïnisme, elle m'a dit : « *non-violence is the only religion* ». Elle a essayé de conserver ses pratiques le plus fidèlement possible après son immigration au Canada. C'est la première à m'avoir mentionné la pratique du *alochana/prayaschit*. Similaire à une confession par correspondance, elle rédige annuellement une lettre de tous ses péchés à sa guru pour qu'elle lui indique quelle pénitence faire afin d'éliminer le karma négatif qui y est associé. Pour elle, l'intention qui est associée à la confession doit être sincère. Elle doit aussi tout mentionner, car chaque petit élément intentionnellement gardé pour elle et non dévoilé à sa guru lors de la confession reflète un manque d'honnêteté.

En ce qui concerne la perte d'adhésion de la jeunesse, elle semblait trouver que le manque de compréhension des écrits était moins un problème que le fait de ne pas comprendre la science derrière la logique jaïne. Selon elle, de nombreux gurus ou jaïns plus vieux n'expliquent pas le raisonnement derrière certaines pratiques, car non seulement ils ne connaissent pas la réponse, mais aussi parce que c'est plus simple de croire en la divinité qu'avoir à expliquer des rites tels que les *tithis* ou le fait de ne pas manger dans les minutes entourant le lever ou le coucher du soleil (le *Samayik*).

J14 a expliqué le *Samayik* comme suit : un rituel s'étendant sur une période correspondant à 48 minutes. Les 48 minutes viennent de Mahāvīra qui établit cette période comme étant la durée maximale durant laquelle un individu peut se concentrer sur une tâche. Durant ce moment, l'individu doit se rapprocher de son karma, demeurer le plus immobile possible et essayer de limiter ses actions tout en méditant. Ainsi, l'individu évite l'accumulation de karma pendant cette période, et par la pénitence exercée durant le *Samayik*, elle peut potentiellement éliminer d'autre karma négatif accumulé.

Ainsi, J14 évite aussi de manger pendant les 48 minutes précédant le coucher du soleil et suivant le lever du soleil, et en fait son *Samayik*. Circuler ou manger durant ces 48 minutes peut aussi déranger toutes les formes de vie qui s'activent avant la tombée de la nuit ou au lever du jour. J6 en a aussi fait mention, mais dit que ni elle ni personne de son entourage n'y adhère. J10 trouve que la jeunesse au Canada agit en respect des pratiques jaïnes. Son interprétation suggère que s'ils forment une communauté, c'est parce qu'ils apprécient leurs pratiques, les suivent avec enthousiasme, et que c'est la seule façon de les conserver.

Deux participants ont dit être devenus plus pratiquants à leur arrivée ici. Livrés à eux-mêmes, ils ont dû se concentrer sur la religion pour ne pas perdre leurs valeurs. C'est par des propos similaires que j'ai pu remarquer que le jaïnisme représente plus qu'une appartenance religieuse. C'est une spiritualité qui, lorsqu'appliquée dans son sens plus classique ou orthodoxe, est reflétée dans toutes les facettes d'une vie. Ces deux participants avaient grandi en Inde, entourés d'une forte communauté jaïne qui respectait les *Anuvratas* et côtoyait des ascètes. Dans ce contexte, il est plus facile de s'alimenter, de suivre ses horaires de *pujaa* et d'agir en respect avec les Grands Vœux. Dans un contexte de diaspora, l'échange avec la population du pays de résidence peut venir entraver ces engagements.

Les identités culturelles sont marquées par un certain nombre de facteurs — l'origine ethnique, le sexe et la classe pour n'en citer que quelques-uns. Dans le cas des jeunes jaïns, leur appartenance religieuse semble être le premier élément de leur identité. C'est particulièrement le cas dans des pays d'immigration tels que le Canada ou le Royaume-Uni (Walton-Roberts 2003). Comment

discuter d'une identité quand l'identification d'une communauté mère est une tâche presque impossible?

En tant que jeunes canadiens, selon notre milieu, nous grandissons entourés d'une diversité culturelle importante. S'ensuit des métissages et une identité fluide. Faut-il se rattacher à un territoire, à un groupe ethnique, ou la culture se définit-elle par le mouvement de diverses populations ? L'appartenance est un sentiment profond qui ne s'établit pas juste avec le temps, mais qui nécessite un attachement et celui-ci peut être lié à une multitude de facteurs (Capone 2010).

Tous les participants semblaient dire que les communautés à travers le Canada sont assez ouvertes et accueillantes envers les pratiques jaïnes, et j'ai fait des constatations similaires au cours de mes entrevues. Bien que ce soit un organisme fondé par un moine jaïn, TA à tout de même un camp végétarien non religieux qui est ouvert à tout jeune intéressé.

*I know these camps. Youth goes there to learn from the community but the vision gets skewed by "ahimsa" "ahimsa" "ahimsa". They think Jainism is just peace and don't think much further than this. So Jainism just ends up being the sprawling ground for sneaking alcohol and drinking. What I'm trying to say is in my opinion, there has been a lack of pride in Jainism. I dream of the astrology, karma, the cosmos and unfortunately youth nowadays doesn't take time to ponder those topics. (J7)*

Ce groupe est tout de même assez polarisant dans la communauté. Critiqué par certains, notamment par J7, comme étant une excuse pour les jeunes jaïns de se rassembler, loin de leurs familles plus strictes, et de se livrer à des activités telles que boire en cachette sans réels soucis pour les doctrines jaïnes. Cela n'a pas été confirmé par d'autres membres du groupe. Mais, à mon avis, même si c'était le cas, cela n'enlève rien aux valeurs qui sont partagées sur le camp. Il renchérit en disant que de tels groupes mettent une trop grande accentuation sur *ahimsa* sans révéler la profondeur du jaïnisme. Les gens s'ennuient rapidement avec la religion, et s'attardent sur les doctrines et habitudes faciles à intégrer dans la vie de tous les jours sans s'investir intellectuellement. Les jeunes n'écoutent pas dans les temples et perdent ainsi leur fierté envers leur communauté et ne prennent pas le temps de comprendre.

*The thing about Jainism is that it's not really a religion. It was a human principle made into a religion. Not even the Thirthankaras, or Lord Mahavir have declared a specific religion. That*

*was later developed. It's about a mindset or an ideology. I can say that I love Jain philosophy. So I am not a layman that practises like someone would in India, but I could go hours in discussion about the topic and the beauty and the different cosmology. And I can say with confidence that I know very few Jains that are like this. (J7)*

J6 a une opinion similaire, qui reflète la tendance générale, en disant que le fossé se crée entre les membres de la communauté. Il n'y a plus de jaïns moyens. Ils sont soit très pieux ou pratiquent à peine. Elle semblait presque blâmer ses parents en disant que l'adhésion a sauté une génération. Ce qui pourrait peut-être expliquer la renaissance de *diksha* dans les dernières années. La génération de ses parents était, selon elle, tellement contrainte à suivre les rites à la lettre qu'ils ont fait un pas en arrière et ne s'occupent plus de l'éducation jaïne de leurs enfants. J6 trouvait qu'elle s'accrochait à son jaïnisme plus que ses parents et doit se référer à ses grands-parents pour obtenir des réponses.

Le dernier point que je tenais à mentionner dans cette section est la conception de Dieu. De nombreux participants, lors des discussions, parlent de « *God* », ce qui est assez intéressant considérant que le jaïnisme est une religion non théiste. J'ai demandé aux participants de me dire pourquoi ils mentionnent « Dieu » et non un *Tirthankara*, par exemple, et j'ai eu deux explications légèrement différentes, mais qui arrivent à la même conclusion.

La première est que les *Tirthankara* sont des êtres libérés et donc les équivalents d'un dieu aux yeux du jaïnisme. Utiliser le terme « Dieu » pour un jaïn est une façon de généraliser l'idée d'omniscience et d'un être digne de dévouement. L'autre réponse était que le *nirvāna*, soit un état d'omniscience et de béatitude éternelle, étant le but ultime de toute vie, est similaire au concept de Dieu, qui lui, réfère à un être omniscient. L'âme de chaque organisme vivant est parfaite à tous les égards, elle est indépendante de toute action du corps physique laissé sur terre et considérée comme un dieu ou comme ayant une forme de divinité. L'idée de Dieu est donc comprise dans une âme qui contient toutes ces propriétés, comme ce que représentent les *Tirthankaras*.

## 5.4 Perspective contemporaine de la vie ascétique

Comme mentionné dans la méthodologie, ce projet a grandement évolué dans la dernière année et demie. Donc, bien que la conversion à la vie monastique ne soit plus mon sujet principal, j'ai tout de même décidé de l'aborder dans le but de mieux comprendre la transformation des valeurs jaïnes chez une jeunesse vivant en grande partie loin de leurs guides spirituels.

À ma grande surprise, seulement six des participants avaient une connaissance assez approfondie de la vie monastique. Beaucoup d'entre eux considèrent que les ascètes sont une sorte d'idéal lointain qui n'est plus réellement applicable à leur existence jaïne moderne. La conversion et la popularité de *diksha* sont donc loin de leurs pensées, même en Inde où cela semble majoritairement se dérouler dans de grandes villes du Gujarat.

Les participants qui étaient familiers avec les procédés qui mènent à la vie monastique avaient tous grandi en Inde et connu quelqu'un de proche qui avait pris *diksha* ou bien avaient même failli prendre *diksha* eux-mêmes. Lorsque j'introduisais le sujet en disant que j'avais vu un reportage qui laissait croire qu'il y avait une hausse de conversions à la vie monastique, et ce, particulièrement auprès de la jeunesse indienne, les jaïns qui étaient au courant semblaient dire que contrairement à mon hypothèse, ce n'était pas de jeunes filles qui se convertissaient, plus récemment, mais des hommes, bien nantis et plus âgés. Seulement deux participants avaient l'impression que c'était des personnes plus jeunes qui se convertissaient davantage.

Le fait de se convertir à la vie monastique une fois qu'on est plus âgé n'est pas surprenant. C'était plus l'aspect de la richesse qui m'a surpris. Cela semblait grandement aller à l'encontre des valeurs ascétiques. Dans mon hypothèse de départ, l'aspect de richesse ou de fortune ne suscitait pas tellement de questionnements de ma part, car ce n'est pas le jeune en processus de conversion qui a accumulé ces biens.

Lors de nos discussions, J4 m'a fait part du fait qu'il y avait un grand nombre de jaïns à Dubaï. Après ma réaction un peu surprise, il m'a dit « *well, of course, Jains are wonderful business people* ». Les communautés jaïnes sont souvent reconnues pour leurs contributions aux affaires,

aux professions et à la science. Ces succès reposent sur les principes d'interdépendance et de coopération, en mettant l'accent sur la consolidation à long terme plutôt que sur des croissances à court terme. En redonnant à leur communauté et en travaillant ensemble, les jaïns en sont venus à développer de puissants réseaux d'échange internationaux.

Il y a beaucoup de jaïns au Bombay Stock Exchange (BSE) et dans l'industrie du diamant à Surat au Gujarat. Il m'a dit que la Belgique et Dubaï aussi ont de nombreux jaïns établis depuis plusieurs années « *to save on taxes* ». Sa réponse à mon incrédulité était la même que celle des autres participants qui m'ont fait part du fait que beaucoup de jaïns qui prenaient *diksha* étaient plus fortunés. Selon lui, la logique semble être que lorsqu'un individu est dans l'excès, ou a le sentiment d'avoir tous ses besoins matériels comblés, il y a une réalisation que ses biens matériels ne sont pas ce qui est important. Il semblait insinuer que, pour certains, il faut atteindre un niveau d'excès si élevé que le rejet de toute possession et la dévotion à une vie de méditation est la seule solution. Ce même participant disait qu'il était venu au Canada pour vivre une vie meilleure et faire de l'argent, mais qu'une fois ici, il a réalisé que ce n'est pas réellement ce qu'il lui fallait. C'est pourquoi il souhaite maintenant retourner en Inde.

Toujours selon ce participant, les gens qui avaient eu le temps de travailler et de vivre une vie abondante avaient non seulement goûté à tous les plaisirs et excès que la vie avait à offrir, mais ont conséquemment eu l'occasion de voir que ce n'était pas ce qui rend une personne heureuse et satisfaite. Lorsque c'est une personne très jeune qui adopte la vie d'ascète, cet individu n'a pas encore eu le temps de « vivre » (dans le sens d'expérimenter) et n'a ainsi pas le sentiment de perdre quelque chose au moment de *diksha*.

Ce sentiment, que pour profiter du fait d'avoir renoncé à la vie, il faut avoir expérimenté l'abondance, me semblait contrintuitif puisque le but de la vie monastique jaïne est non seulement de renoncer à la vie physique/au monde matériel, mais surtout de ne pas succomber à ses propres désirs et intérêts. Une autre participante a souligné un aspect différent de l'argument. Pour elle, c'était moins une question d'accomplir le plus possible, que d'avoir accès à de nombreuses ressources tout en sachant que ce n'est pas ce qui nous est destiné.

*I think in this day and age people are always looking for a higher truth [...] and they're trying to figure out if there is a point to all of this, if there is something that is bigger than me that I should be a part of. Our world is becoming increasingly materialistic and we focus on a lot of desires and entertaining those. Maybe people are tired of that mindset and just giving it all up and taking the option of diksha to escape all that. I'm not sure, but I think it goes according to those lines of trying to escape modern society. (J6)*

Une des participantes (J14) disait que les hausses de conversions avaient même été prédites par Mahāvīra. Pour revenir sur la cosmologie jaïne précédemment abordée, Mahāvīra est le dernier *Tirthankara*, soit le dernier vainqueur à avoir influencé le jaïnisme jusque dans sa forme contemporaine. Nous sommes présentement à la fin de la cinquième phase, soit une des deux phases avec le plus de violence, de désarroi et de misère. Comme c'est une période où l'existence humaine est à son plus bas niveau, nous commençons à percevoir une renaissance du jaïnisme. Il y a une hausse de conversions à la vie monastique, et le renforcement des valeurs peut être perçu par le simple fait que plus de temples se font construire.

C'est ainsi qu'elle expliquait la hausse de conversions à la vie monastique. Les gens commencent lentement à se recentrer sur leur vie et à percevoir ce qui est réellement important et que, selon un dicton jaïn, la vie est donnée pour qu'on la cultive et que l'on prenne *diksha*. Elle précise tout de même que les gens ne prennent pas *diksha* parce que Mahāvīra l'a demandé, mais simplement qu'il l'avait prédit et que cela correspond avec la réalité de la période du *dusamaa* – une période de malheurs généralisés, d'où la quête croissante d'atteindre *Moksha*.

## Chapitre 6 – Religion comme mode de vie : éthique et écologie

De façon plus générale, les participants de la recherche semblaient me dire que l'adhésion aux croyances paraissait diminuer parmi la jeunesse, mais qu'il y a effectivement une hausse de conversions à la vie monastique<sup>30</sup>. Il y a donc un renforcement des valeurs parmi les plus pieux et un détachement des autres.

J4, un participant qui a grandi au Gujurat, trouvait que, même en Inde, l'adhésion semblait un peu diminuer, et que c'était particulièrement le cas dans les villages. Étant plus isolés, les ascètes ont moins tendance à s'y rendre. Avec l'expansion rapide des villes, il devient plus difficile et dangereux pour eux de circuler par leur vulnérabilité en tant que piétons, le haut volume d'automobilistes. Par exemple, il disait que dans son village, sur 400 familles jaïnes, seulement 10 pratiquaient encore. Sans les moines comme guides spirituels, les gens perdent leur attachement à la religion et aux traditions. Ainsi, il y a deux facteurs qui font des grandes villes un lieu qui facilite l'attachement à la religion : L'accessibilité aux guides spirituels et l'accessibilité à de grands rassemblements religieux ainsi qu'à un grand nombre de temples. J9, un participant qui a grandi à Mumbai, a renchéri avec l'argument que dans les villes, l'adhésion est plus forte, car la moyenne de la population a un meilleur statut financier et ainsi les moyens de contribuer aux temples et conséquemment, à la vie spirituelle Jain de la communauté. Comme mentionné dans le chapitre précédent, la norme veut qu'un jaïn divise ses finances comme suit : 50 % pour subvenir à ses besoins et ceux de sa famille, 25 % pour ses économies et 25 % pour ses activités religieuses et sa philanthropie. Ainsi, les villes, par leur plus grande population, ont davantage de ressources accumulées pour l'entretien des sites et les évènements religieux.

*How Jain societies are built in Mumbai, you will have a skyscraper, 20 or 30 floors and they will have a mandir on the ground level. And that is how Jain societies are built now. Jains pay a premium for houses which will have the mandir in it and they will prefer having it for puja. They come at 5 a.m. or 6 a.m., there are different kinds of puja and then when they come*

---

<sup>30</sup> Il est à noter que plusieurs jaïns interviewés ont dit être de la croyance que si un individu suit les valeurs jaïnes au meilleur de ses capacités, il devrait être considéré comme dévoué.

*back from work they can go to sing and pray to God. Since I've been in Canada, I've only been to a mandir two times. So having one close makes a big difference. (J9)*

Une réponse qui m'a surprise, c'est l'opinion d'un jeune jaïn qui a grandi à Mumbai (J10). Il disait qu'il trouvait que la génération des millénariaux (*millennials*) de classe moyenne en Inde était celle qui avait les valeurs les plus éloignées du jaïnisme. Selon lui, c'est une des générations les plus consuméristes et que la jeunesse canadienne, en général, a des valeurs plus synchronisées avec le jaïnisme. Le participant a utilisé le terme d'abandon pour décrire l'adhésion et le respect des valeurs jaïnes de la jeunesse indienne. « *They are surrounded by all that is necessary to live their best life as a Jain but they give up. And for what? It is them that are rewarded in the end.* » (J10)

Une de ses théories était que, dans le passé, les gurus incitaient fortement les jaïns à se marier entre eux, mais maintenant, avec l'occidentalisation de la jeunesse indienne et un plus grand mélange entre les cultures, il devient difficile d'encourager ses enfants à se dévouer aux valeurs jaïnes. Cependant, il est aussi d'avis qu'il y a un renforcement de valeurs jaïnes parmi la jeunesse plus impliquée. Il semblait beaucoup rejeter la faute sur la technologie et l'occidentalisation des valeurs de la jeunesse en Inde. J10 disait qu'avant son départ de Mumbai, il trouvait que, parmi la jeunesse, plus de jaïns boivent, fument et mangent de la nourriture proscrite que jamais auparavant.

Sur la même lignée d'occidentalisation des valeurs de la jeunesse indienne, J5 semblait trouver, au contraire, que les valeurs jaïnes d'ici sont corrompues. Cependant, il trouvait que c'est normal puisqu'il n'y a pas assez d'infrastructures solides en place, comme des moines, des temples, et la présence d'une grande communauté. J5 est le seul qui m'a fait mention de la division de ses avoirs. Suivant la tradition, il faut consacrer 25 % de ses revenus à l'épargne, 25 % à la vie de tous les jours, 10 % aux passe-temps et biens matériels et 40 % à la communauté. Il précise toutefois que c'est l'idéal et que la communauté accepte que ces taux varient selon les individus. Dans son cas, il redonnait donc 20% de ses revenus, mais depuis la perte de son emploi causé par la pandémie, il a dû suspendre ses dons. Il prend toutefois note de ce qu'il n'a pas offert et va faire un don équivalent lorsqu'il aura retrouvé une source de revenu stable.

*It is weird because there is an issue with hierarchy. It is probably common in a lot of communities, religious or not. But the one that gives the most funding to the temple or the religious place gets the most power. They have the most say in events. If you donate, say a million dollars, you can make big decisions that impact the community. Which is unfortunate because every time, and I've been going to temples for the past 20 years of my life, people genuinely get bored. Only older people go because it gives them bliss. The younger people end up leaving. They won't reflect on it. (J7)*

## **6.1 Adaptation religieuse en contexte de diaspora**

### **6.1.1 Non-violence**

*« Non-violence is the only religion » (J14).*

L'univers jaïn est peuplé d'êtres infinis existant dans un cycle de naissance, de mort et de renaissance qui sont classés par le nombre de sens - de un à cinq - avec lesquels ils expérimentent le monde (Key Chapple 2010).

Chaque action attire le karma, qui dans la philosophie jaïne est décrit comme une forme subtile de matière qui s'accroche au *jīva*, obscurcissant ses qualités. Les contraintes pratiquées par les ascètes et les laïcs sont la façon dont les jaïns arrêtent l'afflux de karma du *jīva* et le nettoient. Dans un sens technique, la non-violence découle d'une vision du monde dans laquelle empiercer sur tout être vivant attire le karma et obscurcit la vision, la connaissance et la conduite juste, nuisant au progrès vers la libération.

Comme mentionné dans les chapitres précédents, les jaïns adhèrent à cinq piliers, cinq Grands Vœux qui sont au centre de toutes leurs actions et servent de guide à une vie juste et en respect des coutumes jaïnes. Ces vœux sont la non-violence, ne pas voler, ne pas mentir, éviter les excès de passion et le non-attachement à des possessions matérielles. La majorité des jaïns prônent la non-violence dans leurs activités quotidiennes. Certains disent que c'est tellement imbriqué dans leurs habitudes qu'ils n'y pensent même pas. Une de mes premières questions en entrevue était de demander de me décrire en leurs mots ce qu'était le jaïnisme pour eux. Deux des réponses les plus communes : « *It's a way of life* » et « *non-violence in all actions and thoughts* ».

*I like how I practise [Jainism] here. It's a flexible way to practise and a way to pursue the values you really adhere to [dans son cas, véganisme et protection des animaux]. I don't pray*

*regularly, but I fast with my family during Paryushan<sup>31</sup>. I think in the long run, it is not something I would do on my own but I stick to it because I grew up fasting during Paryushan and I see it as a way to affirm my Jainism and feel part of the community. But I meditate often and practise mindfulness. I try to journal as a way to become more self-aware. (J2)*

Alors que de nombreuses facettes de la non-violence jaïn mettent l'accent sur la restriction de l'action - ou sur l'inaction - le jaïnisme offre un espace pour la compassion positive. Toutefois, des chercheurs tels que James Cort (2002) et Paul Dundas (2002) ont noté que la pratique ascétique orthodoxe est souvent incompatible avec la compassion, puisque le but ultime est d'éviter l'attachement, l'action et la fuite du monde de la souffrance.

*Ahimsa is not just about violence or not hurting anybody. Even if not physically, you will not want to hurt anybody mentally. Jainism believes your thoughts gradually transfer into your actions. So purifying your thoughts will take care of your actions in the long term. By liberating yourself of some attachments, you liberate yourself of potential future actions. Whatever we sow, we reap. (J10)*

Bien que les vœux mentionnés ci-dessus soient rigoureux et complets, il est important de noter que la non-violence jaïn n'est pas censée être réalisable à chaque instant, ni uniformément exécutée par chaque individu. Le récit jaïn de l'univers reconnaît que la simple existence cause un mal (Donaldson 2021). Les vœux jaïns et les pratiques n'effacent pas le coût de la vie, mais offrent des pratiques pour minimiser son impact sur le karma. De plus, J7 a mentionné un point très intéressant sur la limite d'*ahimsa* causé par la diversité des êtres vivants. Par leurs formes corporelles variables et différentes capacités cérébrales, la capacité de ressentir et d'exercer de la violence varie énormément.

*Ahimsa* signifie donc plus que d'adopter une position pacifique et un régime végétarien, bien que ce dernier joue un rôle important dans la culture populaire jaïne. En tant que philosophie de la vie, elle oblige à repenser la relation entre l'humanité et « le reste » de la nature, particulièrement dans l'argument pour la domination des autres espèces ou la manipulation de l'environnement. Au lieu de cela, la relation jaïne avec la nature est abordée dans une position d'humilité. Pour retourner à l'animisme de Descola (2014), l'humanité est une condition générale de tout vivant. Nous partageons tous une subjectivité et une essence, mais elle est simplement voilée par les

---

<sup>31</sup> Voir Annexe 2

différents corps habités. Par conséquent, toute vie, y compris la vie humaine, est mutuellement dépendante. Tous les organismes vivants jouent un rôle important et distinctif dans le fonctionnement de la Terre.

### **6.1.2 Alimentation**

La façon la plus évidente par laquelle la non-violence est observée, c'est l'alimentation. Tous les participants à cette recherche exploratoire sont de stricts végétariens. Pour les jeunes jaïns nés au Canada, l'alimentation semble le pivot central de leur adhésion. Bon nombre ont précisé que ce n'était pas une religion autant qu'un mode de vie, une mentalité à garder dans toutes ses actions. Pour certains, le véganisme n'était pas nécessaire, car la religion ne le demande pas. Mais, il n'en demeure pas moins qu'il y a la dichotomie de l'industrie laitière qui, bien que traditionnellement acceptée, est une industrie réputée comme extrêmement violente par les participants.

C'est ainsi que je retourne à la différence précédemment soulevée entre des groupes tels que Towards Ahimsa et d'autres communautés basées sur une doctrine plus orthodoxe du jainisme. Pour ces groupes qui vivent en grande partie leur jainisme par l'entremise d'actions, comme le véganisme, des camps sont probablement le meilleur moyen de diffuser les valeurs jaïnes auprès de la jeunesse. Il semble donc y avoir une différence dans les façons d'introduire la non-violence dans la vie quotidienne. Le fondement ne change pas, mais de nombreuses nuances montrent la division des valeurs jaïnes plus orthodoxes et néo-orthodoxes.

Une des participantes (J6) a soulevé un élément intéressant qui ne m'avait pas été mentionné au préalable : les degrés de sensation attribués aux animaux. Utilisé en partie pour quantifier les conséquences d'une action envers une vie animale, par exemple, évaluer le karma qui sera associé à tuer accidentellement un ver versus un lapin. Ces degrés de sensation sont déterminés sur une échelle de 5 sens, autant pour les humains que pour les animaux. Les sens sont le toucher, le goût, l'odorat, la vue et l'ouïe. Les animaux sont ensuite classés par le nombre de sens détenus. Ainsi, un être à un sens (vers, plante), bien qu'essentiel dans l'ordre des choses, sera la cause

d'une moins grande conséquence qu'un animal qui détient 5 sens (humain, éléphant, félin, etc.), si tort lui est fait.

Un parallèle peut être fait avec *Between Wild and Domesticated: Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency* (2016) mentionné dans le troisième chapitre de ce mémoire. Donaldson et Kymlicka (2012) présentent des catégories de hiérarchisation de la vie animale dans sa relation avec l'homme. Sans intentionnellement faire allusion aux niveaux d'attribution par les sens dans la tradition jaïne, ce principe attribue une valeur à la vie animale par sa capacité à ressentir, et donc à souffrir.

C'est une conceptualisation de la nature similaire à la description de l'animisme de Descola. L'essence du monde doit être comprise en termes de relation entre humains et non-humains qui ne partagent pas le même corps, le même extérieur, mais partagent une intériorité. Dans ce cas-ci, la reconnaissance des sens, en différents êtres, leur accorde une intériorité qui aide à expliquer la perspective jaïne voulant que les humains ne soient pas supérieurs aux autres espèces et que toute chose vivante mérite un degré de respect. Ainsi, aucun des participants ne consomme de viande et certains ne consomment aucun produit animal, comme du lait ou des œufs. En Inde, le lait est plus régulièrement consommé qu'en Amérique du Nord par le fait que l'industrie laitière en Inde est moins violente et destructrice que celle d'ici.

L'alimentation jaïne est avant tout basée sur le principe de non-violence, mais prend aussi en compte le principe de ne pas voler. Bien que la consommation du lait de vache ne soit pas aussi destructrice que la consommation de viande, ce lait n'étant pas destiné aux humains, il représente une forme de vol lorsqu'il est consommé. Ainsi, certains ont poursuivi ces habitudes une fois au Canada et d'autres ont opté pour le véganisme afin de réduire le plus possible tout tort qui pourrait être causé à l'animal.

La différence dans l'alimentation est particulièrement notable entre les jaïns nés en Inde et ceux nés au Canada, ainsi qu'entre les participants de sexe masculin et de sexe féminin. Un argument qui est sorti à trois reprises, par trois participants jaïns masculins, était la complexité de préparer un repas traditionnel jaïn. Un sondage sur l'utilisation du temps non rémunéré en Inde, en 2019,

a démontré que seulement 7,2 % des hommes de la recherche participaient à la préparation des repas versus 73,9 % des femmes. Ainsi, à leur arrivée ici, bien des jeunes hommes jaïns n'ont tout simplement jamais appris à cuisiner (TUS 2019, 55). Comme c'est une alimentation qui prohibe tout légume racine, ou viande, et considérant qu'en Inde, ce sont généralement les femmes qui cuisinent, trois des participants ont dit être arrivés ici et ne pas être capables de s'alimenter. Consommer de la nourriture déjà préparée est un risque, car les ingrédients ne sont pas toujours connus. Ils ont donc dû s'adapter et empiéter sur certains de leurs principes.

Il y a aussi des rituels entourant les pratiques alimentaires, notamment l'heure du repas. Un jaïn ne devrait pas manger après le coucher du soleil ni pour les 48 minutes avant ou pour les 48 minutes après le lever du soleil. Selon la tradition jaïne, les sources de lumière dans l'obscurité attirent des microorganismes et la période suivant ou précédant cette noirceur est une période très active pour eux. J14 était la seule participante qui suivait cette règle. Bien que particulièrement difficile en hiver, lorsque les journées sont plus courtes, elle se disait surprise de la bonne volonté de ses collègues non jaïns qui l'accommodaient afin qu'elle prenne le temps de *puja* et de manger. En ce qui concerne la consommation d'alcool, tous sauf deux des participants, disaient ne pas en consommer.

Finalement, un dernier élément en lien avec l'alimentation est la possibilité d'avoir un animal de compagnie. J1, qui a grandi en Ontario dans une famille où les parents qui n'adhéraient pas aux habitudes de vie jaïne (alimentation, peu de rituels, pas de croyance en la cosmologie, etc.), mais qui a redécouvert sa spiritualité par ses grands-parents, disait vouloir un animal de compagnie. Toutefois, elle s'abstient d'en adopter un parce qu'elle reconnaît la nature carnivore des animaux et trouverait injuste de leur imposer une alimentation végétarienne, mais elle refuse de servir de la viande. Avoir un animal de compagnie va donc à l'encontre d'*ahimsa*, mais aussi *aparigraha*, le vœu de non-attachement.

### **6.1.3 Vie professionnelle**

Dans son essence, l'économie jaïne se caractérise par la compassion, l'interdépendance, la réciprocité et le renoncement. La doctrine jaïne fournit des principes directeurs sur lesquels la

pensée et le comportement sont fondés. Par exemple, la pensée économique jaïne, basée sur des principes — comme *asetya* et *aparigraha*<sup>32</sup> — qui découragent des extrêmes du capitalisme en incitant toute personne jaïne à se détacher des possessions matérielles et à adopter des habitudes de vie précises. Ces principes se reflètent dans la vie de tous les jours, par l'adoption de recommandations — comme celle d'un ascète sur la façon idéale de diviser ses avoirs entre l'épargne, le nécessaire pour la vie de tous les jours et la philanthropie. Lorsque bien ancrés et adoptés par plusieurs, ces principes créent un sentiment d'interdépendance et de prospérité au sein de la communauté par la compréhension généralisée d'entraide (Donaldson 2019). Si ces codes sont pris au sens littéral, les codes éthiques jains semblent assez évidents et simples à suivre. Mais à la suite des entrevues, il est devenu clair qu'ils sont appliqués beaucoup plus directement dans la vie de tous les jours, et qu'il faut les prendre dans toutes leurs nuances et les mettre en œuvre dans des sphères concrètes de la vie.

Par exemple, trois participants ont mentionné ne jamais vouloir travailler dans des industries « violentes »<sup>33</sup>. Par contre, bien que tous aient conscience de la violence de certaines actions inévitables pour la personne laïque – tuer un insecte en se déplaçant par exemple – tous n'avaient pas la même notion de ce qui est prohibé ou pas. Pour l'expliquer, du cas le plus strict au cas le moins strict, un des participants disait qu'il avait immigré au Canada dans le début de sa vingtaine pour des raisons professionnelles. Toutefois, il s'avérait que, bien qu'il ait reçu de nombreuses offres, il avait énormément de difficulté à trouver un emploi pour des raisons éthiques. Il était initialement représentant des ventes pour une compagnie téléphonique et s'est fait offrir un emploi dans la banque President's Choice (PC). Il a décidé de refuser le poste, car c'est affilié à une large chaîne alimentaire qui vend des produits proscrits par les jains. Il a aussi refusé des postes à la Commission des liqueurs de l'Ontario, car il ne voulait pas encourager la consommation d'alcool.

---

<sup>32</sup> *Asetya* : ne pas voler. *Aparigraha* : la renonciation à tout attachement et toute possession matérielle (Dundas 2002).

<sup>33</sup> Selon les entrevues et la littérature, ces industries sont : bétail, alimentaire (viande), bois, textile (soie), alcool

De façon similaire, un autre participant jaïn disait qu'il avait parti une compagnie avec un ami jaïn qu'il qualifiait de « jaïn pratique » : il cherchait à accumuler de l'argent. Lorsque la pandémie a commencé et que le gouvernement a offert du financement pour venir en aide aux compagnies qui avaient de la difficulté, son partenaire a déclaré la compagnie comme étant en déficit, et c'était le cas. Mais selon mon participant, pas au niveau qu'il considérait comme suffisant pour accepter de l'argent du gouvernement. « *If I make less money than other people, that's okay. If I am always less rich than other people, that's OK. But when I go to bed, I want a good night of sleep. I sleep with my principles, I sleep with my ethics, I sleep with my integrity and my pride* » (J5).

Il a alors quitté sa fonction à la tête de la compagnie. Il a brièvement travaillé dans une banque, mais quand son guru lui a dit que les banques étaient l'un des pires domaines professionnels, pour leur implication dans toutes les sphères de la vie, il a quitté ce poste-là aussi. Aujourd'hui, il est chauffeur de Uber et Lyft. Il dit que, selon lui, c'est un des meilleurs emplois qu'il aurait pu trouver, bien qu'il y ait encore des failles. Par exemple, amener des gens dans des bars est quelque chose qu'il évite particulièrement. Il ne veut pas être un accessoire à la consommation d'alcool. Non seulement parce que l'alcool est le résultat d'une fermentation qui entraîne la destruction de microorganismes, mais parce que l'alcool engendre des comportements à risque, l'impulsivité, l'excès de passion et parfois la violence. Il préfère donc se tenir à l'écart de ces situations.

Il était intéressant de discuter des raisonnements éthiques derrière les décisions professionnelles des candidats. Au fil des entrevues, j'en ai fait un sujet de discussion clé, car j'ai réalisé que discuter des venues professionnelles me permettait de voir l'impact de l'éthique jaïne sur les individus et l'étendue des restrictions que les participants étaient prêts à prendre pour rester alignés avec leurs valeurs. Une des deux pharmaciennes disait venir d'une famille assez pratiquante. Elle a grandi au Burundi et est venue au Canada pour ses études. Elle disait qu'à son arrivée, elle et sa sœur ont travaillé comme caissières, mais que cela était mal vu par leur famille pour leur manipulation potentielle de produits animaliers. Étant en pharmacologie, elle doit aussi parfois faire des tests en laboratoire sur des animaux ou utiliser des dérivés de produits animaux.

Elle essaye le plus possible d'éviter les tests sur les animaux, mais sinon, elle le cache généralement à sa famille.

J4, un jeune jaïn ayant grandi à Mumbai et immigré ici à 24 ans pour travailler en construction, soulève un autre point très intéressant. Il se disait assez pieux, mais se laissait une marge de manœuvre quant aux règles de vie. Il essayait d'aller au temple chaque fin de semaine, mais a dû mettre de côté l'alimentation jaïne. Il boit du lait, car il aime beaucoup le thé et, ne sachant pas cuisiner, il mange souvent de la nourriture déjà préparée, végétarienne, au lieu de manger selon l'alimentation jaïne.

D'un autre point de vue, d'autres individus ont fait mention de domaines qui sont aussi très prisés par les jaïns. Comme l'industrie du diamant, qui de prime abord est une industrie extrêmement violente. Il y avait aussi deux jaïns qui étaient pharmaciennes et un autre qui était analyste financier sur Wall Street, ce qui est très intéressant, car ce sont trois domaines qui peuvent facilement aller à l'encontre de nombreux piliers du jaïnisme.

## 6.2 Écologie jaïne

En ce qui a trait aux valeurs environnementales des participants, la même division orthodoxe, non-orthodoxe était assez observable qu'au niveau de l'alimentation. Pour certains, l'écologie était une priorité. Pour d'autres, l'écologie était une conséquence positive de leurs actions et de leurs pensées. Bien que les deux visions se ressemblent dans leur essence, la nuance était observable dans la façon de répondre des participants et dans la terminologie utilisée. Le discours plus traditionnel jaïn ne vise pas une préservation de l'environnement au sens propre, mais plutôt la protection et le respect de toute forme de vie tout en se cultivant comme un être meilleur. Ainsi, en respectant les codes de vie jaïne, un individu adopte naturellement un mode de vie plus écologique, bien que ce ne soit pas nécessairement l'objectif :

*I could give you the standard answer that since I am Jain, I am a vegetarian, I am ecofriendly but that's just not true. Unless you are living a monk, you cannot say you are completely environmentally friendly. I do volunteers, though. I help out with recycling campaigns. But that is not motivated by my spiritual faith, I am just interested by that type of stuff. (J7)*

Par leurs vœux de non-violence et d'autres engagements spirituels qui les empêchent de voyager, les ascètes sont pratiquement absents de la diaspora. Cela fait que, dans un contexte séculier qui admire et apprend des ascètes, perdre un tel guide spirituel crée un écart important entre l'autorité religieuse et la pratique rituelle. Il serait erroné de voir une tradition religieuse comme immuable ou uniforme, et ce, en particulier dans un contexte de changements géographiques et culturels. Comme mentionné dans le texte d'Evans (2012, 6), il y a un glissement dans le discours traditionnel orthodoxe centré sur la libération vers une éthique plus centrée sur le social ou l'écologie.

*I joined Towards Ahimsa because of the strong roots in environmental activism. I try to be conscious in all my actions, whether it recycling or travelling with a low carbon footprint. I was at the head of veg camp. We grew it from 20 campers to 100 campers and they come from all over. And I think it's a better focus than to just focus on religion. (J3)*

En d'autres termes, au sein de la diaspora, la façon de se concentrer sur sa propre libération et son propre karma est lentement en train de migrer vers un souci d'ordre plus social. Dans ce sens, *ahimsa* devient plutôt une priorité éthique qu'une tactique de renonciation. Ce changement prend surtout place auprès des migrants jains de deuxième génération. À mesure que les sources d'autorité religieuse plus traditionnelles diminuent et que l'influence occidentale augmente dans la diaspora, l'accent mis sur l'importance du retrait du monde et l'utilisation des pratiques rituelles traditionnelles a diminué. Ce phénomène est observé par de nombreux autres spécialistes du jaïnisme. Saurabh Dalal, président de la Vegetarian Society of the District of Columbia, la plus vieille société de végétarisme aux États-Unis, est un éminent membre de la communauté jaine nord-américaine et fort défenseur des liens entre la consommation de viande et le réchauffement climatique (Jain 2015, 133). Ce positionnement est, selon Anne Valley, particulier à la diaspora nord-américaine. En passant du jaïnisme plus conservateur et orthodoxe de l'Inde, la communauté nord-américaine est beaucoup plus soucieuse du bien-être animal et ouverte à adopter les perspectives plus néo-orthodoxes du jaïnisme (Valley 2002).

Au fur et à mesure que la deuxième génération vieillit, la tendance au véganisme et à l'incorporation d'éléments de mouvements environnementaux et de défense des droits des animaux semble destinée à se poursuivre. Cependant, la mesure dans laquelle cette transformation se produira n'est présentement pas claire. Alors que le rôle des rituels

traditionnels tels que la *pujaa* (le culte rendu aux *Tirthankaras*) semble décliner dans la diaspora, il apparaît que des changements majeurs sont en cours (Evans 2012, 10). Les dirigeants laïcs de la diaspora dirigent leurs communautés respectives et contribuent à la littérature en produisant des écrits en anglais qui incluent leurs opinions sur l'environnementalisme, les animaux, le droit et le véganisme. Par exemple, des œuvres écrites par le séculier Pravin Shah incluent fréquemment de longues discussions sur le véganisme et déclarent que c'est un impératif moral pour les jaïns. De cette manière, le véganisme est positionné comme un principe du jaïnisme dans le matériel éducatif utilisé pour la deuxième génération jaïne anglophone (Evans 2012).

Ce penchant de l'hétérodoxie jaïne vers un discours plus écologique peut tout de même être perçu comme un métissage entre l'éthique jaïne et la montée du discours « vert » occidental. J6, une jeune jaïne qui a grandi au Canada, disait qu'elle était plus ou moins écologique. Bien qu'elle m'ait décrit des pratiques qui seraient pour de nombreux standards considérés comme environnementalistes, elle les attribuait à son entourage canadien et universitaire plutôt qu'à son appartenance religieuse.

Le degré d'influence des dirigeants de la diaspora jaïne sur la représentation du jaïnisme est présentement assez fort. Pourtant, si un ordre monastique repensé est établi dans la diaspora à venir, des structures de pouvoir concurrentes existeront probablement. En fait, si les ascètes officiellement initiés commencent à faire partie du paysage de la diaspora jaïne, on ne sait pas encore quel rôle le leadership laïc actuel pourrait jouer ni quelle influence il exercerait. La redistribution du pouvoir pourrait avoir un impact sérieux sur l'incorporation actuelle de pratiques et des philosophies non traditionnelles, ainsi qu'une redirection des valeurs vers une cause plus vouée à l'écologie qu'à la libération de l'esprit.

Donc, de façon générale, tous étaient conscients de l'importance de ne pas surconsommer, de ne pas gaspiller, d'essayer de soutenir l'achat local le plus possible, soit une idée générale de préservation des ressources. C'est cette mentalité qui a fini par être l'une des plus grandes surprises de ma recherche. Bien que ce soit un élément fondamental de l'éthique jaïne, de nombreux participants disaient ne pas particulièrement avoir de conscience écologique, mais au moment de parler de leurs habitudes, ils correspondaient à de nombreux critères tel que le

consommation responsable, protection et sensibilisation de la nature, prioriser le partage et l'entraide, viser la décroissance, etc..., qui feraient d'un jeune canadien une personne « écolo » (EnJeu 2020, 17). De façon générale, les jeunes d'ici essaient de ne pas trop dépenser ou accumuler, et de ne pas encourager la surconsommation. Certains hésitent à dire que leurs valeurs environnementales sont causées par le jaïnisme ou par la croissante sensibilisation à l'écologie qui peut être observées parmi la jeunesse.

*I would call myself an environmentalist. I try to avoid unnecessary car travel, I try to recycle. How I live my life, people see it a religion that forces you to abstain yourself from so many things. For me, it is a religion that inspires you to be conscious of your surroundings. It becomes easy after. Being a Jain in a Canadian society, non-violence is the one piece of Jainism that has really stuck with me and I will continue to live my life by. (J7)*

De nombreux jeunes jaïns adoptent une vision similaire à celle du *Land Ethic* de Aldo Leopold. En prenant conscience de ses actions, et en adoptant des comportements qui visent non seulement l'amélioration personnelle tout en diminuant les conséquences de l'action humaine sur la faune et la flore, il y a réalisation qu'un équilibre entre l'homme et la nature est essentiel à leur survie mutuelle. La vision de Leopold est donc assez similaire à celle des jaïns par le fait qu'elle ne vise pas nécessairement la création d'une éthique animale, mais plutôt qu'il faut s'éloigner de ces visions anthropocentriques de l'homme supérieur aux autres vivants, et joindre l'environnementalisme dans la défense des droits animaux (Callicot 1980).



## Conclusion

Malgré la dure prise de conscience que la recherche de terrain ne serait pas réalisable en conservant le sujet initial de la conversion à la vie monastique, tout n'était pas perdu. En me tournant vers une importante recherche conceptuelle, j'ai pu reformuler ma question de recherche et rediriger mon sujet vers un objectif plus atteignable : dresser un portrait de la diaspora jaïne canadienne et de la façon dont cette jeunesse, partagée entre divers contextes culturels et sociaux, navigue dans son appartenance spirituelle.

Il n'est plus question ici de limiter la compréhension du jaïnisme et de la diaspora avec l'opposition du jaïn « actuel » ou « idéal » tel que mentionné dans le chapitre 4.2.5, mais plutôt de comprendre la façon que les individus réorientent les principes et Grands Vœux directeurs, pour simultanément s'intégrer dans le contexte religieux et social canadien. Par une mise en contexte de la jeunesse indienne et de l'essor économique de l'Inde, il était plus facile de saisir une partie de l'héritage culturel indien.

Par la suite, en explorant le concept de transnationalisme, de non-violence et d'anthropologie de la religion, mon intention était de cadrer contextuellement les résultats de ma recherche. Le chapitre 4 avait pour but de présenter le jaïnisme, encore peu connu en Amérique du Nord (Jain 2010, 122). Par la présentation des Grands Vœux et de la cosmologie jaïne, je voulais faciliter la compréhension de l'origine des différentes sectes jaïnes, des rôles entre membres de la *sangha* et ainsi offrir une vue d'ensemble de la population jaïne.

Par une série d'entretiens et d'échanges réalisés à distance avec 14 jaïns qui résident dans 3 provinces canadiennes — Ontario, Québec, Manitoba — j'ai pu noter deux rapports à la religion ; un axé sur la spiritualité et le dévouement religieux, l'autre axé sur l'éthique et l'amélioration de soi. Pour la majorité des participants, les cinq vœux offrent une orientation vers la vie quotidienne en cultivant certaines habitudes d'esprit, des pratiques d'achat ou des règles alimentaires telles que le végétarisme. Ce dernier rapport à la religion peut-être être décrit comme la transition diasporique d'une éthique ascète de libération de l'âme vers un discours plus empreint d'environnementalisme, de défense animale et de compassion.

Bien que différents, les deux systèmes ne semblaient pas en opposition, mais plutôt acceptés comme deux façons de vivre son jaïnisme. Pourtant, chose certaine, malgré la différence fondamentale dans la spiritualité, l'adhésion et l'éthique jaïne de la jeunesse canadienne, le jaïnisme contribuait à définir l'une des facettes principales de l'identité culturelle des participants à cette étude.

## **Implications futures**

De nombreuses recherches démontrent que la religion influence de multiples aspects des modes et éthiques de vie qui sont en corrélation directe avec l'environnement (Larrère 2020; White Jr 2010). Ainsi, par l'étude de la jeunesse engagée d'une minorité religieuse jaïne au Canada, ce mémoire a non seulement pour but de tracer un portrait du jaïnisme contemporain en contexte de diaspora canadienne, mais aussi de présenter la nature holistique de la vision jaïne de la relation nature/culture dans le but de contribuer au discours éthique contemporain.

Les problèmes environnementaux sont parmi les plus critiques de l'ère moderne. Phénomène maintenant largement discuté et étudié, de vastes actions environnementales ont révélé que la protection de l'environnement n'est pas réalisable par des solutions purement économiques, techniques, politiques ou sociales, mais que des approches éthiques et métaphysiques doivent compléter le mouvement (Nasa 2022).

Une d'entre elles, l'écologisme religieux — qui vient lier le religieux, un élément si central du social, avec l'environnement —, permet de voir la portée de l'autorité religieuse sur l'action (Larrère 2020, 189). Un article sur l'écologisme religieux (Khazaie, Riazi et Azadarmaki 2020) stipule que la tentative de protection de l'environnement nécessite une « reconstruction métaphysique », car les méthodes techniques, économiques et politiques ne suffisent pas à fournir une approche environnementale constructive. Selon Khazaie, Riazi et Azadarmaki (2020, 2), les stratégies courantes de recommandations verbales de comportements écoresponsables ne sont pas suffisantes. Afin d'instaurer et pérenniser de tels comportements, il faut créer un nouveau système de mentalités, d'attitudes et d'éthiques qui vont mener à un

environnementalisme porté par un respect fondamental de la nature et un désir de reformuler la relation homme/nature qui s'est avérée si destructrice.



## Références bibliographiques

- Amiel, Pierre Paul. 2003. *Les Jains aujourd'hui dans le monde: qui sont-ils, où vivent-ils, quelle est leur histoire, où sont leurs temples, quels sont leurs rites*. Editions L'Harmattan.
- Anthias, Floya. and Yuval-Davis, N. (1992) *Racialized Boundaries*. London: Routledge.
- Appadurai, Arjun. 2010. « Disjuncture and difference in the global cultural economy (1990) ». Dans *Cultural Theory: An Anthology*. Sous la direction de Szeman, Imre, et Timothy Kaposy, 282-295. John Wiley & Sons.
- Århem, Kaj. (2015). « Southeast Asian animism in context. » Dans *Animism in Southeast Asia* 3-30. Londres : Routledge.
- Assavag, Jackie. 2001. « Pavan K. Varma, *The Great Indian Middle Class* » . *L'Homme* 157 : 304-305.  
<https://doi.org/10.4000/lhomme.5840>
- Banks, Marcus. 1991. « Orthodoxy and Dissent: Varieties of Religious Belief among Immigrant Gujarati Jains in Britain » Dans *The Assembly of Listeners: Jains in Society*, ed.
- Baum, Gregory. 1996. « L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber ». *Nouvelles pratiques sociales* 9 (1) : 101-113.
- BBC. 2019. « India Jains: Why are these youngsters renouncing the world? »  
<https://www.bbc.com/news/world-asia-india-48879591>
- Bergmann, Sigurd. 2006. « Atmospheres of Synergy: Towards an Eco-Theological Aesth/Ethics of Space ». *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment* 11 (3): 326-356.  
<https://doi.org/10.1558/ecot.2006.11.3.326>
- Berry, Wendell. 1993. « Christianity and the Survival of Creation » . *CrossCurrents* 43 (2): 149-163.  
<http://www.jstor.org/stable/24460004>
- Bharucha, Jehangir Pheroze. 2018. « Social Media and Young Consumers Behavior ». *International Journal of Supply Chain Management* 7: 72-81.
- Bluteau, Joshua M. 2021. « Legitimising Digital Anthropology through Immersive Cohabitation: Becoming an Observing Participant in a Blended Digital Landscape. » *Ethnography* 22 (2): 267–85.  
<https://doi.org/10.1177/1466138119881165>
- Bowen, John R. 2017. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. London : Routledge.
- Callicott, J. Baird. 1980. « Animal Liberation: A Triangular Affair » . *Environmental Ethics* 2 (4): 311-338.  
<https://doi.org/10.5840/enviroethics19802424>

Capone, Stefania. 2010. « Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale ». *Autrepart* 56 (4) : 235-259. DOI:10.3917/autr.056.0235

Cashmore, Ernest, Ellis Cashmore et Barry Troyna. 1990. *Introduction to Race Relations 2<sup>nd</sup> Edition*. London: Falmer Press.

Chadney, James Gaylord. 1989. « The formation of ethnic communities: Lessons from the Vancouver Sikhs. » . *The Sikh Diaspora: Migration and the Experience Beyond Punjab* 185 -199. Delhi : Chanakya Publications.

Champion, François. 1993. « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse ». *Social Compass* 40 (4) : 589-609.

Chandrasekhar, Sripathi. 1986. *From India to Canada: A Brief History of Immigration, Problems of Discrimination, Admission and Assimilation*. La Jolla: A Population Review Book.

Chapple, Christopher Key. 1993. *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Albany: SUNY Press.

Chapple, Christopher Key. 1998. « Hinduism, Jainism, and Ecology » . *Earth Ethics* 10 (1) : 16-18.

Charlebois, Sylvain, Simon Somogyi et Janet Music. 2018. « Plant-based dieting and meat attachment: Protein wars and the changing Canadian consumer (Preliminary Results)» . Halifax : Dalhousie University. [https://cdn.dal.ca/content/dam/dalhousie/pdf/management/News/News%20%26%20Events/C harlebois%20Somogyi%20Music%20EN%20Plant-Based%20Study.pdf](https://cdn.dal.ca/content/dam/dalhousie/pdf/management/News/News%20%26%20Events/C%20harlebois%20Somogyi%20Music%20EN%20Plant-Based%20Study.pdf)

Chidanand, Murthy. 1975. « The Concept of War and Ahimsa in Jainism in Karnataka ». *Indian Philosophical Quarterly* 3 (1):19-28.

Clarke, Simon. 2008. Culture and identity. *The Sage handbook of cultural analysis*, 510-529.

Cort, James. 2002. « Green Jainism ? Notes and Queries Towards a Possible Jain Environmental Ethic ». Dans *Jainism and Ecology: Nonviolence in the Web of Life*. Sous la direction de Christopher Key Chapple, 63-94. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.

Dasgupta, Indraneel, et Saibal Kar. 2018. « The labor market in India since the 1990s.» *IZA World of Labor* 425.

De Fina, Anna. 2019. « The ethnographic interview » . Dans *The Routledge Handbook of Linguistic Ethnography*. 325-346. London : Routledge

Derné, Steve. 2005. « The (limited) effects of cultural globalization in India: Implications for culture theory » *Poetics* 33 (1): 33-47. <http://dx.doi.org/10.1016/j.poetic.2005.01.002>

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture Vol.1*. Paris : Gallimard.

Descola, Philippe. 2014. « Modes of being and forms of predication » . *Journal of Ethnographic Theory* 4 (1). <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>

- Donaldson, Brianne. 2019. « Transmitting Jainism through US Pāṭhaśāla temple education, Part 1: Implicit goals, curriculum as “text,” and the authority of teachers, family, and self ». *Transnational Asia: An Online Interdisciplinary Journal* 2 (1): 1-45. <https://doi.org/10.25613/rbea-n4dv>
- Donaldson, Brianne. 2021. Jainism and nonviolence: Variable practices of an ultimate principle. Dans *Nonviolence in the World's Religions*, 24-38. London : Routledge.
- Donaldson, Sue et Will Kymlicka. 2016. « Comment: Between Wild and Domesticated: Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency » . *Animal Ethics in the Age of Humans* 23: 225-239.
- Donaldson, Sue et Will Kymlicka. 2016. « Linking animal ethics and animal welfare science ». *Animal Sentience* 1 (5):5.
- Dundas, Paul. 2002. *The Jains*. London et New York: Routledge Academic.
- Durkheim, Émile. 1897 [1951], *Suicide*. Traduit par George Simpson. New York : Free Press.
- Durkheim, Émile. 1897. « De la définition des phénomènes religieux ». *L'Année Sociologique (1896/1897-1924/1925)* 2: 1–28. <http://www.jstor.org/stable/27880719>.
- Durkheim, Émilie. 1970. *La science social et l'action*. Paris : Presses universitaires de France.
- Dwyer, Rachel. 2018. « L'environnement et le développement durable » Dans *L'Inde Et Ses Avatars*. Sous la direction de Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot, 275-306. Montréal : Presses De l'Université De Montréal.
- Dyson, Jane. 2018. « Fresh contact: Youth, migration, and atmospheres in India » . *Environment and Planning D: Society and Space* 37 (2): 313-330. <https://doi.org/10.1177/0263775818816318>
- Environnement Jeunesse. 2020. *Rapport annuel*. [https://enjeu.qc.ca/wp-content/uploads/2020/05/Rapport\\_19-20.pdf](https://enjeu.qc.ca/wp-content/uploads/2020/05/Rapport_19-20.pdf)
- Evans, Brett. 2012. « Jainism's Intersection with Contemporary Ethical Movements: An Ethnographic Examination of a Diaspora Jain Community ». *Journal for Undergraduate Ethnography* 2(2). <https://doi.org/10.15273/jue.v2i2.8146>
- Fitzgerald, Timothy. 2003. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Flugel, Peter. 2006. *Studies in Jaina history and culture : disputes and dialogues*. Abingdon, Oxon : Routledge.
- Fohr, Sherry. 2015. *Jainism : A Guide for the Perplexed*. Guides for the Perplexed. London: Bloomsbury.
- Gagné, Karine. 2016. « Cultivating Ice over Time : On the Idea of Timeless Knowledge and Places in the Himalayas » . *Anthropologica* 58 (2): 193-210. <https://doi.org/10.3138/anth.582.T03>
- Ganguly-Scrase, Ruchira et Scrase Timothy J. 2008. *Globalisation and the Middle Classes in India: The Social and Cultural Impact of Neoliberal Reforms*. London: Routledge.

Gauthier, François. 2010. « Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss) » . *Revue de MAUSS semestrielle* : « *Mauss vivant* » 36 :101-113 <https://doi.org/10.3917/rdm.036.0111>

Ghosh, Biswajit. 2011. . « Cultural Changes and Challenges in the Era of Globalization: The Case of India». *Journal of Developing Societies* 27 (2): 153-175. <https://doi.org/10.1177/0169796X1102700203>

Ghosh, Sajal, et Kakali Kanjilal. 2014. « Long-term equilibrium relationship between urbanization, energy consumption and economic activity: empirical evidence from India.» *Energy* 66 : 324-331.

Glaser, Barney G, and Anselm L Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory : Strategies for Qualitative Research*. Observations. Chicago: Aldine.

Goldstein, Hannah. 2021. « What is domestication ». World Animal protection. <https://www.worldanimalprotection.us/blogs/what-domestication>

Gouvernement du Canada. 2022. Loi modifiant le Code criminel (cruauté envers les animaux). L.C. 2008, ch. 12. Site web de législation. [https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/loisAnnuelles/2008\\_12/page-1.html](https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/loisAnnuelles/2008_12/page-1.html)

Gundimeda, Sambaiah et V.S. Ashwin. 2018. « Cow Protection in India : From Secularising to Legitimizing Debates » . *South Asia Research* 38 (2): 156-176. <https://doi.org/10.1177/0262728018768961>.

Gupta, Akhil et James Ferguson. 1992. « Beyond “Culture” : Space, Identity, and the Politics of Difference » . *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23. <https://doi.org/10.1525/can.1992.7.1.02a00020>

Halbmayer, Ernst. 2012. « Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies » . *Indiana* 29: 9-23.

Hilgers, Mathieu. 2013. « Observation participante et comparaison : contribution à un usage interdisciplinaire de l'anthropologie » . *Anthropologie et sociétés* 37 (1) : 97-115. <https://doi.org/10.7202/1016149ar>

Horii, Mitsutoshi. 2018. « Historicizing the category of “religion” in sociological theories: Max Weber and Emile Durkheim » . *Critical Research on Religion* 7(1): 24-37. <https://doi.org/10.1177/2050303218800369>

Jaffrelot, Christophe. 2013. « La crise du sécularisme indien » . *Monde contemporains, Revue d'anthropologie sociale et culturelle* (4) : 81-106.

Jaffrelot, Christophe. 2018. « Les grandes tendances sociales » Dans *L'Inde Et Ses Avatars*. Sous la direction de Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot, 17-49. Montréal : Presses De l'Université De Montréal.

Jain, Pankaj. 2010. « Jainism, Dharma, and Environmental Ethics » . *Union Seminary Quarterly Review* 63 (2):121-135. <https://doi.org/10.7916/D8CR5SPD>

JAINA : Federation of Jain Associations in North America. S.d. Theory of Karma. Consulté le 8 avril 2022. <https://www.jaina.org/page/KarmaTheory>

Jodhka, Surinder et Aseem Prakash. 2011. « The Indian Middle Class: Emerging Cultures of Politics and Economics » . *KAS International Reports* 12: 42-56.  
<http://dspace.jgu.edu.in:8080/jspui/bitstream/10739/807/1/Indian%20middle%20class.pdf>

Jodhka, Surinder et Aseem Prakash. 2016. *The Indian Middle Class*. Oxford: Oxford University Press.

Johnson, Catherine et Suzy Basile. 2006. *Stratégie de développement durable des premières nations du Québec et du Labrador*. Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador [http://iddpnql.ca/wp-content/uploads/2015/09/2006-Strategie\\_developpement\\_durable\\_Premieres\\_Nations.pdf](http://iddpnql.ca/wp-content/uploads/2015/09/2006-Strategie_developpement_durable_Premieres_Nations.pdf)

Johnson, Kirk. 2005. « Globalisation at the Crossroads of Tradition and Modernity in Rural India ». *Sociological Bulletin* 54 (1): 40-58. <https://doi.org/10.1177/0038022920050103>

Johnson, Will J. 1995. *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*. Dehli : Motilal Banarsidass Publishers.

Johnston, Lucas F. 2013. *Religion and Sustainability: Social Movements and the Politics of the Environment*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315729138>

Jukier, Rosalie et Woehrling, Jose. 2015. « Religion and the Secular State in Canada ». Dans *National Report : Canada*. Sous la direction de Martinez-Torron, Javier et Cole Durham, Jr. <https://ssrn.com/abstract=2620424>

Kamdar, Mira. 2018. « L'environnement et le développement durable » Dans *L'Inde Et Ses Avatars*. Sous la direction de Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot, 435-466. Montréal : Presses De l'Université De Montréal.

Khazie, Giti Razieh, Seyed Abolhasan Riazi et Taghi Azadarmaki. 2020. « Religious Ecologism, a Comparative Review of Abrahamian, East Asian and Ancient Iranian Religious Traditions ». *Pertanika Journal of Social Science and Humanities* 28 (1) :425-440.

King, Pamela Ebstyne. 2010. « Religion and Identity: The Role of Ideological, Social, and Spiritual Contexts ». *Applied Developmental Science* 7 (3): 197-204.  
[https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703\\_11](https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_11)

Kothari, Smitu. 1997. « Whose Independence? The Social Impact of Economic Reform in India » . *Journal of International Affairs* 51 (1): 85-116. <https://www.jstor.org/stable/24357469>

Kumar, T. M., & Pillay, D. P. K. (2021). The Formation of the Indian Diaspora. *Strategic Analysis*, 45(4), 286-306.

Kymlicka, Will et Sue Donaldson. 2014. « Animal Rights, Multiculturalism, and the Left » . *Journal of Social Philosophy* 45 (1): 16-135. <https://doi.org/10.1111/josp.12047>

Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism community and culture*. Oxford University Press.

Lakha, Salim. 1999. *Culture and Privilege in Capitalist Asia*. London: Routledge

- Laplantine, François. 2003. « Penser anthropologiquement la religion ». *Anthropologie et Sociétés* 27 (1) : 11-33. <https://doi.org/10.7202/007000ar>
- Larrère, Catherine. 2020. « Quand l'écologie rencontre la religion ». *Archives de sciences sociales des religions* 190 (3) : 189-204. <https://journals.openedition.org/assr/51062>
- Lefèbvre, Solange. 2008. « Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethnoreligieuse ». *Hermès, La revue* 51 (2) : 171-176. <https://doi.org/10.4267/2042/24193>
- Lukose, Ritty. 2005. « Consuming Globalization: Youth and Gender in Kerala, India ». *Journal of Social History* 38 (4): 915-935. <https://www.jstor.org/stable/3790482>
- Maria Caiata Zufferey et Monica Aceti. 2022. « Loin des yeux, loin du cœur ? ». *Socio-anthropologie* 45. DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11762>
- Mathilde Bourrier et Leah Kimber. 2022. « Apprivoiser la distance : un défi paradoxal, une expérience exigeante, un cadre revisité ». *Socio-anthropologie* 45. <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11019>
- McCutcheon, Russell. 1997. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford : Oxford University Press on Demand.
- Milton, Kay. 2010. « Ecologies : Anthropology, Culture and the Environment ». *International Social Science Journal* 49 (154): 477-495. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00039.x>
- Ministère du Conseil exécutif. 2007. *Accommodements et différences - Vers un terrain d'entente - La parole aux citoyens - Document de consultation, Montréal, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Collections de BAnQ. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/66292>
- Ministry of External Affairs (MEA). 2011. *Report of the High Level Committee on Indian Diaspora*. New Delhi: Indian Council of World Affairs. <https://mea.gov.in/oia-publications.htm>
- Mucchielli, Alex. 1996. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris : Armnd Colin.
- Nasa. 2022. « Is it too late to prevent climate change? ». <https://climate.nasa.gov/faq/16/is-it-too-late-to-prevent-climate-change/>
- NATIONS UNIES. 1992. « Agenda 21 » <http://www.un.org/esa/sustdev/documents/agenda21/french/action0.htm>
- Nayyar, Deepak. 2006. « Indians Unfinished Journey Transforming Growth into Development ». *Modern Asian Studies* 40 (3): 797-832. <https://www.jstor.org/stable/3876547>
- Obadia, Lionel. 2011. « Anthropologie et religion, aujourd'hui ». *Archives de sciences sociales des religions* 56 (156) : 31-42. <https://doi.org/10.4000/assr.23399>
- Oberoi, Harjot. 2003. *Imagining Indian diasporas in Canada: An epic without a text?*. London : Routledge.

- Okada, Aya. 2012. « Skills development for youth in India: Challenges and opportunities » . *Journal of International Cooperation in Education* 15 (2): 169-193. 15-2-10.pdf (hiroshima-u.ac.jp)
- Olivier de Sardan, Jean Pierre. 2003. « Observation et description en socio-anthropologie ». *Pratiques de la description* : 13-40. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Paillé, Pierre. 1996. « L'échantillonnage théorique. Induction analytique. Qualitative par théorisation (analyse). Vérification des implications théoriques ». Dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Sous la direction de Alex Mucchielli. Paris : Armand Colin.
- Paulose, Daly et Olivia Veliyath. 2020. « Shopping orientations of youth: Evidence from India » . *Journal of Customer Behaviour* 19 (4): 347-374. <https://doi.org/10.1362/147539220X16045724282196>
- Prasad, Kiran. 2017. *Communication, Culture and Ecology : Rethinking Sustainable Development in Asia*. Singapore: Springer.
- Puryear, Stephen. 2017. « Schopenhauer on the Rights of Animals » . *European Journal of Philosophy* 25: 250-269. <https://doi.org/10.1111/ejop.12237>
- Raghavan, Srinath. 2012. « The Diaspora and India » . *India Review* 11: 65-72. <https://doi.org/10.1080/14736489.2012.649129>
- Rankin, Aidan. 2018. *Jainism and Environmental Philosophy : Karma and the Web of Life*. New York : Routledge.
- Rault-Chodankar, Yves-Marie. 2017. « Classes moyennes et construction d'une modernité indienne : le cas des « shopping malls » à Delhi » . *Bulletin de l'Association de géographes français* 1 (1) : 77-94. <https://doi.org/10.4000/bagf.321>
- Reading, Michael. 2019. « The Anuvrat Movement: A Case Study of Jain-inspired Ethical and Eco-conscious Living ». *Religions* 10 (11): 636. <https://doi.org/10.3390/rel10110636>
- Reynell, Josephine. 1984. « Renunciation and Ostentation : A Jain Paradox ». *Cambridge Anthropology* 9 (3) : 20-33.
- Sabbash, Darham. (2005). « Jaïns et Jainisme pour tous ». Notre-Dame-de-Londres : Éditions le plein sens.
- Sahoo, Ajaya Kumar et Dave Sangha. 2010. « Diaspora and cultural heritage : the case of Indians in Canada » . *Asian Ethnicity* 11 (1): 81-94. <https://doi.org/10.1080/14631360903506786>
- Sahoo, Ajaya Kumar et Dave Sangha. 2010. « Diaspora and cultural heritage : the case of Indians in Canada » . *Asian Ethnicity* 11 (1): 81-94. <https://doi.org/10.1080/14631360903506786>
- Saraswathi, T. S., Jayanthi Mistry et Ranjana Dutta. 2011. « Reconceptualizing lifespan development through a Hindu perspective ». Dans *Bridging cultural and developmental approaches to psychology: New syntheses in theory, research, and policy*. Sous la direction de Lene Arnett Jensen, 276–300. New-Rok : Oxford University Press.

- Scrase, Timothy J., Rutten, Mario, Ruchira Ganguly-Scrase, et al. 2015. « Beyond the metropolis— Regional globalisation and town development in India: An introduction ». *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 38 (2) : 216-229.
- Sethi, Manisha. 2009. « Chastity and desire: representing women in Jainism » *South Asian History and Culture*, 1(1): 42-59, DOI: [10.1080/19472490903387209](https://doi.org/10.1080/19472490903387209)
- Shah, Natubhai. 2004. *Jainism: the world of conquerors* (Vol. 1). Motilal Banarsidass.
- Shah, Atul K. et Aidan Rankin. 2017. *Jainism and Ethical Finance. A Timeless Business Model*. London: Routledge.
- Shāntā, Nimbark. 1985. *La voie Jaina: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*. Paris: O.E.I.L.
- Sikka, Sonia et Lori G. Beaman. 2014. *Multiculturalism and Religious Identity: Canada and India*. Montreal: McGill-Queens's University Press.
- Singhvi. L. M. 1990. *The Jain declaration on nature*. Federation of Jain Associations in North America.
- Skirbekk, Vegard, Alex de Sherbinin, Susana B. Adamo, Jose Navarro, et Tricia Chai-Onn. 2020. « Religious Affiliation and Environmental Challenges in the 21st Century » . *Journal of Religion and Demography* 7 (2): 238-271. <https://doi.org/10.1163/2589742X-12347110>
- Somerville, Kara. 2008. « Transnational belonging among second generation youth: Identity in a globalized world ». *Journal of Social Sciences* 10(1): 23-33.
- Starr, Kelsey Jo. 2021. « 6 facts about Jains in India ». Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/08/17/6-facts-about-jains-in-india/>
- Suchday, Sonia, Anthony F. Santoro, Natasha Ramanayake et Hillary Lewin. 2018. « Religion, Spirituality, Globalization Reflected in Life Beliefs Among Urban Asian India Youth » . *Psychology of Religion and Spirituality* 10 (2): 146-156. <https://doi.org/10.1037/rel0000161>
- Swancutt, Katherine et Mireille Mazard. 2018. *Animism beyond the Soul: Ontology, Reflexivity, and the Making of Anthropological Knowledge*. New York: Berghahn Books.
- Szucs, Endre., R. Geers, Tadeusz Jezierski et E.N. Sossidou. 2012. « Animal Welfare in Different Human Cultures, Traditions and Religious Faiths » . *Asian Australasian Journal of Animal Sciences* 25 (11): 1499-1506. <https://doi.org/10.5713/ajas.2012.r.02>
- Tran, Kelly, Jennifer Kaddatz et Paul Allard. 2005. « South Asians in Canada : Unity through diversity » . *Canadian Social Trend* 78 (1): 20-25
- Turner, Terry S. 2009. « The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness » . *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1): 1. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/1>

Vallely, Anne. « From Liberation to Ecology: Ethical Discourses among Orthodox and Diaspora Jains. » in Christopher Key Chapple, ed., *Jainism and Ecology: Nonviolence in the Web of Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Vekemans, Tine. 2019. « Roots, Routes, and Routers: Social and Digital Dynamics in the Jain Diaspora ». *Religions* 10(4): 252. <https://doi.org/10.3390/rel10040252>

Vidal, D., Tarabout, G., & Meyer, É. (1994). On the concepts of violence and non-violence in hinduism and indian society. *South Asia Research*, 14(2), 196-213.

Walton-Roberts, Margaret. 2003. « Transnational geographies: Indian immigration to Canada». *The Canadian Geographer* 47 (3): 235-250. <https://doi.org/10.1111/1541-0064.00020>

Weber Franz, 1992. *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Éditions Plon.

White, Lynn. 1967. « The historical Roots of Our Ecological Crisis ». *Science* 155 (3767): 1203-1207. DOI: 10.1126/science.155.3767.1203

Willow, Anna J. 2015. « The Shifting Topology of Environmentalism: Human-Environment Relationships and Conceptual Trends in Two North American Organizational Histories». *Nature and Culture* 10 (2): 157-177. <https://doi.org/10.3167/nc.2015.100202>

Windschuttle, Keith. 1999. « Edward Said's Orientalism 'Revisited' ». *The New Criterion*. Vol. 17 (5). <http://web.archive.org/web/20080501055657/http://www.newcriterion.com/archive/17/jan99/said.htm>

Yeoh, Brenda S.A. et Francis L. Collins. 2022. *Handbook on Transnationalism*. Cheltenham : Edward Elgar Publishing.

Zechenter, Elizabeth M. 1997. « In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual ». *Journal of Anthropology Research* 53 (3): 319-347. <https://www.jstor.org/stable/3630957>

Zimmerman, Michael E. *Environmental Philosophy : From Animal Rights to Radical Ecology*. 2nd ed. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1998.



## Annexe 1 – Les participants

**J1** : Première personne recrutée, J1 est une jeune femme de 22 ans résident en Ontario. Elle est immigrante de deuxième génération et travaille en tant qu'analyste financière dans une puissante multinationale. Ses parents ont immigré de l'Inde lorsqu'ils étaient encore enfants. Étant ma première entrevue, la discussion avec J1 a été assez différente des autres. Elle m'a grandement aidée à reformuler mes questions et à en apprendre davantage sur les pratiques jaïnes nord-américaines. J1 disait ne pas être particulièrement assidue avec les pratiques jaïnes. Elle ne prie pas et participe uniquement aux grandes célébrations annuelles telles que Paryushan. Cependant, le végétarisme était un élément essentiel à sa vie et à son identité. D'après elle, si une personne suit les vœux au meilleur de ses habiletés, cette personne devrait être considérée comme dévouée.

**J2** : Jeune femme de 21 ans, habitant à Toronto. Elle poursuivait un baccalauréat en sciences de la santé au moment des entrevues. Elle est issue d'un mariage mixte, son père est né jaïn et sa mère est devenue jaïne par alliance. Pour cette participante, ses grands-parents sont l'équivalent d'un guide spirituel par leur dévotion et leur respect des rituels journaliers jaïns<sup>34</sup>. J2 est végétalienne, mais consomme tout de même des légumes racines. Elle adopte le régime alimentaire jaïn à Paryushan<sup>35</sup>. Cette participante faisait partie du groupe de Towards Ahimsa. Cela peut donc expliquer pourquoi l'alimentation et les pratiques responsables telles que la non-violence et le non-attachement sont plus importantes que la prière.

**J3** : Homme de 26 ans qui travaille sur Wall Street, né à Toronto d'une famille d'immigrants indiens de première génération. J3 mentionne qu'ils n'étaient pas particulièrement religieux avant l'immigration, mais que s'identifier à la communauté jaïne de diaspora leur a permis de faciliter leur intégration et de se recentrer sur des valeurs propres à leur communauté d'origine.

---

<sup>34</sup> *Pujaa* : respect des horaires de consommation de nourriture, régime jaïn strict (pas de légumes racines), etc.

<sup>35</sup> Voir Annexe 2.

De façon générale, il a une alimentation végétalienne, mais il consomme tout de même de l'alcool, ce que de nombreux jaïns ne font pas.

**J4** : Jeune homme dans la fin de la vingtaine. Il a vécu au Gujarat jusqu'à son immigration dans la grande région de Toronto. Il disait se considérer comme un jaïn pratiquant et dévoué. J4 essayait d'aller au temple chaque semaine et il pratique *pujaa* tous les matins. Au Gujarat, il a étudié le jaïnisme sous la tutelle d'un ascète, et était fier par sa rigueur après son immigration. Sur le plan alimentaire, il a fait entrave à son vœu de ne pas manger de légumes racines, car il ne sait pas cuisiner et respecter le régime alimentaire jaïn lui paraissait trop compliqué.

**J5** : Homme de 28 ans qui réside en périphérie de Toronto depuis son arrivée à 21 ans. Ce jeune jaïn ainsi que J12 et J14 sont les plus pieux au sens orthodoxe du terme. Il est issu d'une famille très dévouée à la spiritualité jaïne et a même failli prendre *diksha* à l'âge de 10 ans. Pendant la pandémie, il s'est construit un temple jaïn dans sa maison pour compenser le fait qu'il n'allait plus aussi souvent au temple. J5 respectait de façon stricte l'alimentation jaïne. Il trouvait d'ailleurs les valeurs jaïnes nord-américaines corrompues. Il considère cependant cela comme normal, puisqu'il n'y a pas les infrastructures en place pour assurer un respect adéquat des codes de conduite jaïns.

**J6** : Jeune femme de Toronto. Elle étudie en sciences médicales et a grandi au Canada. Ses parents ont immigré avec ses grands-parents lorsqu'elle avait un an. Elle semblait venir d'une famille moins pratiquante que celles des autres participants. Sa famille suit un régime généralement végétarien, mais ils se permettent des exceptions. Ils jeûnent tout de même durant Paryushan. Malgré l'implication des membres de sa famille dans l'association jaïne de Toronto, elle disait ne pas sentir d'attachement particulier à l'aspect spirituel et cosmologique jaïn. Pour elle, son appartenance relevait plus d'une communauté d'entraide qui se rehaussait par un partage de valeurs justes et assidues.

**J7** : Homme de troisième génération d'immigration. Ses parents ont tous deux grandi au Canada et se sont rencontrés dans leur vingtaine. J7 m'a offert une perspective unique sur le jaïnisme hétérodoxe. Moins ancré sur le rituel et la dévotion, son jaïnisme était vécu par une passion pour

la cosmologie et l'histoire jaïne. Il trouve qu'il y a une grande perte de la compréhension du jaïnisme et que les temples sont très politisés (J5 aussi). Il est très axé sur le végétarisme et le *pujaa*, mais critique la jeunesse qui n'en comprend souvent pas les mantras et ne connaît pas l'histoire. D'après lui, le Jaïnisme est banalisé, et son histoire riche et intéressante n'a pas la reconnaissance méritée. Il admire les anciens moines errants.

**J8** : Homme de 38 ans. Il est arrivé de Mumbai dans le but de trouver une meilleure condition de vie. Son entretien était intéressant, car il m'a permis de confirmer la nuance entre les jaïns élevés au Canada et ceux en Inde. Hormis J5 et J14, les autres jaïns élevés en Inde disaient ne pas être particulièrement rigoureux avec les codes de conduite jaïns, mais leur relâche dans la pratique représentait un niveau d'adhésion élevé pour les jeunes jaïns élevés au Canada.

**J9** : Homme jaïn originaire de Mumbai qui a immigré au Canada en 2019. Il travaille comme analyste financier pour une grande compagnie et est venu travailler ici avec un permis de travail fermé. Il se considère comme dévoué dans la mentalité, mais pas dans la pratique. Venant d'une famille rigoureuse avec les codes de conduites laïcs, malgré son recueillement dans des temples deux fois par semaine, il considère qu'il pratique au meilleur de ses capacités et s'attend à la même chose du reste de la communauté.

**J10** : Homme jaïn de 28 ans qui réside à Winnipeg. Ce participant a soulevé un point qui n'avait pas été mentionné lors des autres entrevues. L'effet de l'augmentation des familles nucléaires et de la perte de cohabitation entre les membres de la famille élargie. Selon lui, un des aspects importants du jaïnisme est l'entraide et la vie de communauté. Avec le repli des individus en de plus petits groupes, la bonne pratique jaïne s'en voit grandement affectée. Il disait ne pas venir d'une famille particulièrement pratiquante, mais qui respectait tous les codes de conduite. D'après lui, la jeunesse en Inde est plus consumériste, particulièrement la génération des millénariaux.

**J11** : Jeune étudiante en sciences biomédicales originaire du Burundi. Ses grands-parents ont immigré sur le continent africain après leur mariage et y demeurent depuis. Sa famille est de secte *digambara* et pratique de façon rigoureuse. Lorsqu'elle est avec sa famille, elle prie deux fois par

jour. C'est ainsi qu'ils conservent leur adhésion religieuse, car il n'y a ni temple ni moines au Burundi.

**J12** : Est une jeune jaïne de 26 ans et réside à Toronto. Cette participante observe les prières de *pujaa* tous les matins, et essaye de guider toutes ses actions en respect des cinq *Anuvratas*. Elle disait être ouverte à l'idée de se convertir à la vie monastique et de potentiellement retourner en Inde lorsqu'elle sera plus vieille. Tout comme J15 et J5, elle vise la libération de l'esprit.

**J13** : Étudiant en finance qui a été recruté par l'entremise du temple jaïn de Brampton en Ontario. Immigrant de deuxième génération, ce participant a grandi dans une famille qui symbolise bien le néo-orthodoxisme de la diaspora jaïne occidentale. Avec un modèle de dévotion centré sur l'amélioration de soi et la pleine conscience dans la pensée et l'action, il y a un éloignement de la spiritualité, pour des pratiques plus concrètes.

**J14** : est une pharmacienne de 28 ans. Elle dit être une jaïne très dévouée. Sa journée est organisée en respect des pratiques et rituels jaïns. Arrivée récemment, elle trouve qu'il y a une perte d'adhésion religieuse au Canada. Les jaïns ne se questionnent plus, ne respectent pas les jeûnes, prières ou temps de recueillement. Bien qu'elle réussisse à être accommodée dans ses pratiques — pause au travail pour les prières, ouverture envers son alimentation et intérêt pour le jaïnisme —, elle disait trouver l'adaptation difficile. Cette participante vient d'un milieu très pieux au Gujarat, et le manque de présence ascétique se fait ressentir. Elle continue tout de même à correspondre avec une moniale jaïne en Inde qui lui sert de guide spirituel.

## Annexe 2 – Canevas d’entrevue (anglais)

### Sociodemographic questions

- Age
- What do you do
- Where do you live
- Where is your family from in India
- How many generations

### 1. Jainism General Questions

1.1. Could you explain to me, in your words, basic Jain principals?

1.2. How do you perceive Jainism to be lived in Canada

1.2.1. Differences with India

1.2.2. Differences amongst Jain authority

1.2.3. Are Jain values here seen as being at a loss?

1.3. Ascetic vs. Secular life

1.3.1. How is it perceived by family?

1.3.2. Is it as well regarded as it used to be?

1.3.3. What do you think of ascetics travelling?

1.3.4. Do you know of any monks or nuns outside of India?

1.4. Secular life you know

1.4.1. In India vs. Canada

1.5. Talk to me about the notion of Ahimsa, do no harm. Non-Violence. Is it as central as we would think when looking from the outside?

1.5.1. How is it relevant to everyday life?

1.5.2. Specific examples

1.5.3. How does it affect personal life?

1.5.4. How does it affect professional life?

1.6. Vow of non-attachment or non-possession

1.6.1. How is it relevant to everyday life?

- 1.6.2. Specific examples
  - 1.6.3. How does it affect personal life?
  - 1.6.4. How does it affect professional life?
  - 1.7. Would you say that Jains in Canada are an open or more closed community?
    - 1.7.1. How are the different Canadian communities (ex: Ottawa, Toronto, Vancouver, MTL)?
  - 2. Daily life as a Jain in Canada
    - 2.1. How is your day-to-day life as a Jain?
    - 2.2. What is our diet
    - 2.3. Would you consider yourself a devout individual?
      - 2.3.1. Seeking Moksha?
      - 2.3.2. Would you say there is a shift from a goal of liberation to another goal?
    - 2.4. Would you consider your family as very practising?
    - 2.5. Still in contact with family in India?
    - 2.6. How do your parents or an older generation of Jains consider Jain youth?
      - 2.6.1. Shift in practices?
  - 3. Environmental values
    - 3.1. Do you think they are linked to your Jain perspective?
    - 3.2. How do you consider Canadian youth and how would you say they are according to these values.
    - 3.3. What do you think, we as non-Jain Canadians, could take from Jainism? Is it realistic/applicable?
  - 4. Youth taking Diksha:
    - 4.1. What do you know
    - 4.2. How is it perceived in Canada/India?
    - 4.3. What do you think are the main causes now? Are they different from before?
- Anything else you would like to add?

## Annexe 3 - Glossaire

<i>Ahimsa</i>	Vœux de la non-violence
<i>Ajiva</i>	Matière sous toutes ses formes et les conditions dans lesquelles la matière existe : le temps, l'espace et le mouvement
<i>Anuvratas</i>	Terme pour définir les vœux des laïcs jain
<i>Aparigraha</i>	Vœux de la non-possession
<i>Asteya</i>	Vœux de ne pas voler
<i>Brahmacarya</i>	Vœux de la contrainte sexuelle
<i>Digambara</i>	Une des deux sectes du jainisme (Digambara et Svetambara). Signifie ceux qui sont vêtus du ciel – soit dans la nudité
<i>Diksha</i>	Initiation à la vie ascétique jain
<i>Jiva</i>	L'âme composée d'un nombre infini d'unités spirituelles
<i>Mahavratas</i>	Terme pour définir les grands vœux Jain
<i>Moksha</i>	Libération de l'esprit, le but ultime de toute vie dans le jainisme et l'hindouisme
<i>Paryushan</i>	Plus grande fête spirituelle jain, Paryushan est une semaine de purification et de rassemblement pour les jain
<i>Pujaa</i>	Culte rendu aux Tirthankara par la prière et les célébrations
<i>Sangha</i>	La communauté jaine est divisée en quatre ordres, les <i>sangha</i> . Les moines ( <i>saadhus</i> ), moniales ( <i>saadvis</i> ), laïcs masculins ( <i>śrāvakas</i> ) et laïques féminines ( <i>śrāvikās</i> )
<i>Satya</i>	Vœux de la vérité, de l'honnêteté
<i>Svetambara</i>	Une des deux sectes du jainisme (Digambara et Svetambara). Signifie ceux qui sont vêtus de blanc.
<i>Tirthankara</i>	Terme pour désigner ceux qui sont dignes de dévotion dans le jainisme. En sanskrit cela signifie « ceux qui ont créé des gués », ceux qui ont ouvert la voie au chemin de la libération.