

Université de Montréal

Le rôle des temples dans la communauté immigrante hindoue de Montréal

Par

Gabriela Peterson

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en anthropologie

Août 2023

© Gabriela Peterson, 2023

Université de Montréal

Département d'anthropologie, Faculté des Études Supérieures

Ce mémoire intitulé

Le rôle des temples dans la communauté immigrante hindoue de Montréal

Présenté par

Gabriela Peterson

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Guy Lanoue

Président-rapporteur

John Leavitt

Directeur de recherche

Deirdre Meintel

Codirecteur

Géraldine Mossière

Membre du jury

Résumé

La communauté hindoue migrante (qui inclut des gens venant de l'Inde, le Sri Lanka, le Bangladesh, le Pakistan et les Îles Maurice) de Montréal est importante depuis les années 80. Elle représente en effet environ 9% de la diversité religieuse pratiquante québécoise. Héritière de l'Empire britannique, l'Inde a rencontré plusieurs problèmes économiques et religieux qui ont poussé nombre de ses ressortissants à migrer en Angleterre, aux États-Unis et au Canada, en particulier parce qu'ils connaissent déjà l'anglais. Au Canada, les membres de la diaspora migrent principalement vers les centres économiques, à savoir Toronto, Vancouver et Montréal.

L'objectif de ce mémoire est de comprendre la fonction de la *Hindu Mission of Canada* dans le processus d'acclimatation post-migratoire. Pour ce faire, j'adopterai certains éléments du fonctionnalisme développé par Malinowski, le père de l'anthropologie moderne, ainsi que la notion de fonction dégagée par Durkheim, au point d'en faire mes lignes directrices. En utilisant le concept de fonction, nous serons à même de mieux comprendre pourquoi le temple agit comme filet de sécurité 1) sociale 2) économique 3) spirituelle et religieuse.

Dans un premier temps, je présenterai les aspects méthodologiques du mémoire, lesquels permettront de mettre en lumière les défis relevés dans la formulation de mon projet de recherche, mais également ceux auxquels j'ai dû faire face dans le contexte pandémique et postpandémique, en particulier en ce qui a trait à la collecte des données et aux méthodes employées.

Bien que la *Hindu Mission of Canada* soit parfois mentionnée dans la littérature en lien avec les temples à Montréal, on ne trouvait que peu d'informations spécifiques sur le temple en question. Je présenterai donc par la suite la littérature sur laquelle je me suis penchée avant, pendant et après le terrain ethnographique, ceci afin d'approfondir mes connaissances concernant le sujet choisi, le fonctionnement du temple et la communauté avec laquelle j'ai décidé de travailler.

La méthode de collecte retenue a été l'observation participante avec prises de notes et une dizaine d'entrevues ouvertes, ce qui m'a permis de préciser la fonction du temple au sein de la communauté (Royer et al., 2005). Les données ont conduit à démontrer que le temple constitue un vecteur de sécurité pour les membres de la communauté à plusieurs niveaux : 1) il brise l'isolement social post migratoire et communautaire; 2) il permet de garantir un accès à de la nourriture pour les

personnes dans le besoin durant les moments de crises; 3) il favorise les pratiques spirituelles menant à un mode de vie qui met de l'avant le bien-être complet de l'individu.

Mots-clés : Hindu, Immigration, Montréal, *Hindu Mission of Canada*, Spiritualité, Religion, Sécurité

Abstract

The migrant Hindu community (which includes people from India, Sri Lanka, Bangladesh, Pakistan, and Mauritius) in Montreal has been important since the 1980s. It represents around 9 % of the religious community in Quebec. Heir to the British Empire, India has experienced several economic and religious conflicts that have pushed many of its citizens to migrate to England, particularly because of English. The objective of this dissertation is to understand the function of the *Hindu Mission of Canada* in the process of post-migration acclimatization. To do so, I will adopt certain elements of the functionalism by Malinowski, the father of modern anthropology, as well as Durkheim's notion of function, to the point of making it my guidelines. By highlighting the function, we will be able to better understand why the temple acts as a 1) social 2) economic and 3) spiritual and religious safety net.

First, I will present all the methodological aspects of my dissertation, which will shed light on the challenges encountered in the formulation of my research project, but also those I had to face in the pandemic and post-pandemic context, in terms of data collection and methods used.

Although the *Hindu Mission of Canada* is sometimes mentioned in literature related to temples in Montreal, there was little specific information about the temple in question. I will therefore present my literature review on which I have studied before, during and after the ethnographic fieldwork, to deepen my knowledge concerning the topic chosen for this dissertation, the functioning of the temple and the community with which I decided to work.

The collection method was participant observation with notetaking and a dozen open-ended interviews, which allowed me to clarify the function of the temple in the community. The data demonstrated that the temple acts as a vector of security for community members at several levels 1) it breaks post-migration and community social isolation; 2) it guarantees access to food for people in need during moments of crisis; 3) it promotes spiritual practices leading to a way of life that puts forward the complete well-being of the individual.

Keywords: Hindu, Immigration, Montreal, *Hindu Mission of Canada*, Spirituality, Religion, Security

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Table des matières.....	v
Liste des tableaux.....	ix
Remerciements.....	xiii
Chapitre 1 - Mise en contexte.....	15
1.1 Présentation détaillée du sujet de recherche et motivations personnelles.....	17
1.1.1 Parcours personnel et premier terrain ethnographique.....	19
1.2 État actuel des connaissances sur la communauté hindoue à Montréal.....	21
1.3 Présentation du cadre théorique.....	27
1.3.1 L'importance du fonctionnalisme dans l'analyse de l'importance du contexte religieux en situation migratoire.....	27
1.3.2 Le contexte migratoire.....	31
1.3.3 Migration indienne en Amérique du Nord, au Québec et à Montréal.....	32
1.3.4 Hindous sri lankais.....	34
1.3.5 Hindous mauriciens.....	35
1.3.6 Autres communautés hindoues montréalaises.....	36
1.4 Le Québec post Révolution Tranquille.....	37
1.5 Présentation des chapitres.....	38
Chapitre 2 - Méthodologie.....	39
2.1 Les effets du COVID-19.....	46
2.2 Participants aux entrevues.....	48

2.3 Sélection des informateurs et présentation des critères présidant à la sélection	50
2.4 Observation participante	50
2.5 Prise de notes.....	52
2.6 Enregistrements audio et enregistrements vidéo	52
2.7 Photos	53
2.8 Interaction sur le terrain: être une chercheuse dans les temples.....	53
2.8 Conclusion.....	55
Chapitre 3 - Revue de littérature et définitions pertinentes	57
3.1 La sécurité	57
3.2 La religion et la spiritualité en contexte migratoire	58
3.3 L'hindouisme	63
3.3.1 Les castes.....	64
3.3.2 Le temple et sa fonction	67
3.4 Migration et immigration	70
Chapitre 4 - Discussion	75
4.1 Analyse des données	76
4.1.1 Le temple comme filet de sécurité économique.....	76
4.1.2 Le temple comme filet de sécurité sociale	79
4.1.3 Le temple comme filet de sécurité spirituelle et religieuse	82
4.1.3.1 Le concept de caste et les controverses	86
Conclusion	91
Annexe I.....	93
Références bibliographiques.....	95

Liste des tableaux

Tableau 1. –	Diversités religieuses au Québec 2022: partie 1.....	21
Tableau 2. –	Diversités religieuses au Québec 2022: partie 2.....	22
Tableau 3. –	Étapes du mémoire	44

Je dédie ce mémoire à ma mère, Louise, qui n'est plus parmi nous aujourd'hui. Sans elle, je n'aurais pas eu la persévérance que j'ai acquise au cours des années. Que ce mémoire, que je termine en portant la vie à mon tour, puisse te rendre fière de cette jeune femme que tu as élevée avec un amour inconditionnel. Je continue d'admirer chaque jour un peu plus la femme que tu étais. Eu te amo.

Remerciements

Je voudrais d'abord exprimer ma reconnaissance à mon directeur de recherche, le Professeur John Leavitt, qui a su m'accueillir lors de ma période de rédaction et qui a accepté de me superviser, de m'encadrer et de m'encourager. Je remercie également ma co-directrice la Professeure Deirdre Meintel qui m'a permis de continuer malgré les embûches rencontrées. Sans elle, la réalisation de cette maîtrise n'aurait pas été possible puisqu'elle a été inspirante tout en faisant preuve de rigueur intellectuelle.

Un grand merci à mon frère Christian qui a cru en moi, m'a apporté son support émotionnel à distance et a fait preuve de solidarité au cours de la réalisation de cette maîtrise. Merci également à ma sœur, Andréane, qui, malgré l'éloignement, est demeurée à l'écoute. Enfin, merci à mon père, Michel Peterson, pour ses encouragements, pour les heures d'aide à organiser mes idées ainsi que pour la correction de mon texte.

Une pensée spéciale pour mes amies les plus proches, Tamiris de Souza, Julia Puztai, Évelyne Dussault, ainsi que Melila Bouarab, qui ont été présentes pour me conseiller. Je n'oublie pas Pier-Audrey Bonnier qui a été là pour moi durant ces moments chaotiques en plus de m'avoir épaulé dans mon processus de réflexion et sans qui les périodes de rédaction n'auraient pu être aussi fructueuses.

Je remercie mon partenaire de vie, Frédéric Joly-Cayla, pour son support inconditionnel malgré les hauts et les bas traversés au cours des deux dernières années.

Je ne saurais oublier Mahesh Sharma, qui accepte d'être cité, le responsable de la cuisine de la *Hindu Mission of Canada*, qui m'a accueillie et guidée avec une grande amabilité. Il m'a permis

de rencontrer les participants avec qui j'ai pu réaliser mes entrevues. Sans leur ouverture d'esprit et leur partage, je n'aurais pu réaliser ce travail.

Une pensée pour Fernando Hartmann s'impose puisqu'il a fait preuve d'une écoute thérapeutique extraordinaire. Sans lui, les épreuves que j'ai traversées n'auraient pas trouvé leur sens. Son support au cours des moments les plus difficiles m'a amené à décider de ne pas laisser tomber la rédaction de ce mémoire au cours de la période du COVID-19.

Je voudrais enfin remercier Karine Bates, qui m'a fortement suggérée de faire une maîtrise.

Chapitre 1 - Mise en contexte

Cette section de mise en contexte aura pour but d'introduire les différentes communautés hindoues qui sont liées à mon sujet de recherche. Cela permettra une compréhension approfondie des enjeux intersociétaux des sous-cultures dont il est question. Je proposerai un survol de la situation migratoire des principales communautés touchées dont il sera question puisque leurs parcours migratoires influencent la manière dont elles interagissent avec la société d'origine et vivent leur spiritualité et leur religion. Les groupes s'associent à des temples en fonction de leurs croyances, certes, mais parfois également aussi en fonction de leurs rivalités interrégionales dans leur pays d'origine puisqu'ils s'identifient à l'intérieur des espaces dans lesquels ils s'investissent. Une histoire commune migratoire forme souvent un lien social fort, lequel constitue le vecteur de cohésion entre les membres d'une ou plusieurs communautés une fois arrivé dans le pays d'accueil. Cette recherche porte sur la communauté immigrante hindoue de Montréal, laquelle compte plus de 24 000 membres au Québec. La grande majorité d'entre eux est d'origine indienne, bien qu'une partie soit d'origine mauricienne, bangladaise ou encore sri lankaise. Une forte concentration de ces hindous habite à Montréal. Dans ce mémoire, je tenterai de comprendre le rôle que jouent les temples dans la vie de la communauté afin de mettre en lumière l'impact du processus migratoire sur les pratiques religieuses et spirituelles et vice-versa.

J'ai choisi de privilégier comme base théorique le fonctionnalisme de Bronislaw Malinowski en le mettant en relation à d'autres auteurs comme Meintel (2012; 2018), Mossière (2012; 2013), Bava (2011), Yang et Ebaugh (2001). Ce cadre théorique sera important puisqu'il permet d'étudier le rôle des phénomènes spécifiques au contexte particulier dans lequel j'ai effectué ma recherche. Dans le cas de ce mémoire, il s'agira du rôle du temple chez la communauté immigrante hindoue sud-asiatique. Je pourrai ainsi comparer deux régions du monde entrant en contact à travers le phénomène de la globalisation, lequel favorise une utilisation grandissante de pratiques reliées au « bien-être » et emprunte des coutumes hindoues pour les occidentaliser, et ce, même dans un contexte de laïcité comme celui du Québec. Comprendre le fonctionnement de ces mécanismes et de ces expériences à Montréal amène de saisir comment les temples conservent, inventent et transforment leur efficacité symbolique lorsqu'ils sont adaptés à un système différent de celui des pays d'origine.

Les temples hindous montréalais constituent donc le point central de mon mémoire. Outre les enjeux déjà mentionnés, je voudrais éclairer la conception spirituelle et religieuse de la diaspora montréalaise afin de saisir la manière dont est vécue la spiritualité en contexte multiculturel laïque. Pour faire cette analyse, je me baserai sur l'aspect socio-économique, les relations sociales et l'importance et du rôle du temple comme facilitateur de la transmission des pratiques spirituelles et religieuses.

Cette recherche pourra servir comme document de référence pour d'autres étudiants effectuant des recherches académiques. Idéalement, des intervenants communautaires pourront également le consulter afin d'être davantage conscient des différentes fonctions du religieux et du spirituel pour la communauté hindoue montréalaise. Comprendre le rôle du temple lorsque nous travaillons avec la population immigrante à Montréal demeure essentiel si l'on veut entendre les pratiques influençant le quotidien des hindous à Montréal.

En premier lieu, je proposerai une lecture critique de la littérature anthropologique afin de cerner les enjeux de ma recherche. Celle-ci a été complétée dans le cadre d'un cours intitulé *Pratique de terrain* et après mes observations dans les temples. Quant à mon terrain, je l'ai commencé en février 2022 et il s'est étendu sur plusieurs mois avec des visites ponctuelles, hebdomadaires ou mensuelles, cela en respectant les restrictions gouvernementales liées au COVID-19 et à ses variants.

Afin de tirer adéquatement parti de l'analyse des données recueillies lors de l'observation participante multisite durant mon terrain, il fallait comprendre ce qui régit l'ordre cosmologique hindou, le processus migratoire historique de cette communauté ainsi que les politiques et pratiques liées aux enjeux religieux et spirituels en territoire québécois. Plusieurs études suggèrent que la dimension du rituel et du religieux qui caractérise les civilisations sud-asiatiques sont très différentes de celles qui dominent l'Occident moderne (e.g., Ramanujan 1989, Kakar 2007). L'Occident et l'Asie du Sud ont différentes manières de concevoir la manière dont le monde s'organise dans ces deux régions du monde. Ces deux « systèmes » entrent en relation lorsque les immigrants sud-asiatiques arrivent au Québec et s'y installent. Ils subissent alors un choc culturel à cause de la différence d'organisation entre leur pays d'origine est organisé et leur terre d'accueil. Pas seulement. C'est souvent la réaction de la société d'accueil qui crée et insiste sur une différence. Très peu de recherches semblables à celle-ci ont été conduites à Montréal. Vraiment? C'est

pourquoi je souhaite qu'elle aide à la compréhension des enjeux socioculturels de cette ville multiculturelle.

Ces premiers linéaments posés, je pense pouvoir affirmer que les pratiques hindoues se sont adaptées au contexte montréalais et contribuent à la transposition d'appartenance à la communauté du pays d'origine en terre d'accueil. Je fais l'hypothèse que les temples constituent des lieux de régulation du système social cosmologiquement établi outre-mer en plus de faciliter le processus et de garantir l'appartenance à une communauté de soutien pendant le processus migratoire. Je crois cependant que les pratiques religieuses et spirituelles ne sont pas identiques à celles des pays d'origine puisque le contexte ontologique et cosmologique diffère et que les pratiques religieuses et spirituelles sont « délocalisées » et « réadaptées » au contexte montréalais par les membres de la communauté hindoue. La façon dont tu le dis contredit la phrase précédente.

1.1 Présentation détaillée du sujet de recherche et motivations personnelles

Mon intérêt pour l'Inde provient de mon histoire familiale. Une tante paternelle, que je n'ai connue qu'à travers les récits de mon père, y a passé plus de vingt ans. Je crois que c'est depuis que j'avais environ 14 ans que mon père, ma mère et moi planifions un voyage en Inde, avec des guides et des cartes. Nous y passions plusieurs heures par semaine puisque cette tante représentait dans l'imaginaire de mon père une sorte de « guru » spirituelle. Mon imaginaire travaillait à travers le sien et rêvait, comme l'auraient fait bien des Occidentaux, de cette femme sur le bord du Gange échangeant avec des *sādhus*. En 2017, à la suite de mon retour d'un séjour de 4 ans au Brésil, ma terre natale, où la spiritualité et la religion ont pris une place grandissante dans ma vie, mon intérêt pour l'anthropologie est devenu de plus en plus insistant.

C'est alors que j'ai commencé mes études en anthropologie en janvier 2018. J'étais fascinée par toutes les questions d'ontologie, de cosmologie, de rituels syncrétiques brésiliens et par tout ce qui était en lien avec l'Inde. Les cours suivis avec Mme Karine Bates m'ont passionné et m'ont amené à me poser plusieurs questions au sujet de la société indienne et au sujet de sa complexité sociale, politique, économique et religieuse. Après tout, l'Inde est le pays le plus peuplé de la planète et une puissance mondiale. Avec le temps, mes échanges avec elle au sujet du sous-continent indien,

notre passé commun en droit (elle au Canada et moi au Brésil) ainsi que nos échanges sur la médecine ayurvédique (puisque je suivais une formation pour devenir praticienne en ayurvéda) ont peu à peu modelé nos conversations. Ce furent des moments riches en apprentissages.

Il m'est ici nécessaire de faire un aparté. Ma mère étant décédée subitement en 2017, mon père et moi avons décidé de planifier le voyage de rêve de mon père qui avait déjà beaucoup voyagé : aller en Asie du Sud pour trois mois. C'est donc à l'été 2019 que nous sommes partis de Montréal vers le Cambodge, l'Inde, le Bangladesh, le Népal, l'Inde à nouveau et enfin le Sri Lanka. Avant mon départ, j'avais pris soin de prendre le cours de Mme Bates : « Inde, idéologies et vécus », puis de lire tout ce que je pouvais sur cette région du monde afin de mieux comprendre ce à quoi j'allais faire face. Les expériences vécues au cours de ce voyage furent nombreuses et riches tant sur le plan social que politique, religieux et spirituel.

Lors de mon retour, je devais commencer à penser aux études de cycles supérieurs et je ne savais pas si j'allais amorcer une maîtrise ou bien me contenter d'un baccalauréat. Lors des échanges que j'ai évoqués avec Mme Bates, il était évident à ses yeux que je ne pouvais pas ne pas faire de mémoire de maîtrise. J'y ai longuement réfléchi. J'essayais de trouver comment mettre en commun mes deux intérêts principaux, à savoir l'Inde et la santé mentale. Mme Bates me proposa alors de travailler sur le Teyyam, célébré dans la région de Malabar, puisqu'un de ses anciens étudiants, Vincent Brillant-Giroux, s'était intéressé à la revitalisation de ce rituel et qu'elle le connaissait. Je décidai donc d'amorcer la maîtrise et de me concentrer sur le Teyyam et sur la manière dont il pouvait servir d'agent permettant de soigner des problèmes de santé mentale dans les communautés du Malabar.

Cependant, personne ne pouvait prévoir l'arrivée de la COVID-19 et les impacts de cette dernière sur le monde ainsi que sur le travail des chercheurs. Il m'était désormais impossible de me rendre de nouveau en Inde. Comment donc continuer? Je me suis mise à me questionner sur ce qu'il était possible de faire au Québec. Travaillant avec des demandeurs d'asile, je me suis dit qu'il serait possible de me concentrer sur la population immigrante hindoue indienne de Montréal et les temples qu'ils fréquentent puisque je pourrais éventuellement y avoir accès et qu'il serait possible de m'adapter si ces derniers ouvraient et fermaient leurs portes en fonction de l'évolution de la pandémie.

1.1.1 Parcours personnel et premier terrain ethnographique

Au cours de ma scolarité de maîtrise, j'ai suivi un cours de Mme Karine Bates qui s'intitulait : « Pratique de terrain ». Je me suis alors consacré à une observation participante au *Shree Ramji Temple* lors de la fête du Diwali. Ce fut mon premier contact avec un temple hindou à Montréal. Je m'y étais rendu avec Monsieur Rajath Suri, un ami de la famille qui a été mon informateur lors de cette visite. J'avais suivi ce cours et décidé de faire cette observation participante alors que je croyais encore que mon terrain aurait lieu en Inde et porterait sur le Teyyam (rituel de la déesse Kali dans la région du Malabar, au nord du Kerala, un état du sud de l'Inde). Je me souviens de m'être d'entrée de jeu sentie confrontée à une impression de froideur devant l'accueil par la communauté du temple. Je n'étais pas certaine de comprendre comment faire pour obtenir des informations de l'intérieur, et ce, même avec le concours de mon informateur. J'étais pourtant intriguée par le fonctionnement des temples et par la manière dont les services étaient offerts à la communauté de pratiquants.

Ce premier contact m'a toutefois permis de penser à un deuxième sujet de mémoire lorsque j'ai appris que je n'allais pas pouvoir me rendre en Inde par suite de la fermeture des frontières à l'hiver 2022. Comme j'allais devoir me tourner vers une anthropologie « chez nous », mais que mon sujet ne concernait pas « le nous québécois », j'ai pensé joindre l'utile au possible et étudier le rôle des temples dans la communauté hindoue de Montréal. J'ai alors effectué des recherches sur les différents temples hindous de la ville et j'ai commencé à établir des contacts. Les responsables de quatre m'ont répondu : ceux du *Hindu Mission of Canada* et du Krishna Temple me donnaient la permission d'aller dans leurs temples et m'accueillaient à bras ouverts tandis que ceux du Shree Ramji Temple ne souhaitaient pas me recevoir à cause de la pandémie. Quant au Centre de Sivananda, ses représentants disaient qu'ils n'étaient pas hindous mais méditatifs et yogiques. De plus, ils ne me permettaient pas d'accéder à leurs espaces de méditation en tant que chercheuse. Bien que le Temple Durga sur Jean-Talon et le temple Murugan à Dollard-des-Ormeaux sont composés de communautés principalement sud-asiatiques et qu'à la base mon mémoire visait cette région, je n'ai pas effectué mon terrain dans ces temples. Les responsables de ces deux temples ne m'ont pas permis de venir comme chercheuse lorsque je suis entrée en contact avec eux. J'ai donc choisi la Hindu Mission of Canada en raison de leur accueil très enthousiaste.

Je me suis donc rendue pour la première fois à la *Hindu Mission of Canada*, un mardi après-midi, ne sachant trop à quoi m'attendre. Je suis entrée, mais aussitôt à l'intérieur, l'alarme s'est mise à sonner, ce qui m'a surpris. Je suis alors montée puisqu'aucune autre option ne s'offrait à moi. J'ai trouvé une salle et je me suis assise. C'est alors qu'un homme qui semblait avoir un statut social important, du moins du fait de sa posture et ses vêtements – qui semblaient de bonne qualité –, s'est assis dans un coin de la pièce sur un petit pouf pendant environ 30 minutes en se mettant au cellulaire. Il a ensuite quitté la pièce sans m'adresser la parole. Je suis demeurée là sans trop savoir quoi faire en me questionnant sur mon habillement et en regardant la pièce dans laquelle je me trouvais. Je fixais les dieux et les déesses sur l'autel à l'avant en tentant de les analyser et de comprendre quelque chose. Puis un homme, que je nommerai Lagnakalā¹ afin de préserver la confidentialité, et qui semblait avoir un statut plus simple, est entré dans la pièce située au fond de la salle de célébration. Cette petite pièce était la cuisine. Je lui ai souri puis, après un moment, je me suis levée. Alors que j'allais partir, il m'a interpellée. Il m'a proposé du thé, que j'ai maladroitement renversé par terre à cause de la nervosité qui m'habitait. Je voulais faire bonne impression. Le jeune homme a eu un fou rire et m'a invitée à m'asseoir. Entre son anglais rudimentaire et mon hindi inexistant, nous avons échangé des informations de base au sujet de nos vies. Il voulait manifestement m'apprendre des choses, mais il semblait intimidé par le fait que j'étais une étudiante. Il disait ne rien savoir et ne pas posséder les connaissances nécessaires pour me parler alors que je me rendais compte que c'était bel et bien tout le contraire. Je savais déjà que j'allais rester près de lui durant mon terrain. J'apprendrai plus tard, à la suite d'une confession de sa part, lors de la préparation d'un repas du dimanche midi, qu'il n'allait jamais accepter de faire une entrevue avec moi parce qu'il était très humble, manquait de confiance en lui et n'était pas certain de ses compétences. Selon ses dires, il ne se considérait pas suffisamment éduqué pour pouvoir partager son savoir avec moi et ce, malgré mes tentatives de lui faire part de la richesse de ses connaissances sur les temples et l'hindouisme. Néanmoins, il devint un informateur extrêmement important et m'a d'ailleurs nourrie de renseignements cruciaux. Il m'a parlé de son histoire personnelle, de celle du temple, de l'hindouisme et d'autres membres de la communauté. Après environ une heure trente de discussion, j'ai dû quitter le temple pour me rendre au travail. Avant mon départ, il m'a invitée à la célébration du dimanche vers 11h30. J'ai donc planifié m'y

¹ Je le nommerai ainsi puisque lors de mon terrain, il m'apprit que ce mot signifiait « un moment favorable » en astrologie et que je pense que ce terme représente symboliquement le moment de notre rencontre.

rendre le dimanche suivant puisque je savais que j'avais une porte ouverte. Bien que craignant d'agir de manière inappropriée et de commettre les erreurs de l'anthropologue débutant, j'ai compris que j'allais effectuer mon terrain dans ce lieu grâce à cet homme.

1.2 État actuel des connaissances sur la communauté hindoue à Montréal

La communauté hindoue est présente à Montréal depuis les années 1940, mais n'a réellement augmenté qu'en 1960, en 1975 et par la suite en 1985, ce qui a fait croître exponentiellement le nombre d'immigrants de cette profession religieuse.

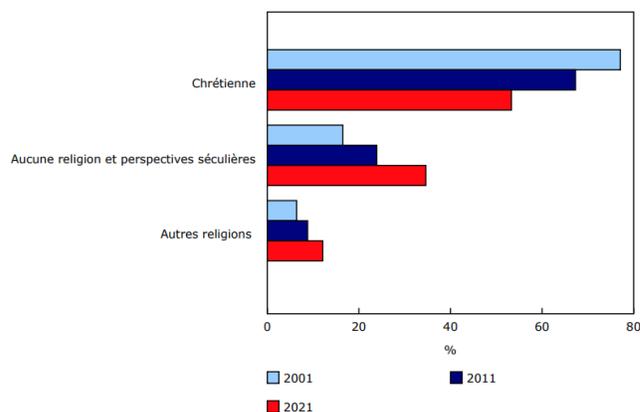
Les deux tableaux suivants provenant du recensement fait au Canada en 2021 montrent le nombre de catholiques, de laïcs et de personnes pratiquant d'autres religions, ce qui illustre la diversité religieuse du Québec.

Tableau 1. – Diversités religieuses au Québec 2022: partie 1

Le Quotidien, le mercredi 26 octobre 2022

Graphique 1

Depuis 20 ans, la part de la population affiliée à une religion chrétienne est en baisse, alors que celle affiliée à d'autres religions ou sans affiliation religieuse est en hausse

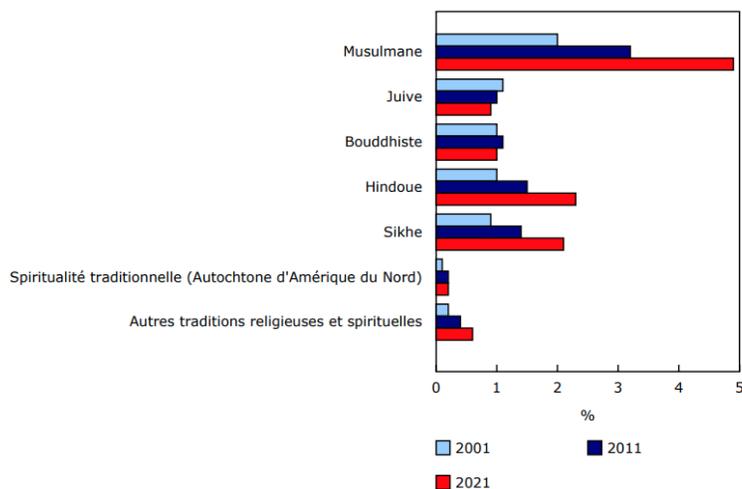


Source(s) : Recensement de la population, 2001 et 2021 (3901), et Enquête nationale auprès des ménages, 2011 (5178).

Tableau 2. – Diversités religieuses au Québec 2022: partie 2

Le Quotidien, le mercredi 26 octobre 2022

Graphique 2
En 20 ans, les parts de la population ayant déclaré une religion musulmane, hindoue ou sikhe au pays doublent



Source(s) : Recensement de la population, 2001 et 2021 (3901), et Enquête nationale auprès des ménages, 2011 (5178).

Selon ce recensement, entre 2001 et 2021, les immigrants ont déclaré être à 18,9% Juif, 9% Hindou et 5,8% Sikhs. (Recensement Canada, 2021). Au sein de la population québécoise d'origine hindoue, presque la totalité des membres est d'origine indienne ou sri lankaise. Une infime partie de cette communauté est d'origine bangladeshienne et mauricienne (Castel, 2009; 2020). Très nombreux sont les membres de cette communauté à être des demandeurs d'asile, ce qui implique qu'ils sont en attente du statut de réfugié, lequel leur est parfois accordé et parfois refusé en fonction des motifs de la demande présentée au commissaire en immigration. Par conséquent, cela signifie que les membres de cette communauté sont au Canada davantage par nécessité que par désir de vouloir s'installer ailleurs. Ils ont souvent fui des situations précaires ou dangereuses.

La grande majorité des hindous habitant à Montréal résident dans l'ouest de Montréal ainsi que dans les quartiers de Parc-Extension et Côte-des-Neiges (Bradley, 2005). On compte plus de 10 temples hindous à Montréal. Bien qu'ils soient ouverts presque tous les jours en matinée et en fin de journée durant la semaine ainsi que toute la journée durant la fin de semaine, ils sont davantage fréquentés au cours du weekend. Les membres de la communauté doivent trouver des moyens

réalistes d'adapter leurs pratiques à la société de laquelle ils font partie. Les responsables du temple savent donc pertinemment que les célébrations de semaine n'attirent pas suffisamment et qu'ils doivent tenir les célébrations les plus importantes le dimanche s'ils souhaitent compter sur la présence des fidèles (Meintel et Mossière, 2013). Les membres de la diaspora travaillent sur une base régulière et il est plus facile pour eux de s'y rendre le dimanche, jour durant lequel ils peuvent consacrer du temps à leurs pratiques spirituelles et religieuses.

Très peu d'information est officiellement publiée sur la *Hindu Mission of Canada*, ce qui se confirme lorsque nous cherchons des sources permettant d'aborder la question. C'est pourquoi je pense que mon mémoire peut revêtir quelque intérêt. Il permet de développer une base de connaissances utiles.

La *Hindu Mission of Canada* est le temple hindou le plus ancien de Montréal. Il a été fondé officiellement en 1984. En ce qui concerne le nombre de membres fréquentant le temple, ils s'élèvent entre 300 à 700 selon l'article *Hinduism Today* (1990). Le nombre de membres qui fréquentent le temple de manière quotidienne a été évalué à environ 500 selon Mahesh Sharma, mon informateur le plus âgé ayant participé à la fondation du temple.

Les locaux sont composés d'une entrée au premier étage munie d'alarmes fortes dès que nous passons la porte principale. Des caméras sont installées dans tout le temple de manière que le Brahman et les personnes étant dans la cuisine puissent voir qui entre et se situe à quel endroit. Des bénévoles de la cuisine qui n'ont pas participé aux entrevues m'ont dit de manière informelle que c'était pour veiller à la sécurité des utilisateurs du temple. À gauche, il y a une salle de réunion puis à droite de l'entrée se trouvent une toilette pour hommes, pour femmes puis une salle de vestiaire dans laquelle les fidèles peuvent laisser leurs manteaux et souliers. Les fidèles peuvent décider de monter les escaliers à pied ou bien de prendre l'ascenseur pour se rendre au deuxième étage. Le deuxième étage est composé de la salle de cérémonie principale et d'une toute petite cuisine au temple dans laquelle le thé est préparé tous les jours et de tout petits repas peuvent être réchauffés (cet étage est représenté par la figure de la salle de cérémonie, un peu plus loin dans le mémoire). Il y a également un troisième étage qui est composé d'une énorme salle à manger qui ressemble davantage à une cafétéria d'école laquelle possède une grande cuisine à droite. La cuisine elle, est divisée en deux parties. La première, à droite de la porte d'entrée de cette dernière, avec les lavabos et les espaces de cuissons (poêle au gaz) et à gauche de la porte, rangement pour

les ingrédients secs, réfrigérés, gros appareils faisant des pâtes et puis, un îlot plutôt grand sur lequel des pains traditionnels sont roulés par des bénévoles chaque semaine. L'espace de droite et de gauche est divisé par un îlot de rangement comportant des casseroles et des plaques de cuissons principalement.

La majorité des informations sur le temple m'ont été fournies par Mahesh Sharma. M. Sharma était l'un de mes informateurs principaux puisque le manque de littérature sur le sujet a rendu l'approfondissement sur l'historique, le mode de fonctionnement, de gouvernance ainsi que sur le financement du temple plutôt difficile. La communauté de fidèle de la *Hindu Mission of Canada* pratiquant dans le sous-sol de certains membres puis, louait également auparavant une salle afin de tenir ses rituels de dévotion soit ce que les membres de la communauté appellent *pujas*, essentiellement en *hindi* (Bradley, 2005). Les croyants étaient à l'origine principalement issus de la région de l'Inde du Nord, dont le Punjab, puis de Delhi, de l'Uttar Pradesh, de l'Haryana et du Rajasthan. Plusieurs avaient fui le Pakistan lors de la partition de l'Inde en 1947. Cela dit, selon les témoignages des personnes interviewées et selon les personnes que j'ai côtoyées à la Hindu Mission of Canada, il semble qu'une grande partie de la communauté qui fréquente ce temple soit du Punjab et du nord de l'Inde

Le mode de gouvernance principale est la présidence. Ce qui semble intéressant est que c'est Kanta Sharma, une femme d'une 50aines d'années qui est présidente. Selon mon informateur, la présidente ne connaît absolument rien à l'hindouisme mais qui a été mis en place par les responsables de l'Organisation Mondiale de la *Hindu Misison of Canada* à travers le monde. Le poste avait été offert à M. Sharma mais il a refusé l'offre d'assurer la présidence car il voulait éviter de prendre part dans des débats internes sur le mode de fonctionnement et il dit ne plus avoir l'âge pour ce type de responsabilités. La gestion est faite principalement par le responsable du conseil administratif, M. Ravinder Thakur. Il semblerait que les décisions sont prises uniquement par les deux personnes nommées soit, Mme. Sharma, qui n'est pas la femme de M. Mahesh Sharma) et par M. Ravinder Thakur. Ils décident donc de la manière dont le trésorier organisera les finances et des événements cérémoniels en fonction du calendrier hindou. L'aspect directement cérémoniel est organisé par les Brahmanes qui viennent toujours directement de l'Organisation en Inde. Ils restent en général pour une période d'un an. Le Brahmane a un assistant qui s'occupe du temple avec lui et qui veille à diverses tâches. Les musiciens sont des volontaires à chaque semaine et ils

sont guidés par un chef de musique qui est sous la direction du Brahmane qui s'occupe également de filmer les cérémonies du dimanche. Le chef de la cuisine, Mahesh Sharma, et les volontaires organisent les repas à chaque semaine en fonction des donations reçus uniquement. Ils coordonnent le tout et en parle au Brahmane puisque la nourriture sera tout de même servie aux dieux et déesses avant quiconque. Le centre n'a aucun employé officiel. Les activités opèrent uniquement grâce aux volontaires qui font du bénévolat lorsqu'ils le désirent.

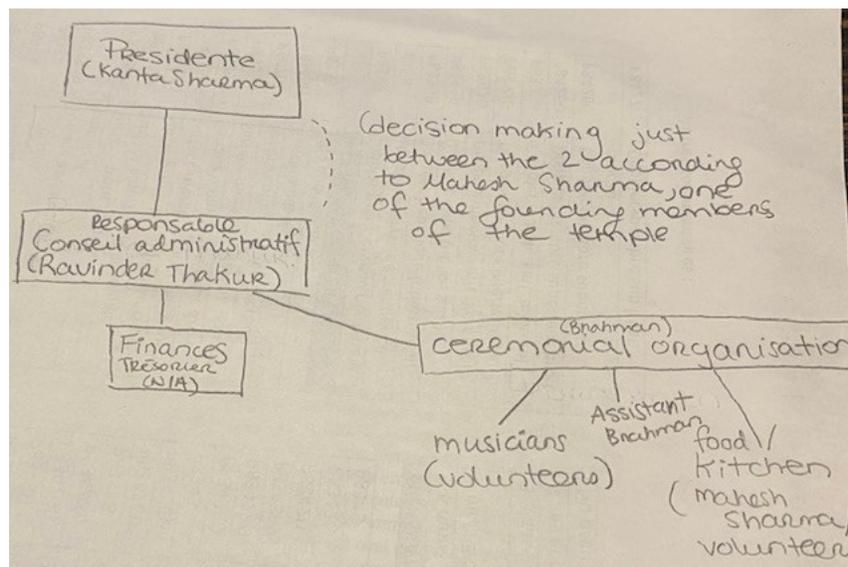


Figure 1- Mode de gouvernance/organisation du temple selon Mahesh Sharma

En ce qui concerne le financement du temple à l'origine provenait de l'argent récolté par une collecte de fond organisée par Hitesh Sharma, président à l'époque en 1971. Il a réussi à récolter plus de 25 000\$ au sein des familles hindous. C'est ce qui a permis, au début de faire en sorte que les fidèles passent de pratiquer l'hindouisme et de se réunir dans le sous-sol des uns et des autres à établir le temple au 955 rue Bellechasse. L'hypothèque de la bâtisse s'élevait 117 000\$. Il semblerait que l'édifice ne ressemblait en rien à ce qu'il ressemble aujourd'hui. Je n'ai pas réussi à obtenir de photo du temple dans ses débuts malheureusement car il n'était pas aussi courant de prendre des photos du lieu de culte et mon informateur le plus âgé n'en a également aucune. Il fût très difficile pour le temple de survivre au courant de la première année puisque le paiement de l'hypothèque reposait sur les donations des membres (*Montreal Temple Nourishing All*, 1990).

Mensuellement, le temple devait payer 1000\$ de loyer mais le revenu arrivait à environ 200\$ seulement. L'avenir du temple était en jeu puisque les membres du conseil d'administration devaient à chaque mois déboursier de leurs poches afin de combler le manque d'argent. Ces sommes étaient considérées comme des prêts sans intérêts fait au temple qui devraient éventuellement être remboursés. Ceci n'était pas viable. À la fin de la première année suivant l'ouverture du temple, un ingénieur aisé, M. Ramesh Shani décida de payer la balance de l'hypothèque. Par la suite, d'année en année avec les donations provenant des fidèles de la *Hindu Mission of Canada* ainsi que des dons provenant de l'Inde, plusieurs rénovations eurent lieu au temple dont l'installation d'une nouvelle cuisine (*Montreal Temple Nourishing all*, 1990). Bien que ces informations donnent plus de contexte sur la situation et l'historique du temple, il aurait été nécessaire de pouvoir parler directement à la présidente et au responsable du conseil administratif. Je n'ai pas eu accès à des entrevues formelles ou informelles avec ces personnes ou avec d'autres membres de la communauté fréquentant le temple et donc, il m'est difficile de pouvoir donner plus d'informations sur le sujet.

Je dois présenter ici brièvement un autre centre, lequel a souvent été mentionné par les participants au cours des entrevues : le Centre Sivananda. Ce dernier a été nommé d'après Swami Sivananda qui a dédié sa vie entière à la promotion du yoga en Inde. C'est grâce à son disciple, Swami Vishnudevananda, que sa vision du yoga a été découverte à l'extérieur du pays. En 1959, il a fondé son premier centre à Montréal sur la rue Saint-Laurent. Il n'a jamais changé d'adresse depuis lors. Quant au centre de Val-Morin, il est considéré par les participants de ce mémoire comme étant un Ashram, c'est-à-dire un lieu dans lequel il y a un centre de pratique de yoga ainsi qu'un temple cérémoniel hindou. Il existe depuis plus de 60 ans. Le type de yoga qui y est pratiqué est le Hatha Yoga, lequel provient du Vedanta, la philosophie du yoga au sens le plus classique (Macabbé, 2023; Notre centre: Sivananda yoga center, n/d). La philosophie des deux centres et du mouvement Sivananda repose sur la santé physique, mais aussi psychologique afin de maintenir un état de paix au quotidien (Notre centre: Sivananda yoga center, n/d). Les centres Sivananda ne peuvent être considérés comme des temples bien que certains puissent les percevoir ainsi à cause de la petite salle comportant des dieux et déesses du panthéon hindou.

1.3 Présentation du cadre théorique

Le cadre théorique est divisé en deux sections. Dans la première, nous aborderons le fonctionnalisme, un mouvement important en anthropologie. Le fonctionnalisme est essentiel pour la discipline puisqu'il met en lumière le « dynamisme des cultures », au contraire, ils avaient une vision plutôt statique des sociétés mais également parce que c'est le mouvement qui a inauguré le terrain ethnographique qui représente une des deux méthodes de collecte de données de ce mémoire. Nous commencerons par rappeler quelques éléments de base du travail de Bronislaw Malinowski qui contribua au développement du concept de fonction dans le cadre de ses études chez les Trobriandais. Sa théorie permet de mettre en lumière la « nécessité fonctionnelle » de certains éléments d'une communauté. Le fonctionnalisme sera mis en parallèle avec la vision du sociologue Émile Durkheim. En étudiant la fonction du temple *Hindu Mission of Canada*, je pourrai alors procéder à une étude méticuleuse de ce dernier au sein de la communauté migrante afin d'en dégager la fonction de sécurité individuelle émotive que procure le contact avec le collectif (Porry, 2014).

1.3.1 L'importance du fonctionnalisme dans l'analyse de l'importance du contexte religieux en situation migratoire

Lorsque nous parlons de religion en contexte migratoire et de la fonction de cette dernière dans la communauté hindoue montréalaise, il est important de comprendre le contexte ainsi que son appropriation. Pour ce faire, nous pouvons recourir au concept de fonction proposé par Malinowski et Durkheim. Par la suite, d'autres auteurs, notamment Meintel (2012; 2018), Mossière (2012; 2013), Bava (2011), Yang et Ebaugh (2001), ont utilisé le concept afin de l'appliquer aux études des domaines du religieux et de la migration. Bref, ledit concept guidera le fond théorique et analytique de mon mémoire.

Bien que Boas ait été considéré comme plusieurs comme le père de l'anthropologie moderne Malinowski a joué un rôle important pour la discipline en ce qui concerne le grand mouvement anthropologique qu'est le fonctionnalisme ainsi que le terrain ethnographique. Il a commencé à élaborer ses concepts lors de son terrain en Mélanésie, lequel portait sur les *Kula*. Il a également fortement critiqué les thèses évolutionnistes du XIX^e siècle dans la mesure où elles lui semblaient

généraliser les schémas que l'on rencontrait dans des sociétés différentes des sociétés occidentales alors que nos connaissances sur ces dernières étaient au fond plutôt élémentaires (Mimica, 2010; Mary, 2010).

Le fonctionnalisme étudie le rôle que des phénomènes donnés jouent les uns par rapport aux autres afin de définir leur contribution à la stabilité et à la reproduction d'une société (incluant les éléments de la vie communautaire, religieuse ou politique) (Lombard, 2008). Les observations empiriques de la vie quotidienne étudiées par Malinowski notamment, permettent de comprendre la société et ses besoins primaires. Malinowski souligne également l'importance des « besoins dérivés » ou des « impératifs culturels » ainsi que celle des besoins sociaux les plus courants auxquels doivent répondre les institutions (Lombard, 2008). Il indique en outre que les « impératifs intégrants », qui permettent la communication et les aspects normatifs, servent à mettre en valeur les aspects symboliques de la société.

Un des besoins de la communauté hindoue immigrante est la sensation de sécurité procurée par le lieu de culte. Malgré le fait que l'on reproche souvent à Malinowski de mettre entre parenthèses la dimension historique, il me paraît que celle-ci est toujours bel et bien effective, mais en filigrane. On peut d'ailleurs tirer de son travail l'idée qu'il est essentiel d'étudier le moment présent de manière holiste, ce qui permet de réintroduire l'histoire dans l'analyse d'une société ou d'une institution. Malinowski se concentre en effet sur les fonctions dans le présent et sur ses effets immédiats, car ces derniers disparaissent s'ils ne répondent pas à des besoins biologiques ou sociaux (Lombard, 2008).

Lombard (2008) identifie pour sa part six éléments permettant d'établir les interférences entre les différents domaines de la vie sociale : 1) la charte ou le statut; 2) le personnel qui fait fonctionner la société selon les valeurs; 3) les règles ou les normes propres à l'institution; 4) ce qui entoure le matériel; 5) les activités ou les résultats institutionnels et 6) les rôles joués par l'institution sur l'ensemble du social. Nous pouvons considérer que ces éléments constituent des mécanismes d'intégration, lesquels seront abordés dans la section d'analyse de données recueillies lors du terrain ethnographique. Il faut par ailleurs rappeler avec Radcliffe-Brown que « la fonction constitue la contribution qu'une activité partielle apporte à l'activité totale dont elle est partie et [c'est donc pourquoi] l'ensemble des parties du système doivent collaborer de façon suffisamment harmonieuse et cohérente, pour ne pas produire des conflits sans issue » (Lombard, 2008 : 107).

D'autres auteurs comme Evans-Pritchard et Radcliffe-Brown insistent sur l'importance de la fonction pour l'analyse des différentes activités des sphères composant une société humaine. En comprenant la fonction d'un élément dans un tout, cela permet de mieux comprendre la structure englobante qu'est la société humaine (Sanchez, 2012; Trevisan, 2019). Ce que Lombard caractérise par 6 différents points est considéré par plusieurs chercheurs comme étant l'approche holiste de l'ethnologie qui englobe ces différents aspects de la sphère sociale. Il faut prendre en considération tous ces facteurs pour pouvoir comprendre une société et le fonctionnement d'un groupe ou d'une communauté (Olivier de Sardan, 1995; 2004; Théry, 2018; Vibert et Dumont, 2004).

Pour appréhender la manière dont les activités sont organisées dans les temples, il faut par conséquent identifier les relations sociales qui s'y tissent, c'est-à-dire entre autres les relations entre les membres de la communauté. En identifiant les rôles de chacun au temple, il est plus facile de mettre en lumière le fonctionnement de l'organisation et par conséquent son rôle – par exemple, la religion comme « milieu » facilitant l'intégration des immigrants dans la communauté franco-québécoise avec le support donné par la communauté hindou montréalaise. Il faut également prendre en considération le fait que lors du processus migratoire, la fonctionnalité de l'organisation ne sera pas identique à celle du pays d'origine dans la mesure où à leur arrivée, plusieurs immigrants se sentiront peut-être plus seuls et dépayés, ce qui les conduit à devenir plus « orthopraxes » que dans le pays d'origine puisque cela leur permet d'entrer en contact avec une communauté d'accueil. Les membres qui adhèrent au contexte spirituel et religieux le font donc de manière volontaire puisqu'ils ne sont pas sujets, ou en tout cas moins, à la pression sociale et familiale ou à celle des pairs de la population locale de leur pays natal. Bien que ceci soit considéré comme une pratique qui distancie les immigrants hindous aux franco-québécois, cela leur permet d'avoir un repère lors de leur arrivée. Il est possible qu'un nouvel arrivant, par exemple, trouve une personne avec qui il s'entend bien au temple. Cette personne peut alors lui servir de guide afin de le guider et de l'aider à naviguer les différentes sphères de la société québécoise qui lui est, dès lors, inconnue.

De plus, le cadre religieux auquel ils étaient habitués est parfois composé de membres qui ne sont pas du pays d'origine, mais qui adhèrent aux mêmes idéologies religieuses et spirituelles. Par exemple, il y a aussi, à l'occasion quelques québécois qui fréquentent les temples pour diverses raisons tel que l'amour de la musique, le désir de se connecter avec une religion autre ou encore

pour avoir du soutien alimentaire puisque comme nous le verrons plus loin, les temples sont aussi vecteurs de sécurité économique dans lequel l'alimentation est insérée. Le fait d'avoir des personnes qui ne sont pas d'origine directement sud-asiatique tout de même modifier la dynamique intrareligieuse et interculturelle puisque le fonctionnement de la structure du temple est différent de celui du pays d'origine (Yang et Ebaugh, 2001; Gélinas et Vatz-Laaroussi, 2012). C'est ce que Bava (2011) appelle l'approche transnationaliste du phénomène religieux : nous sommes en effet forcés de comprendre les référents de chacune des cultures et de les mettre en perspective afin de pouvoir concevoir l'application de la religion en contexte migratoire. Comprendre les référents des deux cultures expliquent la manière dont certaines activités peuvent être conduites dans le temple et pourquoi certains rituels, par exemple le festival de Diwali, sont pratiqués différemment dans le pays d'accueil que dans le pays d'origine

Bien que Durkheim soit sociologue, ses concepts sont souvent utilisés en anthropologie de la religion. Il s'intéresse au fonctionnement de la société dans son ensemble. Il traite de la fonction dans son livre *De la division du travail social* (2013), où il indique que la fonction peut être entendue comme « un système de mouvements vitaux, abstraction faite de leurs conséquences [lequel] exprime le rapport de correspondance qui existe entre ces mouvements et quelques besoins de l'organisme » (2013 : 11). Je considère pour ma part que cette définition est tout à fait pertinente dans le cadre du présent travail. La première nous aide à comprendre que certains participants de ma recherche ont besoin de l'hindouisme pour satisfaire les besoins primaires de leur organisme en utilisant soit la méditation, soit le yoga ou d'autres pratiques favorisant un corps et un esprit sains. Il y a souvent un lien direct pour eux entre ces pratiques et leurs pratiques religieuses puisque les unes et les autres forment un tout. La deuxième implique une analyse du rapport entre les différentes sphères au niveau de l'instauration d'une communauté croyante en contexte migratoire et comment celle-ci peut faciliter une sensation de bien-être pour les membres la composant. Durkheim était conscient de la dimension psychique de la religion dans la stabilité sociale du soi. Quant à Malinowski, il est indifférent à cette dimension. (Durkheim, 2014; Cuin, 2018). Je pense tout de même que cette dimension psychique permet aux individus de penser, de vivre et d'agir puisqu'elle témoigne d'une force non humaine qui aide à traverser les moments difficiles de la vie. Elle joue une fonction invisible sur l'organisme qui est souvent utile par le fait de pratiquer une action (Durkheim, 2014; Cuin, 2018).

En pratique, cette fonction « invisible » peut exister tant dans les pratiques en communauté dans les lieux de culte que dans les pratiques personnelles au domicile puisque c'est son effet sur le corps et l'esprit qui est en jeu. En contexte migratoire, on constate souvent une redéfinition des pratiques et des affiliations religieuses. La profession dominante du pays d'accueil n'est pas nécessairement la même que celle du pays d'origine, les espaces publics et privés ne sont pas définis par les mêmes paramètres et n'ont pas les mêmes rôles, ce à quoi s'ajoute un changement de rythme de vie et de la routine quotidienne (Meintel et Mossière, 2012).

1.3.2 Le contexte migratoire

La migration est définie par Hugh comme le mouvement d'une population sur une longue distance. C'est un processus qui implique généralement le transport d'un bagage culturel, la migration d'individus avec leur cosmovision vers une autre région où l'on trouve une autre cosmovision. Bien que la migration soit considérée comme un processus impliquant plusieurs individus, il est important de prendre en compte les parcours migratoires individuels (Hugh, 2007). Le mouvement diasporique, qu'il soit évalué sur le plan collectif ou sur le plan individuel, implique une relocalisation de la vie quotidienne des individus. Il n'est pas un mouvement de population temporaire, mais s'étend sur le long terme (Hugh, 2007; Gurak et Caces, 1992). Il faut en outre prendre en considération que malgré le fait que plusieurs migrants viennent au Québec pour leurs études, pour le travail ou pour demander l'asile, il arrive qu'ils se sentent isolés du reste de la société et que la nostalgie du pays d'origine les frappe. Dans le cas qui nous intéresse, plusieurs cherchent à se rendre au temple pour pouvoir socialiser avec des membres de leur communauté qui ont des pratiques culturelles et sociales similaires aux leurs. C'est cette nostalgie qui les motive souvent même si cela semble à l'occasion les éloigner de l'apprentissage du fonctionnement de la société d'accueil. Cela crée un sentiment d'appartenance à une communauté à l'intérieur même de la communauté québécoise. Ce sentiment s'actualise tout autant à travers des actes individuels qu'à travers des gestes collectifs et il contribue au sentiment de bien-être de la personne (Farmer, 2021; Richer, 1998; Gurak et Caces, 1992). Les immigrants ont besoin de ressources pour s'intégrer, et ce sont leurs concitoyens qui sont mieux placés pour les aider. C'est aussi pour cela que de fréquenter les temples leur permet de s'allier à des personnes pouvant les aider à mieux s'intégrer. Ils peuvent développer des relations avec des personnes qui vivent ou ont vécu cette intégration

et qui sauront les conseiller sur les pistes adéquates à poursuivre en fonction de leurs parcours. Lorsque des immigrants arrivent dans un autre pays, ils deviennent en quelque sorte, au fil du processus d'adaptation, des membres de cette nouvelle communauté à leur tour tout en étant membres de la leur. Ils deviennent par exemple membres de la société québécoise, mais continuent à faire partie de la communauté hindoue du Québec et certains membres de celle-ci deviennent au fil du temps Indo-Canadiens. Les participants ou membres des communautés deviennent donc acteurs dans deux contextes. Les temples sont alors des institutions facilitant le passage d'un contexte à un autre en reflétant la société d'origine dans la société d'accueil. Selon Trouillet, les temples sont des lieux d'ancrage pour la communauté migrante hindoue puisque « les temples diasporiques sont non seulement des lieux produits *par* la migration, mais aussi produisent *de* la migration » (2018 : 146). Les groupes hindous sont constitués de groupes ethnolinguistiques divers et de pratiques religieuses différentes, tamoules, sikhs et autres. Il est donc pertinent de faire un bref portrait de la situation religieuse hindoue au Québec depuis la migration des populations sud-asiatiques et mauriciennes pour mieux comprendre la dynamique de la *Hindu Mission of Canada*, mais aussi pour faire sens des propos des participants aux entrevues fréquentant d'autres temples.

1.3.3 Migration indienne en Amérique du Nord, au Québec et à Montréal

La section ci-dessous comportera l'historique et les répercussions de différents mouvements. Bien que ces mouvements ne soient pas directement liés à la situation montréalaise, il est important de les présenter puisqu'ils expliquent la situation globale des immigrants indiens dans la région Nord-Américaine. De plus, certains immigrants au fil des générations migrent parfois d'une région du Canada à une autre ou encore des États-Unis au Canada. Il semble que les premiers migrants indiens en Amérique soient arrivés vers 1913. Ils créèrent le parti révolutionnaire et séculier Ghadar auquel des milliers de personnes adhérèrent. Bien qu'il soit difficile de savoir quel est le pourcentage d'immigrants sud-asiatiques ayant suivi le mouvement, il semblerait que 90 % des membres de ce parti venaient de la région du Punjab et étaient sikhs (Sohi, 2018). Plusieurs d'entre eux s'installèrent dans les régions fermières du Canada, notamment en Colombie-Britannique puisque ces terres leur rappelaient celles qu'ils cultivaient en Inde (Canadian Sikh Heritage, 2023). Le parti Ghadar aurait défendu une idéologie qui n'était pas que liée aux croyances religieuses. Il était connu pour être de gauche puisqu'il était influencé par le marxisme et l'anarchisme (Carsignol,

2012). Le parti était à l'origine de la lutte et du militantisme en faveur des droits pour les immigrants sud-asiatiques (*Ibid*, 2012). Il œuvra à la défense des travailleurs migrants en s'immisçant dans le Canadian Labour Party, plus spécifiquement pour le droit des chauffeurs de taxi.

Peu après la partition de l'Inde, en 1947, soit durant les années 1960, la vague migratoire indienne en direction de l'Amérique du Nord et de l'Europe fut surtout composée de professionnelles, ce qui mettait en jeu la promotion culturelle et l'identité nationale. Cependant, autour des années 1980, aux États-Unis, la situation fut quelque peu différente. La vague migratoire des travailleurs avec peu de qualifications vers le continent américain suscita des tensions raciales qui conduisirent à des agressions, d'autant plus que cette vague arrivait après une période de récession économique (*Ibid*, 2012). Plusieurs de ces agressions venaient des « Paki-bashers » et de « dowry busters ». Elles prenaient principalement la forme de vandalisme, d'insultes, d'intimidation pouvant parfois aller jusqu'à causer la mort.

Pour lutter contre le manque de protection, des activistes mirent en place des comités d'auto-défense pour les syndicats d'agriculteurs et d'ouvriers agricoles. À partir de ces comités, certaines organisations commencèrent à lutter ouvertement contre le racisme. D'autres organisations et associations professionnelles se constituèrent. Par exemple : la *East Indian Defense Committee*, le *British Columbia Organization to fight racism*, le *Canadian Framework Union (CFU)*, le SAMATHA (qui s'occupe de la violence domestique), l'organisation politico-culturelle Sath, le mouvement *radical Indian Professional Organizations of Canada* de même le *East Indian Professional Residents of Canada* (Carsignol, 2012). Ces organisations de professionnels, d'activistes et d'intellectuels favorisaient le soutien entre les communautés. Ce fut le cas de l'*Alliance for a Secular and Democratic South Asia*, *South Asia Left Democratic Alliance* ou *Manavi*, organisation mise sur pied en 1985 pour contrer la violence subie par les femmes d'origine sud-asiatique aux États-Unis (Carsignol, 2012). Ces mouvements s'inspiraient de ceux qui commençaient à voir le jour en Inde et qui s'opposaient aux extrémistes religieux et politiques (*Ibid*, 2012). La diaspora aux États-Unis était donc considérée, à travers le processus de lutte pour l'obtention de droits, comme un vecteur de transmission idéologique à partir duquel il était possible de critiquer et de contester le nationalisme indien. Ceci était aussi présent à Montréal puisque les membres de la communauté hindou ne proviennent pas tous de la même région sud-asiatique. Les

luttons ayant lieu aux États-Unis étaient également présentes à Montréal puisque certains membres de la communauté des pays d'origine étaient aussi présents dans la ville. Cela impacte les relations entre les immigrants hindous sud-asiatiques puisque certains, qui ne soutiennent pas ce mouvement nationaliste extrémiste, pourraient être exclus des membres de la communauté hindoue à Montréal.

L'Hindutva pour sa part, fut créé par Vinayak Damodar Savarkar en 1923. Le mouvement était connu depuis longtemps pour comme réunissant plusieurs partis politiques, organisations et coalitions. Il avait alors pour objectif de favoriser l'affirmation identitaire des membres de la communauté du sous-continent indien. Bien que certains groupes indiens immigrés en Amérique du Nord soient contre le mouvement communaliste, beaucoup de groupes dans la diaspora appuient l'Hindutva. D'ailleurs, des groupes d'indiens immigrés en Amérique du Nord financent le mouvement communaliste pour l'aider à développer ses activités de propagande.

La mise sur pied de ces différents partis et organisations permit aux membres de la communauté sud-asiatique d'être solidaires sans être prisonniers des différences religieuses ou linguistiques, ce qui les amena à sentir qu'ils appartenaient à une communauté à l'extérieur de leur pays d'origine (Carsignol, 2012). Bien que les grands mouvements en Inde se reproduisent dans les diasporas outre-mer, aux États-Unis, notamment, comme Fenggang Yang et Rose Ebaugh l'ont constaté, les groupes religieux développèrent des fonctions nouvelles comme celle d'agir à l'occasion comme un organisme communautaire ou de lieu d'hébergement, par rapport à leurs pays d'origine, ce qui favorisa une vie de communauté et la préservation d'une identité culturelle.

1.3.4 Hindous sri lankais

Revenons au Québec pour préciser à nouveau qu'une partie de la communauté hindoue montréalaise est sri lankaise. Nombreux sont les ressortissants dont le parcours migratoire est passé par une demande d'asile politique pour fuir la guerre civile de 1980-2009 (Trouillet, 2018; Boisvert, 2012). L'immigration tamoule sri lankaise au Canada débuta à la suite du « Juillet noir » de 1983 au cours duquel des milliers de Tamouls furent persécutés et assassinés. Plus de 150 000 Tamouls prirent alors la fuite pour des raisons de survie. Plusieurs s'installèrent au Québec puisque la province accepta beaucoup de demandeurs d'asile. De plus, le Québec de cette époque était l'une des seules provinces du Canada qui offrait des avantages sociaux aux réfugiés (Boisvert, 2012;

Bradley et Trouillet, 2019). Lors de leur arrivée, la majorité d'entre eux fréquentait le temple *Hindu Hare Krishna* également connu sous le nom de l'International Society for Krishna Consciousness (ISKCon), ou la *Hindu Mission of Canada*, bien que ce dernier soit principalement dirigé par des hindous du nord de l'Inde. Il n'y avait pas autant de temples qu'aujourd'hui et les Sri Lankais se rassemblaient avec des membres de la communauté hindoue de manière large plutôt que par sous-groupes régionaux comme aujourd'hui. Un des temples hindous sri lankais à Montréal est principalement tamoul. Il est situé à Dollard-des-Ormeaux et est fréquenté par trois des participants à mes entrevues, dont deux Sri Lankaises et une Indienne (Boisvert, 2012).

1.3.5 Hindous mauriciens

Une grande partie des membres de la communauté de l'Île Maurice à Montréal est constituée de descendants de travailleurs indiens. Historiquement, c'est vers la fin des années 1800 qu'une élite économique commença à s'établir à l'île Maurice. Cette élite était principalement composée de marchands et provenait en grande partie du sud de l'Inde. Ces marchands auraient participé à l'exploitation d'une partie de la population mauricienne, ce qui aurait conduit une partie de celle-ci à devenir au fil du temps indo-mauricienne bien que certains individus continuent de s'identifier uniquement comme Mauriciens (Linganaden, 2016). De nombreux Indo-Mauriciens ont lutté contre le colonialisme de l'Inde et de l'Occident autour des années 1870 au moment où les puissances coloniales essayaient de prendre possession de leurs terres. À la suite de ces luttes, on assista à la naissance d'une élite mauricienne qui prônait la mise en avant de l'éducation, de la culture et d'une identité proprement mauricienne se distinguant des identités indienne et occidentale tout en essayant d'estomper les mésententes interculturelles. Les membres de la communauté mauricienne de Montréal s'identifient en partie comme Indiens et sont donc considérés comme Sud-Asiatiques dans le présent mémoire. Ces descendants ont migré du sud de l'Inde au XIX^e siècle puis ont commencé à venir au Canada depuis 1960 (Trouillet, 2018).

On retrouve plusieurs rituels locaux et régionaux du Sud de l'Inde à l'Île Maurice depuis la période à laquelle les Français ont colonisé l'île. Ils font partie de ce que Trouillet appelle l'hindouisme tamoul. Cela aurait marqué un renouveau culturel et religieux puisque les rituels dans les temples ont connu une « révolution » et sont plus variés que ceux présents dans le sud de l'Inde. C'est ce qui a permis de prendre une distance par rapport à un pays qui a tenté d'imposer ses liturgies et le

sanskrit comme langue de communication spirituelle et religieuse. Au cours des années 2000, on assista à l'instauration de l'enseignement d'une langue tamoule mauricienne permettant de se distinguer de l'Inde (2016 : 184-187). Il faut ici insister sur la complexité terminologique de l'appellation religieuse chez les Mauriciens. Dans ce mémoire, nous devons considérer plusieurs Mauriciens comme Tamouls hindouistes, plusieurs s'offusquant de cette double appellation. Pour les Mauriciens, le terme « Hindou » avec une majuscule désigne les hindous du nord de l'Inde. Lorsque le terme est employé sans majuscule, c'est pour parler de « la communauté hindoue dans son ensemble (40% de la population mauricienne). Les Tamouls (6%) les Télougous (2,5%) et les Marathis (1,5%) sont également présents à Maurice. » (Trouillet, 2016 : 170). Bien que les Tamouls ne représentent pas la majorité de la population mauricienne, ils sont présents dans les luttes pour le renouveau religieux dans le pays, la revendication d'une identité tamoule non hindoue étant propre à ce dernier (Trouillet, 2016). Il semble que les premiers migrants indiens en Amérique soient arrivés vers 1913. Pour la communauté, il est important de conserver la langue d'apprentissage tamoul dans la spiritualité et la religiosité. Elle se transmet notamment par les prêtres. De plus, cette mise en avant de la communauté tamoule depuis l'arrivée des ouvriers et des artisans venant de l'Inde au XVIII^e siècle a changé le paysage mauricien. Au fil du temps, les rénovations de différents temples sur l'île a permis le maintien d'une certaine orthodoxie de l'hindouisme et une rupture des groupes tamouls vis-à-vis ce dernier. C'est pourquoi, à Montréal, une bonne partie des membres de la communauté tamoule que j'ai rencontrés se disent hindous tout en se séparant du mouvement et en adhérant davantage à des pratiques spirituelles plutôt que religieuses même si une bonne partie des fondements demeurent conjoints (Trouillet, 2016).

1.3.6 Autres communautés hindoues montréalaises

Outre les communautés identifiées dans mon mémoire (indienne, sri lankaise et mauricienne), il y a des communautés hindoues de d'autres origines au Québec. Selon Gélinas et al., contrairement à ce qui se passe dans les autres provinces du Canada, les dirigeants des temples hindous du Québec montrent une plus grande volonté d'intégrer des fidèles venus de différents pays. La relation entre les membres semble moins sectaire puisque des Indiens de diverses origines, des Guyanais et des Canadiens francophones et anglophones fréquentent les lieux de cultes. Ailleurs au Canada, une

ségrégation régionale et linguistique est présente dans les temples (2022 : 87), contrairement à Montréal, où les lieux de cultes semblent à première vue plus inclusifs.

De plus, il y a aussi, depuis les années 90, des Népal-Bhoutanais hindous à Québec, à Joliette et, depuis 2007, à Saint-Jérôme, ce qui montre la diversité hindoue québécoise (Boisvert, 2012; Halsouet, 2016).

1.4 Le Québec post Révolution Tranquille

À l'origine, le Québec était peuplé par des peuples autochtones ayant leurs propres modes de vie, pratiques et croyances. Puis, depuis sa colonisation, les choses ont changé. Le Québec est devenu une province principalement catholique. À l'époque, les autres confessions religieuses n'étaient pas très présentes dans le paysage québécois. Puis, il y a eu plusieurs vagues de migrations : les Anglais protestants, puis les Irlandais catholiques, les Écossais catholiques et protestants et les Italiens catholiques. Au fil du temps, il y eut également une migration juive très importante. Tout d'abord entre 1880 et 1920 provenant principalement de la Russie en partie à cause des pogroms. Puis, par la suite, après la Deuxième Guerre mondiale, on vit arriver les survivants de l'Holocauste juive. Avec la Révolution tranquille (Durocher, 2013; Quirion, 2011) et avec les luttes pour l'indépendance nationale, le patrimoine religieux s'est progressivement transformé. À la suite de l'Expo 67 et des Jeux olympiques de 1976 puis avec les nombreux conflits sociopolitiques dans le monde, on a assisté à une hausse de l'immigration au Québec. Or, depuis la Révolution tranquille, l'« État » québécois est devenu laïc en fonction de l'idée selon laquelle la religion est un facteur de division de la communauté québécoise, laquelle est elle-même multiculturelle. Bien que la population québécoise francophone soit de moins en moins pratiquante depuis les années 1960, les immigrants ainsi que les réfugiés représentent une grande diversité religieuse. Les modes d'interaction entre les classes sociales et les groupes religieux diffèrent souvent entre le pays d'origine et le pays d'accueil de l'immigrant ou du réfugié. Cela dit, les espaces religieux et spirituels contribuent souvent à l'intégration parce qu'ils favorisent une meilleure compréhension et communication avec la communauté d'accueil tout en permettant de retrouver une partie de la culture d'origine (Gélinas et al., 2022). Aussi, les lieux de culte sont souvent utilisés comme espace d'enseignement de la langue du pays d'origine de même que comme lieux commerciaux et communautaires (Quirion, 2011). Bien que cette thèse soit soutenue par Gélinas et al. Ainsi que

par Quirion, elle n'a pas pu être approfondie autant que je l'aurais souhaité dans le mémoire puisque les données recueillies n'ont pas permis d'établir de corrélation directe à ce sujet.

1.5 Présentation des chapitres

Ce chapitre décrit les facteurs de motivation de la rédaction de ce mémoire.

Le deuxième comprend la méthodologie employée ainsi que le cadre théorique.

Le troisième présente et analyse les données sur le rôle du temple, recueillies au cours du terrain ethnographique à travers l'observation participante ayant eu lieu à la *Hindu Mission of Canada* ainsi que durant les entrevues s'étant déroulées majoritairement à distance avec des hindous se rendant à différents temples.

Le quatrième chapitre contextualise ces données et propose une analyse concrète qui tente de répondre aux principales questions de ce mémoire : 1) comment la communauté définit-elle un temple? ; 2) quels sont les rôles des temples dans la diaspora hindoue de Montréal? ; 3) quels sont les effets de la migration sur les pratiques spirituelles et religieuses de cette communauté? ; 4) le processus migratoire de la communauté en question modifie-t-il les normes hiérarchiques et sociales établies dans le pays d'origine des migrants?

Chapitre 2 - Méthodologie

Ce deuxième chapitre expose la méthodologie de la recherche. Il permettra de mieux mettre en lumière les différents aspects pris en compte pour que la recherche respecte les normes éthiques et scientifiques. Il permet également de mettre en lumière certains aspects importants de la recherche en anthropologie tels que le terrain ethnographique, les notes qui en découlent ainsi que les entrevues avec des participants. Le tout s'insère bien sûr dans un contexte particulier qui est d'avantage explicité dans le chapitre 3 de la section Revue de littérature.

Le terrain ethnographique est un rite de passage pour les anthropologues. Il est souvent choisi en fonction des intérêts du chercheur. Il consiste à vivre avec la population locale en apprenant leurs coutumes ainsi qu'en enregistrant tout ce qui se passe *in situ* (Lombard, 2008). Comme ma recherche porte sur la communauté hindoue de Montréal, il était pertinent de faire un terrain multisite afin de pouvoir avoir une approche comparative permettant de voir comment les différents temples peuvent être des agents facilitateurs d'un filet de sécurité pour les membres des communautés. Je croyais que cela me donnerait une meilleure vue d'ensemble de la situation des migrants hindous sud-asiatiques de Montréal. J'ai par la suite choisi de concentrer ma recherche sur un des trois temples choisis au départ. Ce terrain devait à la base avoir lieu dans trois temples de Montréal, à savoir le *Shree Ramji Temple*, le *Dhurgai Amman Temple* et le *Hindu Mission of Canada*. C'est dans ce dernier que j'ai effectué la grande majorité de mes observations puisque c'est le premier temple fondé à Montréal. Il s'avère également que c'est celui où j'ai pu sentir de la part des responsables une plus grande ouverture d'esprit lors de nos échanges et qui m'ont autorisé à me présenter sur le lieu de culte. Les membres m'ont accueilli sans jugement, les bras ouverts en faisant preuve d'une curiosité envers mon sujet de recherche et un désir de me voir revenir de semaine en semaine. Le choix de ces lieux de cultes a été déterminé avec ma directrice de recherche d'alors, Karine Bates, en fonction des quartiers dans lesquels la population ciblée réside, en particulier Parc-Extension. Après plusieurs échanges avec des participants, un quatrième temple a été ajouté à la liste puisqu'il en était fait fréquemment mention. Il s'agit du *ISKCon Montréal : Centre Hare Krishna*.

Cela dit, il a quand même été extrêmement difficile d'intégrer les groupes de croyants de ces temples. Les personnes qui les fréquentent se rendent régulièrement dans d'autres lieux de culte et pratiquent aussi leur spiritualité à la maison. Je n'ai pas visité au courant de mon mémoire d'autres lieux de cultes, je me suis appuyé uniquement sur les témoignages des membres de la communauté du temple et sur les autres participants qui fréquentaient d'autres temples qui ont accepté d'être interviewés. Du fait des témoignages recueillis lors des entrevues, je me suis rendu compte que cette étude serait plus précise si j'effectuais ma recherche dans un seul lieu, soit *au Hindu Mission of Canada*. Pour réaliser un terrain multisite, il eut fallu obtenir rapidement la permission des membres de la communauté. Il fallait aussi gagner la confiance des personnes fréquentant un temple, ce qui demande un temps important. Bref, multiplier les sites n'était plus une option pour moi. Les entrevues ont cependant été conduites avec des croyants de plusieurs temples puisque l'accessibilité à l'information à l'intérieur d'un seul et même temple n'était pas possible.

C'est durant mon terrain ethnographique que j'ai eu la chance d'observer des séances de recueillement et de célébration au temple *Hindu Mission of Canada* ainsi que des moments communaux mettant en scène la commensalité au sein de la communauté hindoue. J'ai effectué ma collecte de données en consignait les notes de terrain réunies dans mon journal d'enquête. Le système de notation employé est celui du vis-à-vis proposé par Beaud et Weber (2010). Sur les pages de droite sont inscrits la date de l'entretien, les noms des personnes rencontrées, les lieux visités ou nommés, les récits, les descriptions, les impressions, qui, quand, quoi, comment, etc. Du côté gauche du journal, on trouve tout ce qui est lié à la recherche c'est-à-dire les questions qui surgissent, les analyses, les personnes à contacter, les embryons de plans de rédaction, de manuscrits, des hypothèses, des doutes, des joies, des notes de lectures, etc. (Beaud et Weber, 2010).

J'ai mené 12 entrevues ouvertes avec comme thèmes la manière dont la foi est vécue à la maison, la différence entre les pratiques religieuses et spirituelles à la maison et au temple, la fréquence de ces pratiques, les raisons pour lesquelles les membres de la communauté se rendent au temple, la religion et les maladies autant physiques que psychiques, la différence entre les pratiques spirituelles et religieuses dans les temples. Il a donc été question des différences entre le Québec et le pays d'origine chez les participants, dans la manière dont les répondants perçoivent la question des *jatis*, qui sont des types castes (*varnas*). Les dynamiques dans la maisonnée, la perception et la

potentielle discrimination de leurs pratiques personnelles par les personnes non-hindoues à Montréal, le type d'interaction entre eux et les personnes pratiquant d'autres religions, l'accueil ou la réception de l'hindouisme au sein de la population majoritaire québécoise et du monde occidental. De plus, je pensais important d'enquêter sur la compréhension des actions menées par les organismes communautaires et les politiciens pour comprendre les enjeux liés à l'hindouisme, à l'appropriation culturelle ainsi qu'à la manière dont les pratiques culturelles hindoues sont reprises par d'autres cultures à des fins différentes. Les réponses m'ont permis de mieux comprendre la relation des Hindous montréalais aux temples et les préoccupations qui les habitent. Tous les participants étaient des hindous immigrants, puisqu'aucun d'eux n'est né au Québec. Ils connaissaient tous l'expérience qui consiste à vivre leur foi dans leur pays d'origine ainsi que dans le pays d'accueil. Il est vrai que plus d'informations sur le contexte de vie des participants comme le quartier dans lequel ils vivent, leurs statuts légaux au Québec, le contexte dans lequel ils sont arrivés ici ou leurs parents sont arrivés au Québec et autre, sur les participants auraient pue être demandées d'un point de vue méthodologique ce qui aurait rendues la discussion du mémoire plus riche. Ceci fait partie d'une des lacunes de ce mémoire et dans un terrain futur, ces pistes devraient être considérés afin de pouvoir remettre dans le contexte de la vie des participants certains propos. Ces informations n'avaient pas été demandé à la base puisqu'au début du terrain, ma directrice de recherche à l'époque et moi, avions opté pour un questionnaire plutôt ouvert avec des thèmes. Ce questionnaire me permettait de développer des pistes à explorer pour mon mémoire puisque j'avais dû changer de sujet suite à la pandémie. La piste de recherche initiale n'était pas claire et donc les questions moins orientées quelles l'auraient pu être.

Dix de ces entrevues ont été conduites avec des hindous ayant entre 20 et 31 ans. Deux entrevues ont eu lieu avec des personnes de 42 et de 86 ans. Cette forte participation des jeunes s'explique par une ouverture d'esprit envers ma recherche ainsi que par le manque de confiance ressenti par les personnes plus âgées quant à leur capacité à témoigner. Ces derniers disaient par exemple qu'ils n'avaient pas assez d'études ou de connaissances générales pour participer à mes entrevues alors que j'essayais de leur expliquer que leur spiritualité et leurs croyances étaient justement leur savoir. Trois des douze entrevues on eut lieu en français, les autres en anglais. Cinq entrevues étaient avec des femmes, sept avec des hommes. La moitié des participants fréquentaient sur une base régulière ou spontanée le *Hindu Mission of Canada*, tandis que l'autre moitié allait à d'autres lieux de culte tout en pratiquant l'hindouisme. Ces entrevues ont eu lieu en personne et par Zoom, dans ce dernier

cas avec des liens sécurisés par des mots de passe. Les ethnographies à distance ne permettent pas de ressentir une expérience *embodied*, ce qui suscite la peur chez les ethnologues de passer à côté d'informations clés ainsi que la peur que les informations soient trop abrégées pour pouvoir être utilisées (Postill, 2017). Cependant, ce mode d'opération de recherche à distance a permis de trouver des solutions à certains imprévus et d'avoir accès à la collecte de données en temps réel durant le COVID-19, ce qui a modifié les modes de communications et de recherches. De plus, comme plusieurs personnes travaillaient déjà à distance à partir de la maison, c'était en effet un mode de communication plus simple afin d'entrer en contact et en rapport avec des participants qui ne voulaient pas se déplacer en personne, bien que cette option leur ait été offerte.

C'est en effectuant mon terrain dans trois temples hindous que j'ai recruté une partie des participants. C'est ensuite par l'effet boule de neige que des personnes ont communiqué avec d'autres qu'elles connaissaient et qui se sont montrées ouvertes à participer à une entrevue (Beaud et Weber, 2010 : 56). C'est par ce biais que j'ai pu rencontrer des personnes provenant de divers temples, ce qui m'a donné une vision plus générale de la manière dont les membres de la communauté hindoue perçoivent et comprennent les enjeux liés à l'hindouisme à Montréal.

L'Inde compte plus de 27 langues officielles dont l'anglais et un grand nombre de langues plus ou moins répertoriées. Les entrevues se sont déroulées principalement en anglais et en français. Lorsque nécessaire, des interprètes de la Banque Régionale d'Interprètes du Québec ont été contactés afin d'assurer, à mes frais, une traduction adéquate de l'hindi au français, ou du marathi au français, principalement parce ce sont les langues les plus parlées au *Hindu Mission of Canada* et que le français est ma langue maternelle. Ces interprètes sont tenus de garder confidentielles les informations transmises au cours des entrevues, ce qui garantit en principe la non-divulgateion d'informations importantes sur des membres de la communauté hindoue.

Il est vrai que d'un point de vue méthodologique, l'idéal aurait été pour moi de parler l'hindi un minimum ; toutefois, la réalité du terrain a fait en sorte que ce n'était pas de mise. En effet, non seulement le terrain a eu lieu à Montréal, mais la majorité des participants me parlaient d'emblée en anglais, et ce, même lorsque j'essayais d'apprendre quelques mots d'hindi.

Tous les participants ont signé, préalablement à l'entrevue, un formulaire de consentement de participation à la recherche qui stipule que l'entrevue en question a été enregistrée et transcrite sous forme de verbatim, mais qu'aucune information risquant d'identifier directement les informateurs

ne sera divulguée, à moins qu'ils aient directement mentionné que cela ne les incommodait pas, ce qui fut d'ailleurs le cas pour certains d'entre eux.

J'ai ensuite procédé à la transcription des entrevues réalisées en anglais et en français dans le but d'en utiliser certains segments lorsque nécessaire au moment de l'analyse des données recueillies. Aucun logiciel de transcription n'a été utilisé afin de répondre à une norme éthique importante, à savoir celle qui consiste à ne pas mettre en péril le caractère anonyme et les données recueillies pour éviter qu'elles ne soient utilisées dans le but d'améliorer la qualité de ces services. Cela pourrait causer des bris d'accord de confidentialité puisque je ne serais pas au courant de ce qui aurait été fait avec les données recueillies par les compagnies exploitant les logiciels. De plus, la transcription aurait pu ne pas être exacte et changer le contenu des réponses.

Une période de familiarisation avec les différents terrains a été nécessaire afin d'identifier les particularités des populations fréquentant chacun des temples et pour arriver, autant que possible, à minimiser les possibles malentendus. La méthode que j'ai employée peut se résumer de la manière suivante : « Vivre au diapason de la majorité des gens, au rythme de leur vie ordinaire » (Beaud et Weber, 2010 : 56). C'est ainsi que peut se tisser une relation de confiance avec les participants.

Pour la revue de la littérature, j'ai commencé par des ouvrages savants. Cela m'a conduit à faire une analyse approfondie et comparative des résultats de ma recherche en tenant compte du cadre historique et géographique. Cette étude visait à explorer les thèmes suivants : les motifs de migration des diasporas hindoues, la fonction des temples dans la communauté, l'impact de la religion et de la spiritualité sur la vie communautaire outre-mer, ce qui m'a par la suite amené à approfondir les raisons pour lesquelles le *Hindu Mission of Canada* joue le rôle de filet de sécurité sociale, économique et spirituelle au sein de la communauté.

Tableau 3. – Étapes du mémoire

	Du thème à l'objet	Outils utilisés	Relation enquêteur/enquêté	État psychologique	Domicile/terrain
1. Exploration	Étape préalable : choix du thème et du terrain	Auto-analyse, journal de recherche, observations intensives, discussions, lectures	Enquêteur : cherche un terrain possible en contexte pandémique, essaie d'obtenir des contacts pour un terrain	Confusion et enthousiasme	Domicile
2. Quotidien	Premières hypothèses de terrain	Journal d'enquête, collecte de documents, fiches, événements	Certains enquêtés : ouverts d'esprits, présentations aux autres membres du temple. Enquêteur : difficulté à percer le cercle dans lequel il tente de mener ses recherches	Confusion, mauvaise conscience de ne pas agir adéquatement.	Domicile/temple
3. Réorientation	Définition de l'objet et nouvelles hypothèses	Rédaction préliminaire, lectures, journal de recherche, premiers entretiens	Enquêteur : Discussions et entrevues avec des enquêtés, prise de distance.	Stabilisation	Domicile/Terrain

4. Vérification	Test	Entretiens, observations, échanges avec les participants.	Enquêteur : Rupture progressive avec le terrain avec politesse pour ne pas perturber les relations	Appréhension de collecter des données pertinentes.	Terrain
5. Mise au propre		Classement, recopiage, relectures, réécriture, rédaction finale.	Terminé le terrain, relation à maintenir avec politesse	Peur de ne pas savoir rédiger un mémoire et du taux de productivité, enthousiasme du début de la fin.	Domicile

** Tableau repris au *Guide d'enquête et entretiens en ethnographie* de Beaud et Weber, 2010, p. 159).

2.1 Les effets du COVID-19

Comme je l'ai déjà mentionné, l'apparition du COVID-19 m'a obligé à changer de sujet de changement de recherche. Au début de la maîtrise, je souhaitais travailler sur le Teyyam, un rituel de possession dans la région du Malabar en Inde, au nord de l'État du Kerala, situé dans le sud du pays. Or, comme les restrictions imposées par le gouvernement changeaient constamment, il fut impossible de faire un terrain en Inde. Puisque les chercheurs étrangers n'étaient pas les bienvenus dans les communautés en périphérie des grandes villes, il était nécessaire de s'adapter constamment aux nouvelles mesures établies par les gouvernements canadien et indien. J'ai donc opté pour un terrain dans un milieu qui m'intéressait, à savoir les temples. L'accès m'a toutefois été interdit durant plusieurs mois puisque les lieux de cultes étaient fermés. En outre, durant certaines périodes, un nombre très réduit de pratiquants et de croyants étaient autorisés à fréquenter les temples. J'entrevois mal, d'un point de vue éthique, comment prendre la place d'un membre de la communauté hindoue. Pour conduire ma recherche dans des lieux clos qui ne pouvaient accueillir

un grand nombre de personnes, j'ai dû faire preuve de créativité pour avoir accès à des données (Torrentira, 2020).

Une fois l'ouverture des lieux de culte à nouveau autorisé, j'ai pu entreprendre mon terrain qui devait à l'origine être multisite, mais qui s'est avéré être unisite. Les restrictions de distanciation sociale, l'obligation du nettoyage des mains à l'entrée et du port du masque ainsi que l'exigence du passeport sanitaire ont été respectées, voire renforcés par les responsables des temples afin de répondre aux exigences gouvernementales et ce, jusqu'au mois d'avril 2022. Par la suite, les restrictions ont été modifiées et m'ont permis de m'y rendre sans masque sans devoir garder la distance auparavant exigée, ce qui a bien sûr grandement facilité la communication avec les membres de la communauté. Cela dit, certains, en particulier les plus âgés, demeuraient inquiets de la situation. Les réglementations gouvernementales étaient mises en place principalement dans le but de réduire les risques de propagation du virus et il est clair que la population était particulièrement craintive (Torrentira, 2020). Plusieurs membres de la communauté possèdent de la famille dans leurs pays d'origine où le COVID-19 a fait des ravages puisque les mesures sanitaires mises en place par les gouvernements n'étaient semble-t-il pas toujours aussi rigoureuses. Or, malgré de possibles impasses, il était impossible de modifier la manière de recueillir mes données qualitatives (avec le terrain ethnographique puis avec les entretiens ouverts). Je considérais en effet d'un mauvais œil l'idée de me restreindre à recueillir des données qualitatives par questionnaire à distance puisque j'étais en particulier intéressée par les récits de vie des participants, lesquels allaient ouvrir à une compréhension de leurs pratiques spirituelles.

La grande majorité de mes entretiens se sont déroulés sur zoom via des réunions sécurisées puisque plusieurs participants préféraient cette option afin de minimiser les contacts et réduire les risques de propagation du virus. Il était dans ces circonstances commode de leur parler sans qu'ils aient à se déplacer, ce qui m'a aidé à recueillir le nombre suffisant d'entretiens. D'ailleurs, conduire une entrevue avec quelqu'un qui nous parle depuis le confort de son domicile peut être riche puisque la personne, du moins en principe, se sent en confiance et en sécurité. De plus, en voyant le décor de sa demeure, l'interprétation de son vécu diffère et peut même gagner en finesse. Si le contact en ligne, avec la distance physique qu'il suppose, n'est pas le même qu'en présentiel, l'entrevue zoom permettait tout de même de voir le visage de la personne, ce qui joue un rôle

important lorsque sont abordés des thèmes – par exemple la spiritualité, la famille, le pays d’origine, etc. – touchant son intimité.

Certaines personnes – mais elles étaient peu nombreuses – semblaient toutefois heureuses de pouvoir parler avec des êtres humains en personne et non par zoom. Mais lors des rencontres au temple, elles souhaitaient maintenir une distance à cause de la méfiance envers autrui qui s’était installée au cours des deux dernières années. J’ai eu la chance d’effectuer deux entrevues à l’extérieur des lieux de cultes, une au bureau d’un professeur et l’autre dans mon bureau, à l’Hôpital Juif où je travaillais. Cependant, le reste de mes entrevues a eu lieu par zoom puisque c’est ce que les participants préféraient. Par ailleurs, il est à noter que le port du masque change les interactions puisqu’une partie du visage n’est pas à découvert. Plusieurs émotions ou réactions peuvent être transmises par les yeux, même si le fait de ne pas voir la moitié du visage a un impact sur les interactions. Dans les temples, les masques étaient obligatoires, mais une grande majorité des membres l’enlevaient une fois à l’intérieur de la salle dans laquelle ont lieu les *pujas*.

L’effet boule de neige (Beaud et Weber, 2010) évoqué plus haut est aussi connu comme le « bouche à oreille ». Cet effet se produit lorsqu’un ami, une connaissance, un participant parle à un autre de notre recherche, ce qui amène d’autres personnes à s’y intéresser ou à vouloir participer aux entrevues. C’est ainsi que j’ai réussi à recruter plusieurs des participants pour des entrevues. Cela dit, mobiliser des participants directement sur le terrain, soit au *Hindu Mission of Canada*, a été particulièrement difficile, puisque ceux-ci répondaient souvent d’une manière positive mais ne se présentaient pas aux entrevues, qu’elles aient lieu en personne ou par zoom. De plus, il faut souligner que plusieurs personnes demeuraient réticentes à participer, en particulier parce qu’elles craignaient de ne pas parler assez bien l’anglais. Lorsque je leur proposais de discuter avec l’aide d’un interprète, elles se fermaient davantage parce qu’elles se refusaient à parler de leur spiritualité à quelqu’un qui aurait éventuellement rapporté leurs propos à d’autres membres de la communauté.

2.2 Participants aux entrevues

Afin de m’assurer de ne pas oublier des participants, j’ai compilé les données les concernant dans un tableau. Il sera plus facile par la suite de pouvoir effectuer l’analyse de données et les arbres de

codages à partir du tableau présenté. De plus, ce dernier permet d'avoir un portrait global des participants aux entrevues.

Tout d'abord, je considère qu'il est intéressant de dresser un tableau démographique de la population ayant participé aux entrevues puisque cela influence les résultats trouvés. L'étude menée a eu lieu principalement chez le groupe de jeunes adultes puisque 10 participants sur 12 ont entre 20 et 31 ans. Un participant a 45 ans alors que l'autre a 86. Ceci s'est produit parce que ce sont ceux qui semblaient le plus disponibles et le plus ouverts à partager leurs vécus. Ils étaient les moins craintifs à s'ouvrir.

Par ailleurs, 4 participants sur 12 sont d'origine mauricienne alors que 6 sont Indiens et deux Sri Lankais. Comme nous le savons en anthropologie, le sexe et le genre sont importants dans les rôles de chacun et la perception de ces derniers dans une culture. Dans le cas qui nous occupe, bien que ce ne fût pas planifié, 6 participants sur 12 étaient des femmes et 6 des hommes. Tous semblaient avoir le même genre que le sexe. Aussi, 3 participants sur les 6 participants sur 12 qui fréquentaient ou ont déjà fréquenté le *Hindu Mission of Canada* ne fréquentait qu'un seul temple. Cinq ont mentionné être allés au temple *ISKON*, 5 le *Shree Ramji Temple*, 4 le Sivananda incluant l'Ashram de Val-Morin puis, 2 le *Subrayanna Ayyana Temple*. Tous les participants sans exception avaient également leur propre petit temple à la maison. J'ai également donné des pseudonymes aux participants pour faciliter la compréhension de la section d'analyse des données afin qu'il soit possible de savoir à qui se rapportent les dires tout en préservant l'anonymat. Cela permet de remettre dans son contexte les dires d'un jeune ingénieur de 25 ans et ceux d'une personne âgée par exemple.

La partie du tableau qui établit l'année d'arrivée au Canada permet, en effet, de voir le temps écoulé en terre d'accueil. J'ai jugé pertinent d'inclure cela dans le tableau en annexe puisque, le nombre d'année pourrait avoir un impact sur la manière de percevoir la fonction du temple ou non pour ses participants. Il est tout de même intéressant de noter qu'un seul participant est arrivé avant l'an 2000; aucun entre 2000 et 2005; 2 entre 2005 et 2010; 1 entre 2010 et 2015; 3 entre 2015 et 2020; 4 entre 2020 et aujourd'hui puis, un seul n'a pas voulu répondre à la question puisqu'il ne jugeait pas cela pertinent.

Il est intéressant de noter que tous les participants sauf un appartenaient à la classe moyenne à élevée. 8 participants sur 12 disaient ne pas connaître sa caste ni sont *jati* alors que trois affirmaient être Brahman et un Vaishya.

Le participant le plus âgé de la recherche est au Canada depuis 1970. Sinon, deux participantes sont ici depuis 2008 tandis que l'un est arrivé en 2012, un autre en 2015 et un autre encore en 2018. Tous les autres sont arrivés après 2019, sauf un pour lequel la date d'arrivée demeure inconnue.

En rétrospective, il aurait été pertinent de demander aux participants des entrevues s'ils sont arrivés seul ou en famille puisque le mémoire parle d'intégration dans la population immigrante hindoue sud-asiatique. La question n'avait pas été considérée plus tôt puisqu'avec le changement soudain de terrain, le sujet abordé par le mémoire n'avait pas été défini de manière précise.

N.B : Le Tableau des participants se trouve en annexe I pour qu'il soit plus facile de le consulter au cours de la lecture du mémoire.

2.3 Sélection des informateurs et présentation des critères présidant à la sélection

Les informateurs choisis devaient avoir 18 ans et plus puisque les entretiens avec des mineurs auraient obligé le suivi d'un processus éthique beaucoup plus complexe avec des assentiments et des consentements impliquant les parents. J'ai donc choisi à des fins pratiques de questionner des adultes. Par ailleurs, bien que la perspective des adolescents aurait permis d'entrevoir la réalité des temples différemment, très peu d'adolescents fréquentent les temples en compagnie de leurs parents.

2.4 Observation participante

L'observation participante consiste à se rendre sur le terrain et à vivre avec la communauté d'accueil selon les termes de cette dernière. Cette méthode a été choisie non seulement parce qu'elle est la méthode fondatrice de l'anthropologie moderne, mais aussi parce qu'elle m'a permis de m'immiscer dans la communauté avec laquelle je souhaitais échanger (Beaud et Weber, 2010;

Kilani, 1989; Laplantine, 1988; Laville et Dione, 1996). Pour que cette méthode de collecte de données soit utilisée de manière adéquate, quatre éléments doivent selon Becker (2002) être considérés : 1) être sur les lieux – dans mon cas, le temple. Cela peut bien sûr entraîner des biais puisque réaliser des entrevues sur le lieu de la recherche pourrait mener certains participants à avoir des réponses spécifiques par peur de se faire entendre par d'autres ou bien simplement par le fait d'être sur le lieu même. Cependant, ainsi que je l'ai mentionné plus haut, dans mon cas, la majorité des entrevues, voire presque la totalité, n'ont pas lieu dans le lieu de culte à cause des impacts du COVID-19. 2) Observer la manière dont les événements se déroulent; 3) colliger des annotations, photos, croquis, enregistrements ou autres pour documenter; 4) proposer une interprétation des données collectées afin qu'elles donnent sens à l'étude en question et des échanges de connaissances avec les participants. Les critères proposés par Becker ont donc été employés pour m'assurer d'avoir une méthodologie de terrain pertinente (2002). Bien que le temple principal où j'ai effectué mon terrain se situe dans la ville où je réside, mon observation participante a consisté à me rendre sur le terrain tous les dimanches, de 9h00 à 16h00, de mois d'avril au mois d'août 2022, pour participer aux activités. Par la suite, je suis allé une fois chaque trois semaines, de septembre à novembre 2022. Concrètement, c'est en cuisinant chaque fois plusieurs heures que je pouvais ouvrir un dialogue au cours duquel je posais des questions me permettant de comprendre leurs manières de faire les choses et les dynamiques internes. Le deuxième étage de la *Hindu Mission of Canada* abrite la salle de cérémonie et le 3^e étage la cuisine. Les repas préparés pour la communauté du temple ou à quiconque est dans le besoin sont servis de manière plus officielle le dimanche. Cependant, toute personne dans le besoin peut se rendre au temple en semaine et recevoir un petit repas. Cette activité m'a conduit à obtenir le statut de « suffisamment pure » pour pouvoir toucher à la nourriture consommée par les membres du temple. Ces critères seront décrits plus loin dans la revue de littérature mais disons ici qu'ils incluent la caste et le *jati* auquel une personne appartient ainsi que le nombre de fois que cette personne est née selon la cosmovision hindoue. Aussi, un critère de pureté lié indirectement à la classe socio-économique à laquelle quelqu'un appartient. Selon les personnes rencontrées au temple, plus une personne est aisée, plus elle est pure. Le *jati* et la classe socio-économique vont souvent de pair, mais il arrive que ce ne soit pas le cas et c'est pourquoi le terme indirectement est employé ici. De plus, ceux qui cuisinaient avec moi me considéraient comme une femme de service ayant un bon cœur puisque je donnais mon temps au temple, et ce, même s'ils savaient que j'y étais pour ma recherche. Me rendre souvent

sur le terrain a donc mis en confiance les membres de la communauté, ce qui leur a permis de s'ouvrir à moi, technique qui, selon Lombard (2008), éveille moins de suspicion dans la communauté.

2.5 Prise de notes

Puisqu'une part essentielle de la méthodologie de l'ethnologue consiste à prendre des notes lors du terrain en vue de la collecte de données, il allait de soi que je devais moi aussi le faire. Cependant, depuis les dernières années, des normes éthiques ont sensibilisé les chercheurs aux impacts de telles actions sur les collaborateurs et participants avec lesquels nous travaillons. J'ai donc fait le choix de ne pas prendre de notes dans mon cahier directement sur le terrain. Je notais à l'occasion des petits points clés sur mon cellulaire puisque plusieurs membres de la communauté passaient énormément de temps sur leur téléphone portable. Puis, une fois sortie, je m'assoiais dans ma voiture et détaillais les éléments clés pris en note avec plus de détails. Je m'enregistrais parfois pour ne pas oublier des détails importants. J'écrivais tout dans mon journal de terrain de manière organisée une fois revenue à mon domicile en prenant soin d'effacer mes enregistrements audios. La prise de notes se faisait selon la méthodologie de Beaud et Weber.

2.6 Enregistrements audio et enregistrements vidéo

En ce qui concerne les enregistrements audios, au début de mon terrain, plusieurs informateurs ne souhaitaient pas m'aider parce que je jugeais important d'enregistrer les entrevues afin de pouvoir les transcrire sous forme de verbatim à des fins méthodologiques pour le traitement de la collecte des données. J'ai donc eu une conversation informelle puis j'ai par la suite permis à deux participants de répondre à mes entrevues sans être enregistrés afin qu'ils soient le plus confortable possible. Les dix autres entrevues que j'ai effectuées ont été enregistrées vocalement et transcrites par la suite avec l'accord verbal des participants. La majorité d'entre eux préférait donner leur accord verbal. Je jugeais important de ne prendre que les enregistrements audios des entrevues, bien que la majorité ait eu lieu en ligne afin de m'assurer de l'anonymat des participants comme stipulé dans le certificat d'éthique de recherche soumis à l'Université de Montréal.

Concernant les enregistrements vidéo, aucun n'a été produit puisque ceux-ci ne faisaient pas partie de ma demande de certificat d'éthique de la recherche en sciences sociales. Demander l'autorisation aux participants de tourner des vidéos lorsqu'ils étaient nombreux aurait été difficile et délicat. De plus, je voulais respecter les membres de la communauté qui assistaient aux célébrations et ne voulaient pas nécessairement se faire prendre en vidéo lorsqu'ils se recueillaient ou procédaient à leurs pratiques spirituelles. J'ai donc opté pour la prise de notes durant les observations participantes et pour la prise de photos lorsque l'occasion se présentait.

2.7 Photos

Les photographies sont souvent utilisées comme méthode de collecte de données puisqu'elles permettent de mettre une image concrète sur une idée, des mots ou des actions. Consciente du fait que la prise des photos aurait pu nuire, j'ai essayé d'en prendre le moins possible pour faire preuve de sensibilité à l'égard de la communauté hindoue (Royer et al., 2005). Les quelques photos prises l'ont chaque fois été avec la permission de Mahesh Sharma et des autres participants. Je dois toutefois souligner que pour eux, une telle question semblait étrange puisqu'une grande majorité des membres prennent régulièrement des photos afin de témoigner de leurs pratiques religieuses à leur entourage. Par ailleurs, quelques photos ont été prises durant les entrevues lorsque ces dernières ont eu lieu en personne, mais la plupart l'ont été sur les lieux de culte.

2.8 Interaction sur le terrain: être une chercheuse dans les temples

Être une chercheuse non hindoue dans des temples représentait un défi, particulièrement au niveau linguistique, lorsqu'il était question de comprendre ce qui se passait durant les célébrations. Toutefois, les membres du *Hindu Mission of Canada* tout spécialement ont fait preuve d'une très grande ouverture d'esprit. Les membres de la communauté m'ont prise sous leur aile afin de m'expliquer la signification de certains rituels.

De plus, comme je n'étais pas hindoue, je ne m'attendais pas à avoir certains des privilèges qui m'ont été accordés, par exemple être invitée par certains membres à leur domicile ou cuisiner pour les membres de la communauté du temple. En effet, la cuisson ne peut pas être effectuée par

n'importe qui dans un temple. Règle générale, seules les personnes ayant un statut élevé et étant suffisamment pures sont autorisées à accomplir cette tâche et à faire le service. Lorsqu'une personne impure touche la nourriture ou lorsque les règles liées à la préparation de la nourriture ne sont pas respectées, les membres de la communauté refusent de la manger puisque cela les touche directement et a un impact sur leur degré de pureté. J'ai donc été surprise lorsque j'ai été invitée après ma troisième visite au temple à faire partie de l'équipe de la cuisine et ce, sur une base régulière. Je pensais que j'aurais été considérée comme impure et donc qu'il m'aurait été interdit d'entrer en contact avec la nourriture qui serait offertes aux dieux et déesses et que les gens mangeraient. J'ai eu la chance d'avoir comme guide Mahesh Sharma qui m'a pris sous son aile puisque ce dernier ne croit pas à ces critères de pureté et d'impureté imposés par le système des castes. Bien évidemment, il m'est arrivé, comme à tout bon anthropologue, de me mettre les pieds dans les plats, mais c'est avec une grande gentillesse et une grande patience que les règles m'ont été expliquées au fur et à mesure que je commettais des fautes, ce sur quoi je reviendrai plus loin. Je faisais des observations à la fois dans la cuisine, où j'ai passé la plupart de mon temps, puis sur les célébrations. Je me demandais pourquoi plusieurs personnes venaient lors du repas mais que très peu étaient présentes pour les cérémonies dominicales, sauf quand était programmé un événement particulier tel que la fête de *Vishnu*.



Figure 2- Mahesh m'explique comment faire cuire la nourriture de manière adéquate

2.8 Conclusion

La méthodologie élaborée ci-haut a permis de démontrer le respect des normes établies et suivies au cours de la recherche. Il a également permis de recueillir des données ayant aidé à formuler mon hypothèse de recherche de manière un peu plus claire au fil du temps tout en respectant la méthode de recherche en anthropologie en contexte pandémique et postpandémique. C'est avec mes nombreuses visites au temple que je me suis mise à me questionner sur le rôle qu'il joue pour la communauté. Puisque ces personnes ne le fréquentent pas que pour la dimension religieuse et que plusieurs participants me parlaient de leurs pratiques spirituelles à la maison, je voulais comprendre la fonction de ce lieu pour la communauté migrante. Mon hypothèse principale était basée sur le temple comme monument, un lieu rassembleur permettant aux pratiquants de vivre leur religion et leur spiritualité dans le pays d'accueil. Il s'est avéré cependant que ce dernier est bien plus que ce qui était imaginé et c'est ce que ce mémoire démontre. Nous verrons d'ailleurs plus en profondeur dans le chapitre qui suit les éléments composant la définition du temple et son influence sur les communautés en contexte migratoire. Le fait de croire et de se rassembler permet aux communautés un retour aux sources d'un point de vue culturel, social, religieux, spirituel et économique, mais met en relation les membres de la communauté, ce qui crée un sentiment de sécurité chez plusieurs d'entre eux.

Chapitre 3 - Revue de littérature et définitions pertinentes

Bien que plusieurs éléments liés à mon sujet aient été discutés dans la section « Mise en contexte » de mon mémoire, certains demeurent à explorer dans la présente partie. Les remarques qui suivent permettront de saisir où je me situe lorsque je parle de religion, de spiritualité, de rituel et de pratiques. Ces éléments aideront en outre à comprendre pourquoi, dans l'analyse des données recueillies, certains participants définissent l'hindouisme comme une religion alors que d'autres non. Il faudra aussi, bien évidemment, définir l'hindouisme puisque le *Hindu Mission of Canada* est au centre de ce mémoire. Nous discuterons avec un regard anthropologique de ce que nous entendons par migrant, immigration et diaspora puisque ces éléments ont un impact important sur la manière dont les données recueillies seront analysées dans le dernier chapitre. Je proposerai une revue de littérature, mais également une série de définitions permettant de comprendre les éléments importants du sujet de recherche.

3.1 La sécurité

Définissons d'abord le terme *sécurité* puisque cette dernière est souvent au cœur du processus migratoire. Plusieurs migrants quittent un pays pour migrer vers un autre parce qu'ils se sentent en danger, persécutés, ou sont à la recherche d'une vie meilleure et d'un sentiment de sécurité plus grand au quotidien (Peterson, 2012). Il est essentiel de l'aborder si nous souhaitons dégager la fonction du temple dans la communauté hindoue sud-asiatique de Montréal. Disons en premier lieu que nous pensons ici à la sécurité comme sentiment et non comme liée à des forces policières ou militaires. Bien que plusieurs définitions existent, nous nous baserons sur Febre (2017), Delumeau (1978 ; Boquet : 1990) et sur Pinard et al. (2020) qui discutent de la question dans un texte où il est question de *l'essence* de la sécurité.

Febre soutient que les hommes éprouvent un besoin constant de se sentir en sécurité, que ce soit dans le domaine temporel ou dans le domaine spirituel/religieux. À travers le temps, la notion de sécurité s'est traduite par un désir de faire confiance à ses voisins, de ne pas vouloir craindre que son bétail souffre, de ne pas craindre les catastrophes pouvant ébranler ce sentiment, etc. Du point de vue spirituel, le sentiment de sécurité reposait principalement sur la notion d'aide et de guide

par Dieu (Febre, 2017). Ces deux domaines principaux dans lesquels était exprimé un besoin de sécurité se sont par la suite transposés plus concrètement dans les autres sphères : politique, sociale, communautaire et autres. Delumeau rapproche pour sa part que le sentiment de sécurité et de la sûreté sont causés par des faits objectifs et palpables. Si ces sentiments ne sont pas établis, l'établissement d'un sentiment de peur s'en suit ce qui provoque un sentiment de peur et de sensibilité collective (1978). Cela dit, dans le cadre du mémoire, nous dirons que la peur se trouve à un niveau collectif et individuel en fonction des contextes sociopolitiques des différentes communautés. La manière dont une communauté se sentira davantage en sécurité variera en fonction des situations présentes dans le pays d'origine. Au niveau individuel, des traumatismes peuvent engendrer des peurs et des insécurités particulières et mènent un individu à être à la recherche d'un sentiment de sécurité spécifique : économique, religieux ou social.

3.2 La religion et la spiritualité en contexte migratoire

Il importe maintenant d'aborder ces deux thèmes puisque plusieurs chercheur-e-s essayent de les mettre en opposition alors que plusieurs chercheurs pensent qu'ils sont intrinsèquement liés l'un à l'autre. D'ailleurs, on sait que nombreux-ses sont celles et ceux qui se disent à la fois spirituel-les et religieux-se (Ammerman, 2013). À plusieurs reprises, au *Hindu Mission of Canada*, lors de mes observations participantes ainsi qu'au cours de mes entrevues, le débat sur l'hindouisme comme religion et comme mouvement religieux a été soulevé. En outre, comme le rappelle André Mary « l'anthropologie religieuse est une spécificité irréductible du religieux en tant que dimension de l'expérience humaine [puisque cela postule l'existence d'*homo religiosus*, c'est-à-dire l'homme comme être intrinsèquement religieux] » (Mary, 2010 : 7). Toute religion prétend avoir une dimension spirituelle, mais pas tous les mouvements spirituels sont des religions. Il pense d'ailleurs que la science n'aurait pu avancer en niant l'existence et l'importance des mythes puisque les mythes représentent le fondement de la science et nous permettent d'accéder à nos sens (Lévi-Strauss, 2013). Ces mythes fondent également les grandes religions se retrouvant aux quatre coins du monde et permettent de comparer les différentes sphères du monde en les mettant en dialogue en fonction de leurs ressemblances et de leurs différences (Lévi-Strauss, 1967; 1991). Il faut donc s'appuyer sur différentes définitions du religieux et du spirituel pour comprendre comment les deux sont complémentaires et jouent un rôle important dans la vie d'une communauté.

Tout d'abord, penchons-nous sur quelques définitions du religieux. En 1993, Hervieux-Léger définit la religion comme code de sens qui « fonde et exprime la continuité sociale » et permet de produire « un univers de signification collective dans lequel les expériences quotidiennes qui plongent les individus dans le chaos sont rapportées à un ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et aux groupes même » (Halsouet, 2016 :123-125). Halsouet est titulaire d'un doctorat en science des religions et a travaillé sur la socialisation scolaire des enfants réfugiés hindous. Elle conçoit la religion comme une structure qui met en commun un ensemble de pratiques symboliques et représentatives, ensemble qui aide les individus à faire des transitions dans des moments de leur vie tout en suivant un code de conduite et de règles morales (2016).

Pour Durkheim, la religion est un système qui existe par l'union de différents phénomènes systématiques. Il a dit un peu plus que cela. Ceux-ci possèdent un caractère divisé et dispersé, lequel permet de saisir que la pluralité sacrée « primitive » contribue à la validité du religieux tant que son caractère est considéré prophétique. Il faut tout de même noter que la prophétie n'est pas un composant de toutes les religions et de tous les mouvements spirituels. (2002; Mary, 2010). Pour Mary, ce que Durkheim explique montre pourquoi le sentiment religieux des individus est transcendé par la religiosité sociale (2010).

C'est dans ce contexte que Mary décrit les lieux de cultes. Ceux-ci sont des espaces où l'on trouve une communauté morale qui va au-delà des communautés dites « naturelles » et permet l'édification d'un lieu culturel dans lequel des agents religieux favorisent la mise en place d'un calendrier rituel pour les membres qui la constitue. L'ensemble forme ainsi un rythme de vie sociale et de communauté en plus de permettre la création d'une identité rituelle transmise comme héritage culturel témoignant d'une conscience collective selon la position adoptée par l'auteur (2010 : 11-30).

La religion peut par ailleurs être comprise comme une pensée populaire complexe intégrée dans un système de doctrine institutionnalisé autoritaire et clérical qui implique une hiérarchie sociale. Cela peut avoir lieu dans un centre religieux particulier et régulé par un système de planification ou d'organisation alors qu'autrefois, cette intégration s'appuyait sur un ensemble de traditions, y compris un ensemble de vocabulaire (Sheldrake, 2012; Cherblanc et Jobin, 2020; Heelas et Woodhead, 2005). Selon Cherblanc et Jobin, cet ensemble spécifique mène à un ensemble d'interdits, d'obligations et de permissions inscrits dans un dogme religieux limitant parfois

l'individu au système de valeurs individuelles préétabli par l'institution et de ce fait, non individuel (2020; Heelas et Woodhead, 2005).

Clifford Geertz parle dans *Religion as a Cultural System* de la religion comme d'un système transféré à travers des séquences rituelles dans lesquelles sont attachés à des symboles. Ceux-ci sont gorgés de signifiants puisqu'ils continuent d'être transmis de génération en génération à travers le temps. Ils mettent en relation diverses époques et d'éléments culturels. Geertz insiste également sur l'importance d'inclure dans la définition de la religion la manière dont sont utilisés les symboles dans les différents contextes (Geertz, 1973 : 87). L'essentiel ici est de comprendre que la religion est un système de symboles. Les symboles sont établis par les normes culturelles définies dans un contexte précis. Ce système de symboles définit par la suite les comportements et la croyance des gens et les mène à adopter certains comportements en conséquence.

Il est souvent difficile de distinguer entre religion et spiritualité puisque l'une et l'autre se complètent. Les définitions de ces termes peuvent parfois sembler arbitraires, mais il est essentiel d'apporter des précisions puisque toutes les sociétés les appliquent et perçoivent de manière différente en fonction d'un contexte particulier. Certes, la religion paraît parfois dogmatique et à caractère ségréatif, mais elle permet aux membres d'une communauté de se rassembler et de travailler sur une « intériorité » propre à chacun à travers le processus du rituel. Il y a la création d'un espace virtuel intérieur au sein duquel vit la personne religieuse, ce qui ressemble souvent au but de certaines pratiques spirituelles et rend la distinction des deux termes plus difficile (Cherblanc et Jobin, 2020). Dans un livre consacré à Lévi-Strauss, Izard et Smith (1979) soutiennent que le religieux serait défini par ce qui rassemble ou relie les hommes entre eux. Ce serait un assemblage de compositions variables formant un tout qui ne serait pas défini par les cultures. Les éléments de composition seraient les suivants: « mythes, rites, gloses, codes moraux, collèges, sacerdotaux, conceptions relatives au destin individuel ou collectif, etc. » (Isambert, 1980 : 12-13). Les auteurs parlent de l'espace spatiotemporel défini par les mythes et les rituels qui permettent aux croyants de voir un monde « pensé » et un monde « vécu » à travers des séquences dans le temps (Smith, 1991). La spiritualité telle que nous l'entendons aujourd'hui serait affranchie d'un cadre socio temporel précis. L'Occident est actuellement témoin de l'émergence des pratiques religieuses de et spirituelles dans plusieurs sphères de la vie quotidienne de la société de la part des groupes qui

y immigrer. Les membres de la communauté d'accueil, eux, tendent davantage à favoriser l'abandon des pratiques religieuses (Cherblanc et Jobin, 2020).

Selon Morel, la religion ferait partie de la sphère sociale d'une société. Cela implique que les institutions, les rites et les mythes, tandis que la spiritualité tendrait vers l'individuel et regrouperait les expériences et les conduites (1975). Dans *Spiritual but not Religious?*, Ammerman signale que c'est ce qui se traduit par une valorisation de la spiritualité alors que la religion serait comprise comme un mode de pensée théorique qui tend vers la privatisation institutionnelle. C'est pourquoi de plus en plus d'individus se considèrent comme spirituels, mais non religieux (2013). Tel que Sheldrake l'explique, le mot *spiritualité* vient du grec *pneumatikos*, non tel qu'il apparaît dans la Bible. En latin, ce mot se traduit par *spiritualis*, d'où *spiritualité*. Au XVII^e siècle, la spiritualité apparaît comme un terme du clergé puis, à partir du XIX^e siècle, il est employé sous sa forme plus actuelle (2012 : 2-60). Il désigne alors les approches sacrées et holistiques de la vie et prend en compte la profondeur des Êtres et du cosmos au-delà de ce qui est matériel. Aujourd'hui, dans le monde « moderne », le mot désigne la réflexion personnelle et une approche de la vie orientée vers la nature des Êtres et le respect. Elle se traduit par le ressenti ainsi que par l'expérience intérieure et est divulguée dans des écrits, des textes et des livres (Sheldrake, 2012 : 2-60). La plupart des religions sont basées sur des traditions spirituelles ou sur un chemin spirituel à suivre qui permet de faire partie du religieux et d'y accéder (Sheldrake, 2012 : 99). Selon ce théologien, la spiritualité est plutôt liée à des pratiques s'inscrivant dans le quotidien et qui sont en lien avec la possibilité pour l'humain d'atteindre son plein potentiel au courant de sa vie sur Terre. C'est ce qui fait la différence pour lui entre la religion traditionnelle et les pratiques spirituelles, lesquelles deviennent de plus en plus en vogue dans les pays nord-américains et européens. Toute pratique serait spirituelle et ce, indépendamment du fait que la personne pratique une religion ou soit laïque puisque la spiritualité est davantage selon Sheldrake une « source alternative d'autorité personnelle » (2012 : 2-4). Il est, à mon sens, tout de même parfois difficile d'opérer une distinction rigoureuse et définitive entre la spiritualité et la religion. La spiritualité inclut en tout cas une dimension liée au bien-être psychologique et physique de l'Être comme un tout lié à l'Univers.

Pour les hindous, la spiritualité représente une manière de s'éloigner de ce qui est dans le paraître pour la communauté afin de se rapprocher du Soi et de ce qui est « réel » dans la pratique (Sheldrake, 2012 : 65). À l'extérieur de ce cadre spécifiquement religieux, on trouve bien sûr les

pratiques yogiques, les mantras, la méditation, les tantras qui existent comme expériences de transformation – de la pleine conscience et de l'éveil spirituel dans une approche quotidienne. Ces méthodes ont également modifié la perception de la guérison au sens strict du terme puisqu'elles permettent de voir ce qui entre dans l'expérientiel. Cette expérience permet également à la psyché de se confronter à soi et à son rapport avec l'Univers en remettant en question certaines habitudes qui peuvent avoir un impact direct sur la santé au quotidien (Sheldrake, 2012 : 88). En Amérique du Nord, comme dans certaines parties de l'Europe, cet état de santé est souvent atteint par la méditation, les séances de voyance ou d'envoutement magico-religieux, pratiques qui appellent la recherche de l'expérience intérieure et de l'amour universel amenant l'individu à se régénérer. Le processus de régénération identitaire permet parfois l'association ou la dissociation avec l'univers religieux (Dufoulon, 1998). En contexte migratoire, il semble que certains sujets tendent à se tourner plus vers la religion que vers la spiritualité puisque cela leur permet de conserver un point de contact avec les pratiques de la société d'origine tandis que d'autres tendent plus vers les pratiques spirituelles liées à la religion du pays.

Revenons un instant à la spiritualité que Valentino décrit comme « un ensemble de croyances qui gouverne les relations envers soi-même, à autrui et à Dieu. Bien que cette vision de la spiritualité puisse être euro-centrique, pour l'auteur, s'agit du positionnement du sujet face à la signification de la vie, au degré de connexion avec les autres êtres ainsi que leurs inspirations pour le futur » (*Spiritual, but not Religious*, 2017). Être « trop » spirituel n'est jamais un problème dans le contexte des religions puisque cela témoigne d'un engagement profond de l'être. Dans une société plus séculière, il semble qu'une plus grande partie de la population se dise publiquement plus spirituelle que religieuse, mais la majorité de ces personnes demeure, dans les faits, autant religieuse que spirituelle (Valentino, 2017). Lorsque nous parlons de l'hindouisme, faire cette distinction est d'autant plus difficile qu'il s'agit de croyances et de pratiques dans lesquelles le spirituel et le religieux sont toujours omniprésents. Plusieurs pratiques sont liées à la croyance en des dieux particuliers qui possèdent des « pouvoirs » alors que d'autres pratiques sont liées au bien-être cosmique des êtres et de soi. En outre, plusieurs personnes appartenant à d'autres religions que l'hindouisme utilisent dans leur vie des pratiques dites naturelles comme la méditation, la médecine ayurvédique, etc. Une étude réalisée par Valentino aux États-Unis visait à comprendre pourquoi les jeunes hindous quittaient la religion. Il semble que 20% des jeunes quittent l'hindouisme mais que les trois quarts de ce 20 % le quittent puisqu'ils se disent spirituels mais non religieux. Selon

l'auteur, cela suggère qu'une dichotomie se fait de manière inconsciente entre religion et spiritualité et ce, surtout en contexte chrétien catholique (2017). Selon cette étude, la majorité des jeunes dans cette situation disent avoir une croyance du monde davantage spirituelle que « religieuse ».

3.3 L'hindouisme

Il importe maintenant de faire un bref survol des principaux aspects de l'hindouisme en tant que système de croyances et des pratiques spécifiques. Ce système a des répercussions sur le mode organisationnel d'une des sociétés les plus peuplées de la planète. Les hindous représentent en Inde plus de 80 % de la population (Jaffrelot, 2013). Le terme *hindu* provient de la langue persane et aurait à l'origine servi à désigner les personnes qui habitaient le long la rivière de l'Indus. À travers le temps, plus spécifiquement à partir du XVIII^e siècle, le terme *hindou* a été employé par les Britanniques pour désigner les personnes provenant de l'Hindustan, la région du nord-ouest de l'Inde. C'est autour du XIX^e siècle que le *ism* fut ajouté à la fin du mot et le terme était attribué principalement aux hautes castes de l'Inde. Cette identité a par la suite été employée par les Indiens eux-mêmes et est devenue partie intégrante de l'identité nationale (Flood, 1996; Delière, 2004). Être hindou, selon Provost, signifie être inséré « dans un système social et religieux qui régit les relations entre humains » tout comme « être canadien » par exemple. (2014 : 19).

L'hindouisme est parfois perçu comme polythéiste, ce qui n'est pas faux, mais cette religion se base sur trois courants de pensée monothéistes et polythéistes. Les hindous considèrent toutes les formes possibles et illimitées de Dieu. Ces trois courants remontent à la formation de l'hindouisme, lequel se situe au cours de la période védique, soit de 1500 à 600 av. J.-C., période au cours de laquelle les principaux Védas constituant les textes à la base de l'hindouisme furent composés. Ces derniers constitueront notamment le Rig-Véda (Yadav, 2011). Ces trois courants sont : 1) *shivaïte*, dont le Dieu principal est Shiva et représente l'ascétisme, mais également la destruction de ce monde pour permettre la naissance du prochain; 2) *vishnuïte*, qui suit des règles brahmaniques proposant des cultes consacrés à la divinité Vishnu et ses avatars, dont les plus importants sont Rama et Krishna; 3) *shaktisme*, c'est-à-dire l'adoration de la déesse associée à Shiva et à la réalité éternelle de l'existence. Bien que le *shaktisme* soit vu par certains comme un courant de pensée

monothéiste, d'autres le conçoivent plutôt comme polythéiste dans la mesure où Shiva serait à l'origine des autres dieux et déesses du panthéon (Clémentin et al., 2021; Baruah, 2016).

C'est au XIX^{ème} siècle que l'hindouisme moderne a vu le jour. Plusieurs sectes étaient déjà contre l'institution des castes et même avant l'indépendance du pays en 1947 (Clémentin, 2021). Outre la déclaration de l'illégalité des castes par la nouvelle constitution de l'Inde, plusieurs hindous continuent à se marier à l'intérieur de leurs castes bien qu'ils observent que d'autres puissent avoir des pratiques différentes. Il y a tout de même une plus grande ouverture face aux différentes variantes de pratiques de l'hindouisme qu'auparavant. Il semblerait selon les auteurs qu'après l'indépendance du pays et la mondialisation, l'ouverture face aux différentes pratiques continue de s'accroître. (Nason-Clark et Holtmann, 2013).

La vie communautaire hindoue inclut tous les aspects qui forment l'hindouisme culturel et religieux. Les membres de la communauté doivent pratiquer des *pujas*, pratiques cérémonielles et rituelles, que ce soit au temple, en communauté ou encore seul à la maison. Au Canada, c'est aussi ce qui permet à de nombreuses familles de faire partie d'une communauté ethnique. La protection des dieux et déesses ainsi que les pratiques spirituelles comme les mantras, tantras et autres pratiques méditatives aident à affronter le stress quotidien (Nason-Clark et Holtmann, 2004). Les nouvelles générations qui naissent en terre d'accueil ont souvent une manière autre de percevoir l'hindouisme et de le pratiquer. Il y a notamment plus de liberté quant au choix de carrière pour les femmes, une relation aux castes qui ne demeure plus qu'endogamique au moment du mariage et un changement dans la manière de pratiquer ou de visiter de manière régulière les lieux de cultes (*Ibid*, 2004).

3.3.1 Les castes

Robert Deliège définit le système de castes comme un système d'exclusion d'un groupe particulier qui a pour but de préserver la pureté d'un groupe afin qu'il ne soit pas contaminé par un autre (2006). Ce système ne peut exister que lorsqu'une caste est en rapport avec une autre et sans que plusieurs castes ne forment un système. Chacun des groupes, des castes, occupe une place très précise dans le système afin que ce dernier fonctionne de manière adéquate (*ibid* : 2006). En Inde, on trouve quatre grandes catégories de status, les *varnas*, lesquels constituent les occupations

majeures de la population. Elles sont toutes composées de sous-castes aussi appelées *jatis* (*Ibid*, 2006).

Le terme *caste* provient du portugais « *casta* ». Il traduit deux termes sanskrits qui sont les *varnas* qui sont composés d'une multitude de *jatis*. Pour Prévost, le *jati* est une « espèce » attribuée de manière héréditaire à la naissance, à l'intérieur d'un *varna*, et qui représente les groupements réels dans une région spécifique. En Asie du Sud, elle situe l'individu dans la hiérarchie sociale. Celle-ci peut varier de région en région. Il y a des milliers de *jatis* différents puisque les diversités régionales mènent à de multiples variations en termes de groupement donné à la naissance. Chaque *jati* est identifié à un des quatre *varnas*, à savoir les quatre types de base définis dans les textes anciens (Prévost, 2014). Dans la dynamique du processus migratoire, certains membres de la diaspora préfèrent se marier en respectant l'endogamie des castes alors que plusieurs changent leur manière de penser et se permettent des mariages exogamiques. C'est que pour plusieurs, le processus migratoire amène un changement fondamental des normes. Certains participants de l'étude de Prévost affirment que si on est réellement hindou, on ne se marie pas hors de sa caste ni hors de sa communauté (*jati*). Une participante pense que si plusieurs ne respectent plus ces normes endogamiques, c'est davantage par gêne pour les membres de la communauté d'accueil que par manque de désir de respecter la « tradition ». Bref, il y aurait là un souci d'intégration et d'ouverture envers la communauté d'accueil (Halsouet, 2016).

Prévost relate qu'une personne témoigne du fait que les Indiens ne parlent pas du système de castes directement, mais préfèrent généralement parler de classes sociales puisqu'ils ont honte de ce système de segmentation religieuse et sociétale. Chaque caste est associée à un niveau de pureté sur l'échelle rituelle. Certaines sont considérées comme plus pures que d'autres. Le degré de pureté a un impact sur les relations sociales rituelles et interpersonnelles puisqu'il est lié à la question de la contamination du pur par l'impur. Les niveaux de pureté et d'impureté se traduisent par la proximité aux déchets, les manières quotidiennes, l'hygiène corporelle, l'alimentation, etc. Cette idée provient de la société panindienne qui a des racines dans le *Sanskritic Hinduism*, comme l'explique Leavitt lorsqu'il parle de la dualité du pur et de l'impur qui caractérise les catégories de *varnas*, décrites par Dumont (1992). Tout d'abord, comme le montre Jaffrelot dans son chapitre consacré aux grandes tendances sociales dans *L'Inde et ses avatars*, il y a plusieurs constituants de cet ordre de pureté. Tout d'abord, il y a le *varna* auquel l'individu appartient. Les brahmanes sont

la définition même du degré le plus pur pouvant être atteint dans la hiérarchie sociale alors que les dalits, les anciens intouchables, représentent le degré le plus impur, au point même d'être considérés comme « hors castes ». À cela s'ajoute la classe socio-économique dans laquelle la personne se situe au sein d'un *varna* ou d'un *jati*. Finalement un troisième élément est le critère d'endogamie, originellement souhaitable afin de conserver la pureté de l'individu. Se marier à l'extérieur de son *varna* représenterait un contact avec un niveau de pureté différent du sien et cela ne serait pas souhaitable si l'on respecte la hiérarchie sociale établie dans le Rig-Véda (2013). Dumont ne serait cependant pas tout à fait d'accord avec ces affirmations de Jaffrelot. Il soutient pour sa part que le statut et la position économique de la personne ne se confondent pas puisque la position économique peut changer au fil du temps en fonction de la famille, des conditions dans lesquelles un individu est élevé et des opportunités qu'il rencontre (Prévost, 2014). Selon l'hymne 10.90 du Rig-Véda dédié à l'être cosmique, *purusha* (Wikipédia : 12 avril 2023; 1 mai 2023), il y aurait 4 groupes principaux d'individus : 1) les *brahmans*, provenant de la tête, plus spécifiquement de la bouche, qui se retrouvent sur l'échelon le plus élevé de la hiérarchie puisque ce sont les prêtres responsables de l'ordre social universel et du *dharma*; 2) les *kshatriya*, venant des épaules et des bras, représentent la force militaire, les guerriers, ceux qui dirigent et possèdent le pouvoir puisqu'ils doivent faire respecter l'ordre universel; 3) *vaishya*, venant des cuisses ou des jambes, qui aux temps védiques étaient des producteurs, fermiers et pastoralistes et qui sont depuis identifiés aux marchands; 4) les *shudras*, venant des pieds, c'est-à-dire les artisans, les employés, les serviteurs des trois autres castes. Les trois castes supérieures, *brahmans*, *kshatriyas* et *vaishyas*, sont celles que l'on désigne comme « deux fois nés » puisque les hommes qui en font partie passent à travers un processus rituel de re-naissance spirituelle autour de l'âge de 8 à 12 ans. La quatrième caste, les *shudras*, appartient au système mais se retrouve très bas dans l'échelon, car les individus qui la composent ne seraient nés qu'une seule fois (Prévost, 2014). Par ailleurs, selon Flood, il est difficile de définir ce que représente être Hindou puisqu'il y a autant de variantes dans les différentes manières d'être hindou qu'entre l'hindouisme et les autres grandes religions. En Inde, il y aurait entre 700 à 900 millions d'hindous. Comme certaines régions de l'Inde sont musulmanes et d'autres catholiques, la matrice religieuse est mixte et les variantes sont influencées de région en région par les autres religions avec lesquelles l'hindouisme est en contact (1996).

Pour revenir à la question du degré de pureté et d'impureté des individus, il faut souligner que les hindous donnent de l'importance au système endogamique qui empêche la « pollution du dharma »

d'un *varna* et d'un *jati* à un autre, ce qui favorise ainsi l'ordre karmique (Flood, 1996). Ces enjeux sont essentiels dans la dynamique du processus et du contexte migratoire puisque ces notions de pureté et d'impureté définissent les relations dans les lieux de cultes hindous du Québec, comme c'est le cas au *Hindu Mission of Canada*. De nombreuses revendications liées aux castes sont portées parce que ces dernières établissent l'ordre social d'origine religieux sur lequel repose le système. Elles sont en effet au centre de contradictions idéologiques et donnent lieu à plusieurs actes discriminatoires (Clémentin, 2021). Plusieurs membres de la communauté hindoue montréalaise utilisent l'expression de Jaffrelot : « l'unité dans la diversité », puisqu'ils préfèrent vivre avec des membres de leur communauté toutes castes confondues plutôt que de perdre le contact avec le temple qui représente pour eux un ancrage avec le pays d'origine. Leurs permettant ainsi de sentir qu'à travers le processus migratoire leur identité religieuse, spirituelle et communautaire continue d'exister en un lieu. C'est un endroit de recueillement et de rencontre nécessaire pour les membres de la communauté puisqu'il reproduit un espace de rituels et d'échanges qui est aussi présent dans leurs pays d'origine. Cela est évident lorsque nous nous promenons dans les « quartiers indiens » où l'on rencontre des personnes venant de différentes régions d'Asie du Sud, qui parlent des langues différentes et pratiquent des religions différentes.

3.3.2 Le temple et sa fonction

Selon Mathieu Boisvert, la principale fonction des temples serait de permettre aux hindous « d'effectuer un *darśana*. Ce concept, central dans la tradition hindoue, provient de la racine sanskrite $\sqrt{dr̥ṣ}$ qui signifie « voir ». Le dévot se rend au temple non seulement dans le but de « voir » la déité, mais également d'être vu par cette dernière » à travers les pratiques des *pujas* (Boisvert, 2012 : 41). Les temples permettent aux nouveaux arrivants de répéter la structure de la pratique religieuse du pays d'origine dans le pays d'accueil. Comme Laurence Babb l'explique, la religion est premièrement ce qui est « fait » en termes d'actes religieux puis, ensuite, ce qui relève des croyances. Les actes religieux seraient le reflet d'une certaine rationalité témoignée concrètement, c'est-à-dire de ce que l'auteur décrit comme « the meanings that make the meaning possible » (Baab, 1975 : 28). La reprise de cette structure originelle assure la gestion quotidienne des activités au temple. Une des fonctions jouées par les temples est de préparer et de servir des repas de manière hebdomadaire (Boisvert, 2012; Halsouet : 2016). Offrir des repas n'est qu'un élément de la *puja*.

Cette pratique est une tradition sikh adoptée par les temples hindous autant dans les pays d'origine qu'en situation de diaspora (Matringe, 2016). Ces éléments aident les membres de la diaspora à construire une identité individuelle et collective (Boisvert, 2012; Halsouet, 2016). C'est ce que Rousseau et Halsouet nomment la « recomposition identitaire » (2012; 2016) d'un sujet qui est parfois « déraciné » par le processus migratoire. Halsouet pense que le temple est un lieu « socialement primordial » pour les membres de la communauté puisque cela permet de ne plus utiliser des lieux de dépannage pour les réunions et d'avoir un lieu de rencontre institutionnalisé (2016). Le temple joue ainsi une fonction sociale, économique et religieuse (Bradley et Trouillet, 2019 : 117-118).

Selon Halsouet, la religion permet de forger l'identité qui, pour certains, est liée à un univers éthique transposé dans la religion. Le temple agit comme établissement de soutien de la religion et des normes éthiques qu'elle permet de maintenir en contexte migratoire. Ceci est principalement vrai pour les normes éthiques qui définissent la reproduction des varnas de manière un peu ritualisé. Cette reproduction qui est un peu ritualisé joue un rôle dans le quotidien. Plusieurs personnes possèdent un autel à leur domicile puisque cela leur permet de pratiquer quotidiennement sans avoir à se déplacer puisque les temples ne se trouvent pas toujours à proximité. Ces pratiques les lient à leur communauté et leur permettent d'acquérir une certaine légitimité vis-à-vis les autres membres sans se sentir exclus ou « différents » de la communauté québécoise (2016; Boisvert, 2012). D'ailleurs, à travers les entrevues, j'ai compris que la presque totalité des participants avait un autel à domicile.

Trouillet définit les temples en contexte migratoire comme des lieux de « mobilité produite par la migration dans lesquels le regard des fidèles est autant en jeu que celui des divinités elles-mêmes » (2018 : 153-155). En Inde, les temples ne représentent pas nécessairement des lieux de mobilité sauf lorsque les personnes se déplacent pour un pèlerinage. Dans la majorité des cas, nous le verrons plus loin dans l'analyse des données, les membres de la communauté se rendent à des temples qui sont à proximité de leur domicile. Il souligne que c'est la raison pour laquelle plusieurs statues des divinités sont importées directement du pays d'origine, ce qui élimine ou réduit la distance « symbolique » entre le pays d'origine et le pays d'accueil, favorisant ainsi la continuité des valeurs rituelles du pays d'origine. Souvent, ces valeurs se transmettent à travers les rituels qui donnent aux fidèles la possibilité de concevoir l'espace cérémoniel du lieu d'origine et de garder

contact avec ce dernier (*Ibid.*). Bien que cet espace ne soit pas en « contexte naturel » au sens où Descola entend cette expression, ou pouvons-nous dire, dans le contexte du pays d'origine des membres de la communauté, il indique la variation du système symbolique. Comme les pratiques ont lieu en contexte non originel, soit hors du pays d'origine, il semble que cela provoque pour les fidèles un impact inconscient sur la manière de vivre les pratiques. En étant outre-mer et en vivant l'expérience de manière différente, la partie inconsciente de la psyché vit les cérémonies autrement (Descola, 2017; Lévi-Strauss, 1991). Autrement dit, les fidèles vivent l'expérience rituelle de manière différente dans les temples dans les pays d'origine. Un exemple de ceci est notamment, le festival des lumières. Selon Abi et Aba, au Sri Lanka, ce dernier est vécu par le pays au complet. Les activités quotidiennes sont organisées autour de cela. Abi dit : « Ici, à Montréal, on va au temple vite le soir pour faire acte de présence avec notre famille. Au Sri Lanka, nous vivons vraiment le rituel de manière différente. Tout est autour de ça. Il est quand même bien d'avoir la possibilité de vivre cela même si nous ne sommes pas au Sri Lanka. Ayant grandi ici, ça nous permet de vivre, ma sœur et moi, une partie de la culture et des rituels de notre pays...mais ce n'est tout de même pas pareil ».

À Montréal, il arrive régulièrement que les lieux de cultes se trouvent dans des locaux abandonnés ou considérés comme profanes selon Dejean. Selon ce dernier, c'est par souci de mettre à profit des édifices culturels et de promouvoir la diversification fonctionnelle des lieux (Dejean, 2016). Des lieux de cultes se trouvant dans des espaces culturels socialement reconnus mettent en relief leur plurifonctionnalité, notamment pour les groupes issus de l'immigration et ce, à travers les services communautaires et sociaux offerts en plus des services religieux et/ou spirituels (Dejean : 2016; Mossière, 2010; Yang et Ebaugh, 2001). Chaque arrondissement limite le nombre de lieux de culte en fonction du nombre de résidents, obéissant ainsi au règlement municipal du zonage sous l'article 113-3°, lequel stipule que l'arrondissement approuve l'implantation d'un nouveau lieu de culte si le culte en question répond aux besoins du quartier, et ce, indépendamment de ses fonctions religieuses ou spirituelles. Pour satisfaire cette condition, plusieurs offrent des services complémentaires comme des banques alimentaires, des services de charité, de dons de vêtements ou de l'aide sociale pour trouver un logement (Dejean, 2016). C'est pourquoi plusieurs lieux de cultes, notamment les temples dont il est question dans ce mémoire, peuvent opérer avec un certificat d'occupation de la ville pour les « activités sociales et communautaires » d'abord, et en second lieu pour « activités religieuses ».

3.4 Migration et immigration

Mentionnons maintenant qu'on rencontre en contexte migratoire une dynamique importante de l'anthropologie : le jeu entre le « nous » et le « eux ». Ce mouvement implique un rapport inégalitaire, ainsi que le soulignent Piché et Renaud (2018), entre les membres des communautés migrantes et la communauté d'accueil du pays d'origine. Bien que ce ne fût pas le cas dans la recherche que je présente ici, cette dynamique fait souvent partie de la réalité de membres de communautés religieuses. Cette dynamique participe au fait que les groupes « contournent » cette « exclusion » du « nous » en se tournant vers les membres de leur communauté. Cela simplifie le processus d'insertion à la vie économique, notamment par la facilité à communiquer ou la proximité de croyances, de pratiques, de coutumes, de mœurs (*Ibid.*, 2018).

Au Canada, depuis qu'a été adoptée la Charte des droits et libertés dans les années 1970 et 1980, la relation entre l'État et la religion a été clarifiée. Il y est stipulé que l'État est laïc *et* que toute personne a droit à sa liberté religieuse tout en n'empêchant pas que le Québec reconnaisse ses « traditions » chrétiennes. Le fait de ne pas faire d'une majorité religieuse un élément transcendant de la sphère politique est une métamorphose plutôt récente et ne concerne pas tous les pays, loin de là (Beaman et Sullivan, 2013). Berger montre en effet que l'expérience de la création sociale d'un espace dans lequel des normes sont établies est le reflet de la réalité juridique d'une gouvernance donnée. La manière dont un État est gouverné et dont les juridictions sont mises en place indique comment sont conçus l'espace public et les relations sociales qu'y s'y trouvent, donc la religion. Bien que les autorités adhèrent à la neutralité religieuse de l'État, elles permettent aux différentes communautés montréalaises de pratiquer leur religion. L'État laïc « interdit » de favoriser une religion particulière dans la fonction publique mais offre une ouverture aux différences culturelles qui s'expriment par la religion et permet de les intégrer dans la sphère communautaire pour qu'elles existent autrement (Berger, 1967). Le repli des pratiques religieuses dans les institutions dédiées à cet effet est le résultat, selon l'auteur, des transformations sociales et de l'importance de la diversité culturelle dans le processus de sécularisation au Québec. Les institutions sont organisées et géolocalisées en fonction des cadres urbanistiques déterminés par les arrondissements de Montréal et du Québec. Ceci veut dire que certains quartiers sont connus comme ayant plus de membres d'une communauté. Par exemple, dans le quartier de Parc-

Extension, il y a plus de temples hindous puisqu'il y a plus de membre de la communauté hindou sud-asiatique et ces derniers pratiquent davantage cette religion (Dejean, 2016). Selon Dejean, les villes sont plus propices à la sécularisation qu'à la promotion de la diversité religieuse, et ce, malgré le fait que la diversité culturelle soit plus développée qu'en campagne (2016). Il croit toutefois que la situation est différente dans les villes post-industrielles à cause d'une migration plus massive puisque les diverses institutions religieuses peuvent accueillir des membres dans les communautés de croyants issus d'une population qui se renouvelle régulièrement (Dejean, 2016).

Pour la génération arrivée en bas âge au Canada il n'y a pas de distinction entre la culture et la religion hindoue. Les deux éléments sont symbiotiques puisque la religion hindoue constitue aussi un mode de vie qui provient de la culture d'origine. Il s'agit là de ce que nous pouvons appeler « nationalisme à distance », lequel permet d'éviter la dissolution identitaire pour donner suite au parcours migratoire. Cette notion d'appartenance à une sphère sud-asiatique indépendamment de la profession religieuse se traduit par la notion de *deshi* (Halsouet, 2016; Jaffrelot, 2013 : 38).

Bien que ceci puisse être contesté par certains partis politiques comme la Coalition Avenir Québec, il semble que, depuis la Révolution tranquille, la notion de liberté religieuse en contexte multiculturel québécois a changé puisqu'on a assisté à une laïcisation progressive des institutions publiques qui elle n'empêche pas que plusieurs pratiquent la religion à leur manière. Ce rejet peut être entendu par certains groupes ethniques comme un rejet du religieux. Lorsque le Québec, qui souhaitait la neutralité de l'État, a décidé par le biais de la loi sur la Laïcité de l'État en 2019 que la nation allait devenir laïque, plusieurs se sont demandé si l'on ne risquait pas de porter atteinte aux droits et libertés de la personne puisque les pratiques religieuses sont liées aux libertés individuelles (Beaman et Sikka, 2016). Notamment, dans le chapitre L-0.3 de cette loi, l'article 4 stipule : « En plus de l'exigence prévue à l'article 3, la laïcité de l'État exige le respect de l'interdiction de porter un signe religieux prévue au chapitre II de la présente loi et du devoir de neutralité religieuse prévu au chapitre II de la Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (chapitre R-26.2.01), et ce, par les personnes assujetties à cette interdiction ou à ce devoir. »

La laïcité de l'État exige également que toute personne ait droit à des institutions parlementaires, gouvernementales et judiciaires laïques ainsi qu'à des services publics laïques « dans la mesure

prévue par la présente loi et par la Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes. » (Loi sur la Laïcité de l'État, 2019). Cette loi a été particulièrement étudiée puisque le dialogue inter-religieux demeure important étant donné le nombre de migrants qui arrivent au Québec chaque année.

L'augmentation du nombre de migrants a favorisé une montée de la conscience collective au sujet de la diversité religieuse qui s'est exprimée par la création du dialogue interreligieux, du respect et de la non-violence entre les membres de divers groupes (Sheldrake, 2012), alors même que dans plusieurs régions du monde, et notamment au Nord de l'Inde, les conflits religieux sont encore très présents, ce qui n'exclut pas qu'un dialogue religieux existe. Betbeder Laïque, dans sa thèse sur les temples hindous à Montréal, montre que les statues de déités de régions différentes d'Inde se trouvent dans le même temple à Montréal. Habituellement, en Inde du Nord, les statues sont principalement en marbre alors qu'en Inde du sud, elles sont principalement en granit. Il peut arriver que les deux soient présentes dans les temples de Montréal. Cela est possible puisque la majorité des temples sont financés et maintenus par les donations des fidèles qui proviennent de différentes régions de l'Inde et de l'Asie du Sud, ce qui contourne les restrictions en contexte originel des temples des régions distinctes, juxtaposition qui serait inconcevable en Inde (2016).

Plusieurs immigrants décrivent l'importance de la profession religieuse à laquelle ils adhèrent avant même de s'identifier à leur groupe ethnique, d'où l'importance de distinguer entre religion et culture selon Deirdre Meintel (2018) C'est parce que les lieux de culte offrent « une communauté de substitution » que la différence entre culture et religion se structure (2018). Ils offrent un sentiment de communalisation, ce qui aide les nouveaux arrivants à avoir l'impression de faire partie d'un « nous » d'un « eux ». Cela aide également les individus à développer une confiance et leur permet de mieux s'intégrer dans la communauté d'accueil.

Par ailleurs, plusieurs immigrants deviennent plus religieux à leur arrivée au Canada puisque cela constitue un vecteur de transmission de « l'identité de groupe immigrant. Certains temples et pagodes offrent par exemple des cours de musique, de langue, de danse et d'art martiaux destinés aux enfants et aux petits enfants d'immigrants. De plus, il arrive souvent que les lieux de cultes offrent des services d'intégration aux membres de leur communauté et leur fournissent des outils symboliques. Il est donc pour eux plus facile d'avoir des référents clairs pour s'orienter et s'intégrer

(Meintel : 107 : 2018). Aussi, la religion a souvent été considérée comme un paradigme directement lié à la culture, ce pourquoi il importe, comme le soulignent Beaman et Sikka de s’y intéresser en contexte migratoire multiculturel (2016). Notamment, selon Baumann, les migrants pratiquent la mise sur pied de la « templéisation » du domicile, ce qui fait en sorte qu’une partie des pratiques est déplacée de l’institution du temple vers l’autel de la maison qui devient le temple (2009). Cependant, selon les entrevues menées au cours du mémoire, j’ai appris que cette pratique est très courante en Inde et ce ne serait pas un effet de la migration, contrairement à ce qu’avance Baumann.

Cette section de revue de littérature a mis en perspective les différentes approches des auteurs qui se questionnent sur les thèmes abordés. Elle permet également de mettre en lumière plusieurs éléments de l’analyse des données pour ensuite proposer des conclusions concernant le rôle des temples dans la communauté hindoue sud-asiatique de Montréal, plus spécifiquement en lien avec les observations participantes au *Hindu Mission of Canada* et avec les entrevues des membres de la communauté fréquentant différents temples à Montréal.

Chapitre 4 - Discussion

Dans ce chapitre, je présenterai les données importantes recueillies au cours des observations participantes et durant les entrevues avec les participants de la recherche. L'analyse sera structurée en concordance avec les trois domaines de la fonction principale observée, à savoir le fait que le temple a comme fonction d'être un filet de sécurité 1) social, 2) économique, 3) spirituel et religieux. En divisant les données, il sera plus facile de démontrer quels éléments permettent de soutenir l'hypothèse initiale de ce mémoire. Chaque section contiendra des extraits tirés des entrevues réalisées durant le terrain ethnographique, lesquels seront bonifiés par des extraits de notes de terrain provenant de mon journal de bord. Il faut également noter que bien que le chapitre d'analyse des données soit divisé en trois sections distinctes, elles sont interreliées, témoignant ainsi de l'importance d'une vision holiste dans le champ anthropologique. Nous alternerons les observations de terrain, les citations directes et indirectes en indiquant entre parenthèses quel participant témoigne. Certaines citations demeureront en anglais par souci de ne pas perdre le fil des propos des participants et dans le but de respecter la langue dans laquelle ils ont choisi de faire l'entrevue.

Il est dans un premier temps important de broser un portrait des personnes ayant participé. L'échantillon comporte 50% d'hommes et 50% de femmes. Aucun-e participant-e ne se définissait comme gay, lesbienne ou lgbtqia2+. Il ne s'agit pas de demandeurs d'asile ayant été ostracisés dans leurs pays d'origine, mais plutôt de migrants socio-économiques puisque la grande majorité d'entre elles/eux sont des étudiant-es de première génération. Certain-es sont en effet venus dans le but d'étudier et de faire leur vie au Canada et d'autres ont déjà un emploi stable avec un bon salaire. Ils ont donc d'entrée de jeu eu une ouverture ou un contact avec la société hôte, ce qui diffère grandement de celui des personnes qui vivaient dans des régions plus retirées ou sont venues avec des conditions socio-économiques plus précaires. La position des premiers répond donc davantage à la subjectivité de la partie de la population de la société d'accueil plus aisée. D'un autre côté, il y a aussi celle des seconds pour qui les conditions socio-économiques sont difficiles étant donné les motifs ou les conditions dans lesquelles leur migration a eu lieu. Des demandeurs d'asile ou des personnes ostracisées auraient probablement fourni des réponses différentes aux mêmes questions.

D'ailleurs, environ une vingtaine de personnes qu'avec qui je souhaitais faire des entrevues à la *Hindu Mission of Canada* a refusé systématiquement de participer aux entrevues. Elles disaient « ne pas savoir communiquer leurs idées », « ne pas être assez intelligentes » ou encore « ne pas avoir de bonnes idées ». Certaines étaient dans la mi-vingtaine, soit mon âge, alors que l'autre groupe des personnes abordées avait entre 60 et 90 ans. J'ai essayé à plusieurs reprises de les rassurer et de leur dire que les seules idées qui importaient étaient les leurs et que je souhaitais connaître leur point de vue. Pour qu'elles acceptent, il aurait certainement fallu disposer de plus de temps afin de gagner leur confiance. Plusieurs questions étaient taboues pour la communauté, comme celles concernant la guérison et celles concernant les castes.

4.1 Analyse des données

N.B : En annexe I se trouve la liste des participants avec des données démographiques les concernant afin de mieux pouvoir comprendre qui s'exprime dans cette section.

4.1.1 Le temple comme filet de sécurité économique

« Dieu disait qu'outre d'avoir Dieu dans la tête et dans le corps, il est important de donner un refuge et de la nourriture à ceux qui en ont besoin et d'aider les malades à guérir » (Mahima). J'ouvre mon chapitre avec cette citation d'un participant puisqu'elle témoigne implicitement de l'importance de prendre en compte la fonction économique dans les temples hindous.

Cela dit, nous ne ferons pas dans la présente section une analyse des dynamiques économiques dans la mesure où les répondants ne devaient pas répondre à des questions sur leurs revenus et leur statut socio-économique. C'est pourquoi nous ne pouvons établir de corrélation directe entre le rôle du temple comme filet de sécurité économique et la situation des participants, dont les *jatis* auquel chacun appartient. De plus, pour que les participants acceptent de se confier davantage à ce sujet, il aurait fallu, comme déjà indiqué, que le terrain soit d'une plus longue durée et que je parle hindi. Ce sujet est d'ailleurs très sensible puisque la discussion sur les castes se poursuit en Asie du Sud à travers les mouvements jinistes, les bhakti médiévaux et modernes ainsi qu'avec le bouddhisme.

De plus, la partition de l'Inde et la nouvelle Constitution mettent en lumière les difficultés liées à l'élimination des castes telle que le souhaitait Gandhi même si c'est Bhimrao Ramji Ambedkar, ancien premier ministre du droit et de la justice de 1947 à 1951, qui rédigea la Constitution acceptée par l'ensemble des partis politiques. Plusieurs participants pensent, comme on le verra dans la section 3, que les castes ne sont plus importantes dans certains secteurs de la vie tandis que pour d'autres, elles continuent à influencer au quotidien les interactions.

Un aspect important de l'action du temple comme filet de sécurité économique tient à la commensalité. Chaque dimanche, le *Hindu Mission of Canada* sert un repas après la cérémonie de *pujas*. La nourriture est subventionnée par une famille et est préparée par les bénévoles du temple. La famille peut décider de donner ce qu'elle souhaite en fonction de ses moyens, de l'évènement et de ce qu'elle veut qui soit préparé pour une semaine en particulier. Cela peut également varier en fonction de célébrations telles que le mariage, les anniversaires et les fêtes religieuses.

La nourriture est offerte gratuitement après la célébration. En cas de besoin, les bénévoles peuvent également apporter de la nourriture chez eux une fois que tous les membres de la communauté se sont servis et ont mangé. Cela est également vrai dans le cas des personnes dans le besoin et pour tous ceux qui le désirent tant et aussi longtemps qu'il reste à manger. De plus, comme cela a été mentionné lors de discussions informelles, les autorités du temple permettent à celles et ceux qui sont vraiment dans le besoin de se rendre au temple chaque jour. Même si ce n'est pas officiellement la journée de préparation de nourriture pour la communauté, quelqu'un préparera à manger. L'un des participants m'a d'ailleurs expliqué qu'il se rend au lieu de culte d'abord et avant tout pour la nourriture. S'il n'en tenait qu'à la spiritualité, il resterait chez lui (Jinni). Un autre dit avoir vu quelqu'un venir au temple uniquement pour prendre de la nourriture sans participer à la célébration qui précède le repas communautaire, ce qui est mal perçu par les membres du temple. Il précise que tous ceux qui viennent manger ne croient pas nécessairement en Dieu. Il explique qu'il est « possible de venir vers 13h pour aider et qu'une fois que les personnes ont mangé, il est possible d'apporter de la nourriture à la maison. » Un homme seul d'environ 65 ans, Ravi, se présente chaque semaine pour de la nourriture qu'il apporte à la maison. Plusieurs étudiants viennent durant les fins de semaine : « Il est bon pour eux d'avoir un peu faim, mais le weekend, ils viennent parce qu'ils savent qu'ils auront de la bonne nourriture ». Le même participant s'est fait demander s'il connaissait des personnes qui pouvaient offrir des emplois par certains membres

de la communauté. Cette personne qui désirait un emploi était prête à travailler tant à l'extérieur qu'à l'intérieur du temple. Tous les postes occupés au temple le sont sur une base bénévole et ce membre de la communauté hindoue occupe un emploi bien rémunéré à l'extérieur du temple qu'il fréquente. C'est pourquoi le participant lui a proposé de le rencontrer un autre jour pour essayer de l'aider (Ravi).

Un étudiant explique que toute la nourriture du temple est obtenue grâce aux donations des membres des familles qui fréquentent le lieu de culte. Ils sont alors considérés comme des parrains pour la semaine en question. Quand il sait que la nourriture sera meilleure, il fait son possible pour aller au temple. Cependant, pour lui, il est très étrange que le temple demande 25\$ pour recevoir la purification de l'âme par le prêtre avec de l'encens, des herbes et le feu, alors que chez lui, à l'Île Maurice, cela se faisait gratuitement. Il trouve qu'il faut payer pour beaucoup trop de choses dans les temples ici alors que chez lui, « si tu emmenais du lait ou des fleurs, c'était suffisant. » Il explique que cela est le reflet du capitalisme qui permet de faire marcher les choses au Canada (Datri). Un autre participant dit être un étudiant et ne pas avoir beaucoup de moyens. Il va au temple et offre de l'aide en échange de nourriture. Il pense aussi que la majorité des personnes ne s'y rendent pas dans l'optique d'avoir de l'aide au niveau professionnel car beaucoup ont déjà un emploi stable (Kosha).

Les écarts socio-économiques entre les personnes qui fréquentent le temple sont évidents. Bien que plusieurs soient ici pour leurs études – ce qui implique que leurs parents aient suffisamment d'argent en Inde pour les envoyer étudier ici –, certains se retrouvent sans beaucoup de ressources financières. Un participant explique que, selon lui, comme les membres de la communauté sont plus éduqués, ils ont des emplois mieux payés et dépendent moins des ressources économiques offertes par le temple. Ce participant explique qu'à Montréal, son organisation n'a pas assez de moyens pour avoir son propre temple, ce pour quoi il loue un espace dans le sous-sol du Shree Ramji Temple. Ils offrent de la nourriture à ceux qui sont dans le besoin et tous peuvent repartir avec des plats. Tout fonctionne également sur base de donation, mais dans ce cas, sur une base différente. Chaque membre de la communauté donne un pourcentage de son salaire à l'organisation. Il témoigne que de donner une partie de son salaire est ce que font les gens responsables dans la communauté mais que ce n'est pas une obligation. Ils organisent par exemple

des événements de charité pour celles et ceux qui sont dans le besoin. Lui-même aurait participé à ramasser plus de 50 000\$ le 15 septembre dernier pour aider durant le covid (Kosha).

Malgré la courte durée de mon terrain ethnographique, j'ai compris que le temple peut être considéré comme vecteur de sécurité économique par les membres de la communauté. Il est d'ailleurs facile d'établir une corrélation entre la fréquence à laquelle les membres de la communauté se rendent dans les temples et le sentiment de sécurité économique. Notamment, sur les 6 personnes que j'ai interviewées qui fréquentent la *Hindu Mission of Canada*, deux sont ingénieurs juniors et doivent envoyer leurs salaires presque complets à leurs familles en Inde qui demeure dans l'attente de ce dernier. Pour ces deux participants, *Mahima* et *Dogri*, il était naturel de procéder ainsi puisque leurs familles ont contribué financièrement afin qu'ils puissent compléter leurs éducations ici, à Montréal. Ils sont tous les deux locataires et vivent avec des étudiants en génie. Trois autres participants, *Aba*, *Abi* et *Ravi* sont étudiants. Ils vivent avec des colocataires. Ils se déplacent pour aller au temple en transport en commun. Ils se retrouvent donc avec très peu de moyens financiers. *Mahesh*, est le seul participant allant à la Hindu Mission qui était plus aisé financièrement. Il est professeur de Concordia. Il a des moyens financiers importants et il est propriétaire d'une maison et d'un condominium au centre-ville. Toute sa famille est décédée dans un accident d'avion en 1980. Il redonne énormément d'argent à la communauté ainsi qu'à des œuvres de charité. Il est toujours présent au temple puisqu'il semble se sentir seul chez lui. Il n'a pas de voiture. Il se déplace en transport en commun ou bien utilise la méthode de co-voiturage lorsque possible. Les six participants sont ici sans leurs familles et sont célibataires. Ils disent tous se rendre au temple oui pour être en communauté, mais également pour le repas du dimanche qui est servi. Ils apportent tous les six des contenants réutilisables qui leur permet d'emmener de la nourriture du temple à la maison.

4.1.2 Le temple comme filet de sécurité sociale

Au cours de mes visites échelonnées sur plusieurs mois, j'ai pu observer que différents facteurs font en sorte que le temple agit comme filet de sécurité sociale pour plusieurs membres de la communauté. Bien qu'il soit un lieu de culte et que, qui dit lieu de culte dit rassemblement communautaire, il assure des fonctions qui vont au-delà des dimensions rituelles et spirituelles. Il sera donc intéressant de prendre en compte le fait que plusieurs participants, s'ils parlent – comme nous le verrons dans la prochaine section – de l'importance de la spiritualité au niveau individuel,

insistent également sur l'idée que la collectivité demeure au centre de l'organisation sociale indienne.

Mentionnons d'abord que la communauté du temple est divisée en plusieurs petits groupes : les enfants, les adolescents (bien qu'ils soient peu nombreux), les adultes de 18 à 30 ans qui le fréquentent de manière sporadique, les 30-50 ans, qui ne le fréquentent que très peu, et les 50 ans et plus, qui sont très présents et engagés. Le groupe qui dirige le temple compte sur les 50 ans et plus, à l'exception d'un membre qui est dans la quarantaine. Les bénévoles de la cuisine, avec qui j'ai fait la plus grande partie de mon terrain, avaient tous 65 ans et plus.

Au fil des semaines, j'ai pu constater l'importance accordée à l'entraide par les membres de la communauté et l'attention accordée par les aînés à la participation à la collectivité. J'ai toutefois pu faire quelques observations qui ouvrent des points de vue contrastés. Par exemple, il semble que les aînés soient déçus de voir le manque de participation aux tâches bénévoles de la part des jeunes professionnels et des jeunes adultes d'autant plus que sans cet effort, le temple ne peut continuer ses activités, comme l'indique un des participants (Mahima). Ce dernier ajoute d'ailleurs que les liens sociaux déterminent la manière dont sont accomplies les pratiques religieuses et spirituelles. Peu importe où ils se trouvent dans le monde, les membres de la communauté, s'ils veulent former un tout, devraient à ses yeux adopter des pratiques sociales semblables puisque la même structure régit l'expérience des *pujas* et le fonctionnement du temple. Il explique notamment que: *«The way the ceremonies are done in the temple is part of how the temple functions. You need to do things a certain way for the practices to make sense. For example, it is the Brahman that oversees doing the ceremony because it comes from the sacred texts you know. Everything is like this for a reason. There is a reason why pujas are done a certain way no matter where you are. It makes sense. Social practices in India work a certain way, it should be the same here. We need to keep our culture even if we are in another country »*. Il est intéressant de mentionner ici que cette hiérarchie est contestée depuis la nouvelle constitution mais domine tout de même encore l'hindouisme peut être un sujet sensible dans certaines familles d'immigrants. L'ouverture montréalaise séduit parfois les nouvelles générations qui sont éduqués dans des écoles québécoises avec des normes différentes de celles du pays d'origine. Ce changement de normes hiérarchiques mène parfois à des différences comportementales au quotidien et cela peut créer des chocs dans la cellule familiale puisqu'à l'intérieur même du nid familial, d'autres normes avaient été instaurées. Les normes auparavant

établies sont souvent plus strictes ou traditionnelles. Bien que cet aspect soit très intéressant à être développé davantage il faudrait mener une recherche plus approfondie avec des questions spécifiques qui permettraient de tirer des conclusions directes basés sur des données empiriques.

L'emphase doit par conséquent être mise sur l' « être-ensemble ». Cela permet d'atteindre un état d'esprit calme et de sentir la résonance de la puissance de la collectivité lors des célébrations. Un participant souligne que lorsqu'il souhaite être seul et se recueillir avec sa propre spiritualité, il le fait en silence à son domicile ou au Centre Sivananda, mais qu'il ne se rend pas nécessairement dans un temple (Mahima-Abi). Une participante donne pour exemple le festival annuel des lumières et des sucreries qu'on appelle Diwali. Bien qu'au courant du festival, la déesse Lakshmi soit célébrée, son origine est différente. Ce festival provient du récit mythique indien du retour de Rama. Pour elle, plus il y a de personnes au temple lors de l'événement, plus elle se sent proche des gens et connectée à sa communauté. Elle explique que pour nous, Occidentaux, si nous vivions en Inde et désirions célébrer Noël, nous aurions l'impression que la fête passe inaperçue et nous serions donc heureux de le faire avec plusieurs membres d'une communauté de chrétiens. Le fait qu'elle puisse célébrer Diwali avec beaucoup de personnes la rend joyeuse car elle a l'impression que sa culture, sa religion et sa spiritualité existent outre-mer (Nriya-Ganaka). Elle explique d'ailleurs que lors de son arrivée, c'est la communauté à Sivananda du temple de Val-Morin qu'elle définit comme un temple qui lui a permis de demeurer saine d'esprit. Sans cette communauté, elle se sentait extrêmement seule puisque les personnes avec qui elle étudiait en médecine avaient déjà des amis et un mode de vie qui ne correspondait pas au sien. Le fait de s'y rendre chaque semaine a changé sa vie sociale.

Une collaboratrice surnommée Abi explique que pour elle, l'aspect social du temple est surtout visible durant les mois où sont célébrées plusieurs festivités liées à des récits mythiques, des dieux et déesses. Une autre ajoute que les personnes se rendent au temple spécialement pour connecter avec les membres de la communauté lors de ces événements (Ganaka, Dogri) tandis que d'autres y vont entre colocataires et non pour rencontrer de nouveaux amis (Mahima). Un membre bénévole du *Hindu Mission of Canada* rapporte : « Nous nous réunissions dans le sous-sol de chez l'un et chez l'autre avant la création du *Hindu Mission of Canada*... Je veux dire, nous nous réunissions pour passer du temps ensemble, entre membres de la communauté outre-mer » (Mahesh, Ravi). Ces propos démontrent l'importance de la communauté comme filet de sécurité et cela, au-delà du

lieu de culte spécifique. Cet aspect social se traduit aussi dans le fait que se rendre au temple est une activité à faire en famille, ce qui est le cas autant pour un participant mauricien que pour un participant indien ou sri lankais (Abi, Aba, Dogri, Datri, Ravi). L'un de ces derniers disait d'ailleurs que ce qui importe dans le fait d'aller au temple en famille est l'ensemble des sensations éprouvées lors des rituels en groupe puisque cela modifie l'intensité des ondes qui entrent dans le corps lorsque les mantras sont récités à plusieurs. Il dit: « *You know we like to go all the family. There is something scientific between doing the mantras in group. It is about the vibration that go through your body. The vibration of all people together. This is a powerful thing. It is a whole. It resonates in a different way inside and out. It is very intense* ». Cela compte pour beaucoup dans les traditions hindoues et elles sont réellement importantes pour le participant (Ravi).

Un participant adopte une perspective quelque peu différente de celle des autres puisqu'il étudie en génie à l'Université Concordia. Il dit qu'il est heureux de ne pas devoir aller au temple pour rencontrer des Indiens car il y en a partout à Montréal et que, selon lui, 90% des Indiens étudient en ingénierie à l'université qu'il fréquente. Il ajoute également que le temple est une deuxième maison pour ces derniers. Deux autres participants ajoutent qu'ils n'ont pas noué d'amitiés au temple et qu'ils y vont davantage pour la spiritualité (Jinni, Dogri).

4.1.3 Le temple comme filet de sécurité spirituelle et religieuse

Tel que le chapitre sur la littérature l'a montré, dans leur processus migratoire, les migrants cherchent souvent à se retrouver, mais également à retrouver des éléments de leur culture d'origine pour limiter l'impact du choc culturel qui a lieu au contact d'un « autre » monde dans lequel le nouvel arrivant n'est pas toujours seul, mais souvent c'est le cas. C'est aussi cette solitude qui pour certains rend la transition du pays d'origine à la culture d'accueil plus difficile. Le temple est un lieu culturel, mais également un lieu spirituel et religieux qui, en soi, reflète la culture d'origine. Ils occupent donc une fonction spirituelle et religieuse assez similaire que dans le pays d'origine mais en terre d'accueil. Cela permet aux membres de la communauté pour une fois de ne pas se sentir minoritaires et de se retrouver dans un milieu familial. La possibilité de se retrouver dans un milieu familial qui est également vecteur de transmission des valeurs religieuses et spirituelles permettent aux nouveaux arrivants de ne pas se retrouver totalement perdus. Comme Dogri le dit : « C'était important pour moi de pouvoir avoir un espace comme la *Hindu Mission* pour vivre

l'hindouisme, pratiquer les *pujas* et être avec des personnes avec les mêmes croyances que moi. Cela me faisait sentir à ma place et me permettait de croire que j'avais encore un espace pour pratiquer les rituels qui se rattachent à ma culture. En plus, le *brahman* transmet vraiment les valeurs des castes et de l'hindouisme comme elles sont appliquées en Inde. Moi j'aime bien cela ».

Il a été important de faire une distinction entre religion et spiritualité dans la section revue de littérature puisque plusieurs participants faisaient une différence entre les deux. Bien que dans la société d'accueil montréalaise l'hindouisme est enseignée comme l'une des grandes religions du monde, les participants voient les choses différents à l'occasion. Cela change la dynamique, la manière de pratiquer les rituels, de vivre au quotidien ou encore de croire. Notamment, l'un des intérêts des entrevues a été qu'elles ont permis de constater que la moitié des participants relevaient que l'hindouisme est une religion qui inclut des mouvements spirituels alors que l'autre moitié le considère comme étant purement une spiritualité et en aucun cas une religion. Pour ma part, afin de donner suite aux recherches menées, j'en conclus que l'hindouisme constitue bel et bien une religion puisqu'on y trouve des dieux, des déesses, des dogmes, des pratiques, des rituels, des récits mythiques et une structure formant un ensemble symbolique cohérent. Le fait que ce soit une religion fait qu'elle comporte évidemment une forte spiritualité puisque plusieurs pratiques touchent à la fois au spirituel et au religieux et que ces deux catégories ne peuvent être distinguées de manière claire dans l'hindouisme. Plusieurs participants ont d'ailleurs parlé de l'importance de voir l'hindouisme comme un tout qui inclut une alimentation saine, un système de médecine (ayurvédique), les *pujas*, les mantras, le yoga ainsi qu'un système de croyances, de valeurs et de division de la société en classes sociales. Bien que plusieurs se définissent comme hindous, ils n'approuvent pas tous la division en termes de castes. Pour plusieurs, les classes socio-économiques sont plus importantes aujourd'hui. Cela s'explique par le phénomène de migration et de possibilité d'éducation donnant accès à différents domaines professionnels, et ce, indépendamment de la caste puisque les pays hôtes ne sont pas régis par le système des castes. L'aspect spirituel transcende parfois la religion et il est plus important que celle-ci malgré qu'il soit ancré dans cette dernière. Pour les immigrants hindous sud-asiatiques de Montréal que j'ai rencontrés, l'hindouisme est donc en quelque sorte un port d'attache qui offre une liberté dans les pratiques quotidiennes favorisant le bien-être des individus tout en offrant un filet de sécurité. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le religieux et le spirituel sont entrelacés. Dans le cas de l'hindouisme, il faut prendre en compte la conception de Dieu, la manière de définir le

lieu de culte ainsi que la place occupée par les membres de la communauté, place qui est déterminée par la caste à laquelle ils appartiennent (comme pour les prêtres et les bénévoles de cuisine qui dans certains temples ne peuvent être que des Brahmans, comme nous le verrons un peu plus loin) si l'on veut comprendre le temple comme filet de sécurité spirituel et religieux.

La notion de Dieu a été évoquée par plusieurs participants. Or, certains extraits de nos échanges démontrent que pour plusieurs, cette notion ne renvoie pas à quelque chose d'aussi concret que dans le Christianisme, le Judaïsme ou l'Islam par exemple. Je n'ai pas demandé à chacun de me dire dans leurs mots ce qu'était un Dieu, mais je pense qu'à travers les citations qui suivent, il est possible de déduire que, pour la majorité des participants, les dieux et déesses sont tout et sont partout.

Voici ce qu'explique l'un d'entre eux: « *In my religion, we believe everything that is a living organism has a god in it, that some elements of God is present inside you. We do not eat animals because we believe they have a right to live, be loved and be part of the ecosystem.* » (Kosha) Un autre participant soutient une position assez proche : « Si tu es hindou, tu penses que Dieu est un seul puisqu'il est partout, dans tout et dans tous. Les gens disent plusieurs Dieux car Dieu a de multiples visages et de multiples facettes, mais il n'est tout de même qu'un seul. Je peux vénérer une roche comme si elle était un Dieu. Cela n'a pas d'importance. Ce qu'il est, c'est ce que nous en faisons. Plusieurs religions se battent pour les croyances, mais en fin de compte, nous sommes tous un. Si tu vas en Inde, il y a plus de dieux en Inde que de personnes. Il y a une conception de Dieu qui est très différente maintenant : les cellulaires, par exemple, sont des dieux. Je t'ai dit de toute manière que je ne crois pas en un dieu mais en une déesse. Sans femmes, il n'y a pas de monde, c'est aussi pour cela que plusieurs dieux hindous n'ont pas de sexe, ils sont femmes et hommes. » (Ravi) Un autre encore résume ainsi sa pensée : « Dieu est dans ton cœur et ta tête » (Aba). Bien que plusieurs autres participants aient discuté de la question, je pense que ces trois exemples reflètent la réalité de la conception des dieux et déesses dans l'hindouisme.

Plusieurs pratiques ont été décrites comme des pratiques spirituelles par l'ensemble des participants. Ma première collaboratrice a expliqué que peu importe notre perspective religieuse, qu'elle soit hindouiste, bouddhiste ou autre, la spiritualité provient du « continent » de l'Inde. De même, selon elle, les aspects dévotionnels viennent de la méditation et du yoga qui sont nés en Inde et sont donc issus de l'hindouisme puisqu'elle explique que le bouddhisme descend selon elle

de l'hindouisme. Pour les participants, les pratiques du yoga et des mantras sont fondamentales : « *I will chant a mantra for my health, my mental health, just like yoga* » (Datri). On constate à quel point ces pratiques spirituelles jouent un rôle essentiel pour le bien-être et soulagement des sensations de nostalgie des participants. Il offre des services. Quatre participants ont d'ailleurs souligné avec plus de détails que les chants des mantras ont un impact sur le bien-être physique puisqu'ils créent des vibrations dans le corps qui permettent aux organes internes de demeurer en bonne santé. Quant au yoga, il favorise lui aussi le bien-être physique puisqu'il oblige à avoir une bonne posture, à quoi s'ajoute le bien-être psychologique qu'il procure (Nritya, Datri, Dogri, Kosha). Cela dit, au moins la moitié des participants explique que ces pratiques sont également religieuses puisqu'elles font partie des *pujas*, c'est-à-dire des actions rituelles caractéristiques des pratiques hindoues qui incluent les cinq éléments principaux de l'Univers selon la cosmologie hindoue : l'éther, l'air, l'eau, le feu, et la terre. Ces divers éléments sont présents lorsque de l'eau est versée sur le linga, ou encore lorsque le prêtre hindou se promène dans la salle avec des lampes à l'huile et fait des mouvements en rond afin d'activer les particules de l'air et de l'éther ou autres. Plusieurs variantes de ces éléments sont présentes dans les temples en fonction de la tradition hindoue à laquelle ces derniers appartiennent. Les *pujas* ne sont pas complètes si tous ces éléments ne sont pas présents concrètement ou symboliquement lors du rituel. Pour un participant, il s'agit d'« une manière de bien commencer la journée puisque je le fais tous les jours. Si tu es hindou c'est important » (Nritya).

Cet ensemble de dieux et déesses est présent sous toutes ses formes au *Hindu Mission of Canada*, notamment par la présence de Durga Maa, Krishna, Radha, Lakshmi, Vishnu et Hanuman, que l'on trouve dans la salle principale du temple au 2^e étage. C'est M. Mahesh qui m'a aidé à les identifier lors de mon terrain. Ce sont les dieux principaux vénérés au temple mais lors des célébrations consacrées à d'autres dieux, des affiches, des cadres et plus petites statuettes sont ajoutés dans l'espace de l'autel situé à l'avant de la salle durant la célébration.



Figure 3- Autel de La Hindu Mission of Canada

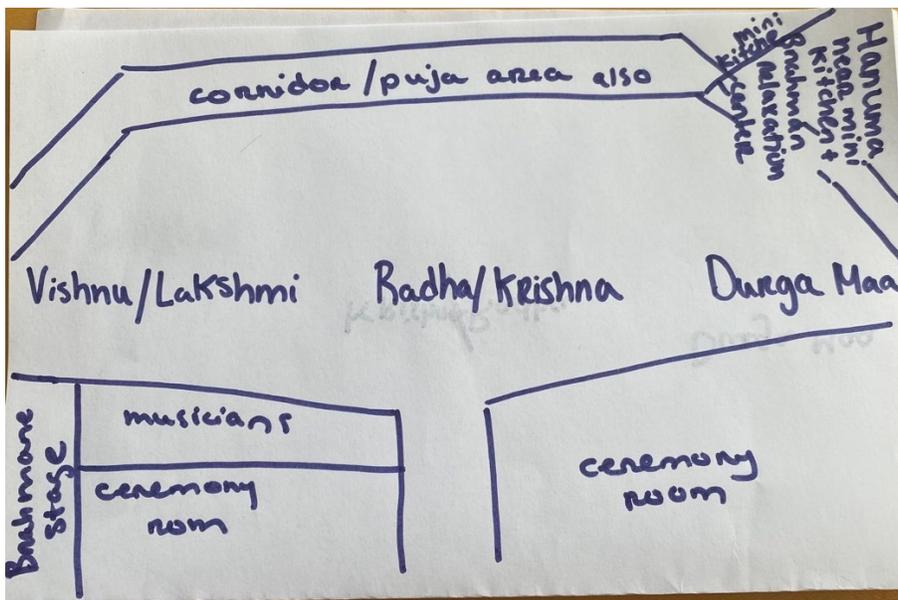


Figure 4- Schéma de l'autel et de la salle de cérémonie de la Hindu Mission of Canada

4.1.3.1 Le concept de caste et les controverses

Le concept de caste est très controversé, comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Il était cependant impossible d'ignorer la question. À la *Hindu Mission of Canada*, les prêtres brahmanes du temple, toujours hommes, selon ce qui semble être rapporté par les personnes avec qui j'ai eu des échanges non officiels, sont les seules personnes autorisées à entrer dans la partie de l'autel de

la salle de cérémonie. Cela m'a été expliqué par trois participants (Nriya, Ravi, Aba). Seuls ces prêtres peuvent être en contact direct avec les dieux et déesses pour éviter que quelqu'un d'un niveau d'impureté inférieur ne les souille. Il ne faut cependant pas confondre brahmane comme caste et prêtre brahmane. Les prêtres, dans l'hindouisme orthopraxe, doivent être de caste brahmane. Mais ils peuvent entrer dans les espaces sacrés dans leur qualité de prêtre. Un autre participant – qui se rend à l'ashram *Sivananda* de Val Morin, principalement l'été à cause de la distance qui le sépare du temple – m'a expliqué que les castes étaient aussi importantes là-bas lorsqu'il y a fait du bénévolat. La première question qui lui avait été posée par la responsable du temple était pour savoir à quelle caste il appartenait à l'Île Maurice. La question, qui lui avait été posée par simple curiosité par une dame installée au Canada depuis très longtemps selon lui, l'a grandement incommodé puisque, pour sa famille et lui, cela n'a pas d'importance. Ce qui compte est l'implication et la pureté de l'esprit dans le désir d'aider. Il souligne qu'il est possible d'être de classe élevée et d'avoir de mauvaises intentions tout comme le contraire est vrai. Il n'aurait jamais cru qu'une telle question puisse lui être posée au Québec.

Un participant témoigne notamment qu'au départ, selon ce qu'il aurait entendu, les castes n'auraient pas été constituées dans le but d'établir une hiérarchie sociale, avec toutes les horreurs qui en ont découlées. Il poursuit en soulignant qu'à l'Île Maurice, la situation est devenue pire avec l'arrivée des Anglais alors qu'ils ont décidé que ce serait un endroit idéal pour bâtir un avenir et conquérir des terres. Selon ce dernier, c'est à partir de ce moment que l'intouchabilité, désormais illégale, serait née. Il témoigne par ailleurs du fait que ses parents n'accordent aucune importance aux castes puisqu'ils ne savent même pas à laquelle ils appartiennent (Nriya). Le témoignage de ce jeune correspond à ce que nous avons retenu dans la section de revue de littérature sur les castes, à savoir qu'elles n'ont pas directement créé des inégalités sociales directes, mais qu'elles ont simplement déterminé le rôle de chacun dans la société en lien avec les récits mythologiques selon lesquels tout était considéré comme idéal en Inde selon l'idéologie de l'Hindutva. C'est par la suite qu'est arrivée l'idée de la distinction entre le pur, l'impur et la permission de faire un certain nombre d'actions et d'avoir certaines interactions. Deux autres participants disent que les castes n'existent plus en Inde et que ce qui importe est davantage la région de laquelle les individus proviennent. L'un prétend n'avoir jamais même entendu parler de castes de manière négative (Jinni). L'autre affirme que ses parents ne seraient pas fâchés s'il se mariait avec quelqu'un d'une autre caste, bien qu'il puisse être plus difficile pour eux de se sentir proche de cette personne. Il

pense que cette difficulté à se sentir connecté provient des valeurs et non de la caste car selon lui, il semble y avoir une division entre ces deux éléments (Ravi). Cette opinion varie d'ailleurs selon les participants. L'un dit qu'il ne se marierait jamais à l'extérieur de sa caste, sans jamais vouloir mentionnée de quelle caste il vient. Il explique que pour le mariage est une alliance entre deux familles et que cela n'est pas uniquement de son ressort. Ses parents doivent approuver et il ne croit pas qu'il soit pire de faire approuver son mariage ou que ses parents l'organisent que de rencontrer une fille par l'application Tinder (Dogri). Un autre répondant brahmane dit que s'il présente une fille à ses parents et qu'elle n'est pas du même *varna* : « *My mom will deny her* », mais que « *If she is rich, then, my mom might say yes, because the economical status is important* » (Kosha). Cela démontre tout de même que pour ces participants, les rapports avec la société d'accueil sont limités à des amitiés possibles et que des relations amoureuses ne sont pas envisageables pour ces familles. La seule chose qui fait que le dernier participant pourrait se marier à l'extérieur de son *varna* est l'aisance financière de la promise mais, il ne stipule tout de même pas qu'il pourrait se marier avec quelqu'un qui n'est pas hindou.

Les extraits présentés témoignent en tout cas du fait que la marque du système des castes demeure importante au sein de la communauté des expats tout comme dans le pays d'origine. La parenté continue également à exercer une influence sur la personne avec qui les membres de la famille choisissent de se marier. Il est significatif qu'un participant ait comparé l'influence de sa famille dans le choix de sa fiancée à une application de rencontre. Socialement, au Québec, il est plus accepté de rencontrer quelqu'un à travers une application que de le faire par l'entremise de la famille alors que le mariage était, à l'origine, et demeure toujours, une alliance entre deux familles. Un autre aspect important relevé par une jeune qui visite souvent le *Hindu Mission* a été l'importance du fait que les *brahmanes* soient en contact avec les dieux et les déesses. Elle expliquait aussi que le nouveau prêtre qui conduit les cérémonies depuis 6 mois, met beaucoup d'emphase sur les castes ainsi que sur la pureté et l'impureté de chacun, ce qui la dérange. Elle dit: « *I do not like when the priest in front talks so much about the caste system. I do not understand how the elders can tolerate this. He is a new priest that came here six months ago from India, and he is going to stay two years. I do not think he understands how the new society works. It bothers me but I like to come to the temple, so I try to not listen so much when he talks during these moments. It really bothers me but at least I can be with my community and be around Hindu people* » (Mahima). Cette jeune côtoie d'autres jeunes hindoues à l'Université Concordia, mais elle ne

relate pas de site particulier ou d'application de rencontre qui lui permette d'être en contact avec des jeunes de sa communauté à l'extérieur du temple et de son milieu d'étude.

Indépendamment de l'importance des castes ou non au sein de la population immigrante sud-asiatique à Montréal, une question qui est souvent revenue lors des entrevues et des interactions sur le terrain est la multiplicité des lieux de pratiques et de recueillement. Plusieurs pratiquent chez eux, à leur domicile avec de petits autels qu'ils nomment temple, dans des ashrams et dans les temples. Il semble que le plus important soit de pratiquer de manière saine et de le faire une base quotidienne, peu importe le lieu, que cela se fasse sur une base individuelle et collective. La première collaboratrice témoigne à ce sujet : « En fait, comme je te dis, l'aspect spirituel de l'hindouisme, c'est que tu as ta pratique personnelle et tu as *satsang*, le groupe et puis les deux sont vraiment reliés et les deux sont super importants. À la maison, comme je peux te montrer, j'ai un petit *altar*, c'est comme un petit temple avec les éléments essentiels que tu aurais dans un temple. J'ai une lampe et le *deity*, et chaque matin, on fait nos *pujas* de yoga et de méditation. On appelle cela *Sadana*, c'est comme des pratiques rituelles que nous pouvons faire tous les jours dans le fond. C'est une partie intégrante de la vie et pas juste quand on est à la maison, mais quand on est n'importe où » (Nritya).

On constate l'importance de la pratique en général, laquelle est liée à la question des lieux de pratique puisqu'ils sont multiples. Un participant explique clairement pourquoi les lieux de pratique sont aussi diversifiés : « Il n'y a pas de définition de ce qu'est un temple. Le temple est où tu peux te recueillir, être avec toi-même, prier. Pour certains, le temple est leur demeure, d'autres leurs amis ou encore l'édifice en soi. » (Ravi). Un autre explique que les aînés sont d'avantage portés à se rendre au temple, puisqu'ils sont plus seuls et ont une vie moins active : « *I see a lot of people coming to the temple. They're old and normally do not have a job. Their children have settled somewhere else, and they do not have a family. They just wanted to find peace of mind and get closer to God. I do not see a lot of young people coming to the temple. Old ones come for peace when they are done with their duties in life. It is like they have a retired life once their children get married... Until their last day they only need to remember God* » (Dogri). Le participant fait ici référence au système classique des quatre *āśrama*, explicité dans les Lois de Manu, qui permettent le recueillement des devoirs quotidiens au cours des derniers stades de vie.

Plusieurs participants expliquent qu'ils ont plusieurs lieux de recueillement, entre autres parce que la COVID-19 a rendu l'accès au temple difficile pendant plus d'un an (Jinni), mais également parce qu'il y a toute une logistique de déplacement pour se rendre au temple. Tous les participants ont un petit autel à leur domicile et s'y recueillent chaque matin et/ou chaque soir.

Conclusion

La question fondamentale de ce mémoire était de savoir quelle est la fonction des temples dans la communauté immigrante hindoue sud-asiatique montréalaise. Le fonctionnalisme comme outils d'analyse permet de comprendre pourquoi le rôle du temple aide les immigrants hindous sud-asiatiques à arriver petit à petit à un état de sécurité, ou devrais-je dire, de stabilité sociales, économique, spirituel et religieux. Nous retrouvons dans l'ensemble des entrevues et par les observations participantes ayant eu lieu au *Hindu Mission of Canada* que le temple agit comme filet de sécurité économique, sociale, religieuse et spirituelle. Bien que définir ce que sont les temples soit un défi, il est clair qu'ils sont davantage que des « édifices » : ils sont des lieux de méditation et sont parfois simplement des autels à la maison.

Nous pouvons tirer les conclusions suivantes : 1) le temple comme lieu de culte permet de mettre en place un système ouvert aux membres de la communauté et donnant accès de la nourriture ainsi qu'à des contacts permettant parfois de trouver des emplois lors de l'arrivée au pays de certains immigrants ; 2) le temple comme édifice permet également de maintenir le lien social avec la communauté culturelle hindoue de la région d'origine en prenant en compte que la majorité des participants aux entrevues rapportent qu'ils se rendent dans les lieux de culte lors des festivités ou pour avoir des rapports sociaux puis, lorsqu'ils désirent pratiquer leur religion et leur spiritualité dans le calme, il le font à leur domicile ; 3) le temple est un filet de sécurité spirituelle et religieuse puisqu'il reproduit outre-mer un ancrage permettant aux membres de la communauté de se recueillir et de vivre les rituels, les pratiques et les festivités religieuses au sein de leur communauté dans le respect des règles établies dans le pays d'origine. Plusieurs participants font aussi leurs rituels quotidiens avec leur temple à la maison puisque cela leur permet de prendre du temps avec eux-mêmes chaque matin et de se sentir en santé physique et psychique. Notre recherche a montré que le temple facilite la vie des membres de la communauté hindoue. Annick Germain et Frédéric Dejean avaient d'ailleurs beaucoup travaillé sur la question des enjeux liés à la spiritualité et aux lieux de culte. Ils s'intéressaient principalement à la manière dont ces institutions servent la communauté et lui permettent de croître, que ce soit pour les nouveaux arrivants ou pour ceux qui sont installés ici, à Montréal, depuis un moment. Des mécanismes sont mis en place pour tenter de limiter l'impact du religieux sur le quotidien des interactions entre les Québécois, mais il est

essentiel de prendre en compte que la population québécoise est marquée par son immigration. Cela signifie également que les valeurs, les croyances et les professions sont diverses et donc, que les lieux de recueillement spirituel et religieux demeurent essentiels au déroulement de la vie des communautés (2022; Dejean, 2016). Ces derniers n'agissent pas uniquement comme lieu de culte, mais aussi comme lieu communautaire d'entraide.

Il serait souhaitable que les intervenants sociaux auprès des immigrants et des demandeurs d'asiles participent à la promotion de ces lieux si ressourçant pour les membres de la communauté hindoue. Les membres actifs de la communauté devraient eux aussi continuer à faire la promotion des lieux de culte comme les temples puisqu'ils sont sécurisants pour les immigrants hindous sud-asiatiques qui représentent une partie importante de la communauté montréalaise. Avoir un lieu de culte représente une forme de reconnaissance/validation qui fait en sorte que le groupe marque le paysage urbain. Les groupes religieux dont fait partie la communauté hindoue se mettent au service des citoyens de la ville en offrant divers services qui peuvent changer la vie quotidienne de manière positive. Il est donc important de prendre ces aspects en compte malgré l'importance de la neutralité promue par l'État québécois au cours des dernières années. Sans ces lieux, il serait plus difficile pour eux de s'intégrer et de se faire une nouvelle vie à cause de la différence culturelle, religieuse et spirituelle qu'il y a entre leur culture et celle du milieu environnant.

Annexe I

Données des participants

Pseudonyme	Date de la première rencontre	Âge et sexe	Pays d'origine	Au Canada depuis...	Profession/métier	Statut socio-économique	Caste	Langue parlée	Temple fréquenté
Nritya	28 février (10h30)	28 (F)	Îles Maurice	2018	Étudiante en Médecine	Classe moyenne	N/A	Anglais, français, créole mauricien	ISKON, Temple Subramanya Ayyapa Sivananda, à la maison
Datri	28 février (20h15)	29 (M)	Îles Maurice	2012	Ingénieur	Classe moyenne élevée	N/A	Anglais, français, créole mauricien	ISKON, Temple Subramanya Ayyapa Sivananda, à la maison
gaNaka	14 mars (17h00)	30 (F)	Inde	2015	Ingénieure	Classe moyenne	N/A	Hindi, anglais	Marugan Temple, ISKON, Sivananda et à la maison
Aba	17 juin (18h30)	20 (F)	Sri Lanka	2008	Étudiante	Classe moyenne inférieure	N/A	Français, anglais	Shree Ramji Temple et <i>Hindu Mission of Canada</i> et à la maison
Abi	20 juin (15h00)	23 (F)	Sri Lanka	2008	Étudiante en échographie	Classe moyenne inférieure	N/A	Français, anglais	Shree Ramji Temple, <i>Hindu Mission of Canada</i>
Mahesh	02 juillet (18h00)	86 (H)	Inde	2021	Ingénieur et professeur de Business	Classe moyenne	N/A	Anglais, hindi	<i>Hindu Mission of Canada</i> et à la maison
Mahima	17 juillet (10h00)	26 (H)	Inde	1970	Ingénieur	Classe élevée	Brahmane	Anglais, hindi, sanskrit	<i>Hindu Mission of Canada</i> et à la maison
Dogri	24 juillet (17h00)	31 (H)	Inde	n/a	Ingénieur	Classe moyenne élevée	N/A	Anglais, hindi	<i>Hindu Mission of Canada</i> et à la maison
Kosha	15 août (18h30)	24 (H)	Inde	2019	Étudiant en génie mécanique	Classe moyenne élevée	Brahmane	Anglais, hindi	Shree Ramji Temple, ISKONet à la maison

Ravi	13 octobre (18h30)	27 (H)	Inde centrale	2020	Étudiant en génie mécanique	Classe très élevée	Brahmane	Anglais, hindi	Shree Ramji, <i>Hindu Mission of Canada</i>
Antya	19 octobre (19h00)	45 (F)	Îles Maurice	2020	Préposée au service à la clientèle à la banque	Classe moyenne	Vaishya	Français, anglais et créole mauricien	Temple DDO, Shree Ramji et à la maison
Jinni	02 novembre (18h30)	27 (F)	Îles Maurice	2020	Ingénieure	Classe moyenne-élevé	N/A	Français, anglais et créole mauricien	ISKON, Temple Subramanya Ayyapa Sivananda, à la maison

Références bibliographiques

Ammerman, Nancy T. (2013). Spiritual but not Religion? Beyond Binary Choices in the Study of Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 258-78.

Babb, A. Lawrence. Chapter 2: Popular Hinduism in Central India in *The Divine Hierarchy*: New York: Columbia University Press, 1975. xviii, 266 pp.

Baruah, Girish. « Shaivism, Shaktism and Vaishnavism: Their origin and Development in the state of Assam », *The Mirror*, 3 (2016).

Baumann, Martin. (2009). Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora. *Journal of Religion in Europe*. 2. 149-179. 10.1163/187489209X437026.

Bava, Sophie. (2011) “Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement*.” *Annual Review of Anthropology* 40: 493–507. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145827>.

Beaman, Lori G. et Sikka, Sonia. (2016) *Multiculturalism and Religious Identity: Canada and India*. Montréal: McGill-Queen’s University Press.

Beaman, L.G. et Sullivan, W.F. (2013). Neighbo(u)rly misreadings and misconstruals: A cross-border conversation. *Varieties of Religious Establishment*. 1-11.

Beaud, Stéphane, et Weber, Florence. (2010). *Guide de l'enquête de terrain*. 4^e éd. Paris : La Découverte.

Becker, H. (2002). *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales* (traduction de Jacques Mailhos). Paris : La Découverte.

Berger, Benjamin L., (2012) "The Aesthetics of Religious Freedom" (2012). *Comparative Research in Law et Political Economy. Research Paper No. 33/2012*. <https://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/clpe/143>.

Betbeder Laiüque, Anne-Laure. *Temple Hindou à Montréal : Une étude ethnographique*, Groupe de recherche diversité urbaine Centre D'études ethniques des universités montréalaises. Université de Montréal. GRDU. Montreal 2016.

Boquet, Guy. *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine (1954-)* 37, no. 4 (1990): 687–93. <http://www.jstor.org/stable/20529706>.

Boisvert, Mathieu. (2012) « Le temple Tamoul Sri Murugan de Dollard-des-Ormeaux (Montréal): Mobilisation d'une communauté, construction physique et transmission d'une tradition ancestrale », *JSSAC*, 37, n° 1. 37-43.

Boisvert, Mathieu. (2012). « Religion et culture, pour moi c'est pareil". Le temple hindou/tamoul montréalais, une institution culturelle ». Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités*

religieuses de l'immigration, sous la dir. de Louis Rousseau, p. 153–195. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Bradley, Mark. (2005). « La communauté hindoue tamoule sri lankaise de Montréal en contexte », GRIMER, n° 2: 1-28.

Bradley, Mark, et Trouillet, Pierre-Yves. (2013) « Le temple et les défunts », *Hommes et migrations* [En ligne], 1291 | 2011, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/687> ; DOI : 10.4000/hommesmigrations.687

Carsignol, Annouk. (2012). *South Asianism : Militantisme politique et identitaire en ligne*, e-Diasporas Atlas, Avril.

Castel, Frédéric (2009). *La dynamique de l'équation ethnoreligieuse dans l'évolution récente du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (de 1941 à aujourd'hui)*, thèse de doctorat, Montréal : Université du Québec à Montréal.

Castel, Frédéric. (2020). *Immigrants hindous selon les pays de naissances : Colombie Britannique, Ontario et Québec 2011*.

Cherblanc, Jacques, et Guy Jobin. (juin 2020) : « Théorisation du spirituel à partir de l'analyse de pratiques des Intervenants en soins spirituels au Québec : un modèle original à six dimensions ». *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 49, n° 2 : 290-309. <https://doi.org/10.1177/0008429819858980>.

Clémentin-Ojha, Catherine. (2021) « Actualité des études sur l'hindouisme ». *Archives de sciences sociales des religions* 196, n° 4 : 19-34. <https://doi.org/10.4000/assr.59918>.

Cuin, Charles-Henry. (2018) « Durkheim, la foi et les deux côtés de la “Force” ». Dans *Durkheim aujourd'hui*, par Ronan Hervouet, 355, PUF.

Dejean, Frederic, (2016): éd. « L'encadrement urbanistique des lieux de culte : le pouvoir local à l'épreuve de la diversité religieuse à travers l'exemple de Montréal », *L'information géographique*, 1 :130-55.

Dejean Frédéric, Annick Germain, Jean-Paul Willaime, and Lori G Beaman. 2022. *Se Faire Une Place Dans La Cité : La Participation Des Groupes Religieux À La Vie Urbaine*. Matière À Pensée. Montréal, Québec: Les Presses de l'Université de Montréal.

Deliège, Robert. (2006). *Le système indien des castes*. Les Savoirs Mieux. Québec : Septentrion Presses Universitaires.

Delumeau, Jean. « Le péché et la peur en Occident ». In *La peur : Émotion, passion, raison*, édité par Anne-Marie Dillens, 31-42. Collection générale. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1978. <https://doi.org/10.4000/books.puosl.22219>.

Descola, Philippe. (2017). *La composition des mondes*. Paris : Flammarion. <https://editions.flammarion.com/la-composition-des-mondes/9782081395947>.

Dufoulon, Serge. (1998), « Ruptures sociales, recompositions identitaires et religieuses ». *Anthropologie et Sociétés* 22, n° 3. 143-65. <https://doi.org/10.7202/015563ar>.

Durkheim, Émile, (2013). Paugam. S. *De La Division Du Travail Social*. 8^e édition. Paris: PUF.

Durkheim, Emile. (2014). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. CNRS. Sciences sociales-Biblis.

Durocher, René. (2013) "Révolution tranquille." *l'Encyclopédie Canadienne*. Historica Canada.

Farmer, Y. (2021). Factors and Ethical Values that Foster a Sense of Belonging Toward the Host Society: The Case of South Asian Communities in Montreal's Parc-Extension Neighborhood (Canada). *New Diversities*, 23(1), 89.

Febvre, Lucien. « Pour l'histoire d'un sentiment : le besoin de sécurité ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 11, n° 2 (juin 1956): 244-47. <https://doi.org/10.3406/ahess.1956.2545>.

Flood, Gavin D. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.

Geertz, Clifford. (1973) « Religion as a Cultural System ». In *The Interpretation of Culture*, 87-125. Basic Books Inc, Oxford : Fontana Press.

Gélinas C., Vatz-Laaroussi. (2012). « Les Lieux De culte Comme Espaces D'intégration Pour Les Nouveaux Arrivants : L'Exemple De Sherbrooke. » *Diversité Urbaine* 12, no. 2, 35–51. <https://doi.org/10.7202/1022849ar>.

Gélinas, Claude, Deirdre, Meintel, et Moisa, Daniela. (2022). « La contribution des groupes religieux au vivre-ensemble ». In *La pluralité religieuse au Québec*, Les presses de l'Université de Montréal. Montréal : Pluralisme.

Gros, Frédéric. (2012). *Le principe sécurité*. Édition Gallimard. P.304.

Guattari, Félix. (1989). *Les Trois Écologies*. Paris : Galilée.

Gurak, Douglas T., and Fee Caces. (1992). "Migration networks and the shaping of migration systems." *International Migration Systems: A Global Approach*. 150-176.

Halsouet, Béatrice. (2016) « Des réfugiés népalo-bhoutanais au Québec : comment être hindou dans une ville moyenne, en région ? », *Religiologiques*, n° 33: 97-124.

Heelas P, Heelas P, Woodhead L, et al. (2005) *The Spiritual Revolution : Why Religion is Giving Way to Spirituality*. London : Blackwell.

Hervier-Leger, Danièle. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.

Hugh Dingle, V. Alistair Drake, (2007), What Is Migration?, *BioScience*, Volume 57, Issue 2, February, P. 113–121, <https://doi.org/10.1641/B570206>

Isambert, François-André. Izard (Michel), Smith (Pierre) éd *La Fonction symbolique, essais d'anthropologie*. In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°49/2, 1980. pp. 272-273.

Izard, M. et Smith, P., éd. *La Fonction symbolique, essais d'anthropologie*. Paris. Gallimard, 1979. 348p.

Jaffrelot, Christophe. (2013). « Les grandes tendances sociales ». In *L'Inde et ses avatars*, 17-49. Les Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Kilani, M. (1989). Introduction à l'anthropologie. Lausanne : Payot.

Laplantine, F. (1987). Clefs pour l'anthropologie. Paris : Seghers.

Laville, C., et Dionne, J. (1996). La construction des savoirs. Montréal : Chenelière/McGraw-Hill.

Leavitt, John. (1992). « Cultural Holism in the Anthropology of South Asia: The Challenge of Regional Traditions », *Contributions to Indian Sociology*, 26, n° 3 : 1-48.

Létourneau, Anne. (2012). « “N’oublie pas, il faut être fier de son origine”. Reconstruire et transmettre le bouddhisme cambodgien en contexte migratoire postgénocidaire ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l’immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p.69–118. Montréal : Presses de l’Université du Québec.

Lévi-Strauss Claude. *Histoire De Lynx*. Paris: Plon, 1991.

Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*, (1967). P.U.F., 1949, 2^e éd., Paris : Mouton-Maison des sciences de l'homme.

Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. Routledge, 2013.

Lévi-Strauss Claude, Dantier, Bernard. (2008) “Structuralisme Et Rapports Sociaux.” *Structures Élémentaires De La Parenté* P. 3-13 Et P. 548-570.

Linganaden E. Murday, Dehoutee Vina Ballgobin. (2016). Indian Centenary Celebrations à l’île Maurice en 1935: Emergence d’une élite politique indo-mauricienne? *Revue Historique de l’océan Indien*, Association historique internationale de l’océan Indien, Elites dans les pays de l’Indianocéanie (XVIIIe-XXe siècles), 13, p.344-358. hal-03271038

« Loi sur la Laïcité de l’État », 2019. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/L-0.3>.

Lombard, Jacques. (2008). Chapitre 6 : *Fonction et Culture. Molinowski : l’initiation au « terrain » et à l’économie* », Introduction à l’ethnologie. 3^e ed. Cursus, Paris : Armand Collin. 105-127.

Maccabée, André. « Val David et Val Morin et le mois du Bien Être ». *Cité Boomers* (blog), 12 août 2022. <https://www.citeboomers.com/val-david-et-val-morin-2-lieux-de-ressourcement/>.

Mary, André. (2010). *Les anthropologues et la religion*. Puf. Paris: Quadrige Manual.

Matringe, Denis. Guerre et martyre dans l’histoire et la tradition des sikhs. Jean Baechler. Guerre et religion, Hermann, pp.185-195, 2016. {halshs-01953479}

Meintel, Deidre. (2018), « La religion en question ». In *L'immigration et l'ethnicité dans le Québec contemporain*, 103-21. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Meintel, D. et Mossière, G. (2012). « Going through the back door: Studying migrants via religion », dans *Where is the field? Exploring migration studies through the lenses of fieldwork*, édité par Snellamn, H. et Hriví, L., *Studia Fennica Ethnologica*, p. 135-158

Mimica, J. (2010). Unknowing and the practice of ethnography: A reflection on some Western cosmo-ontological notions and their anthropological application. *Anthropological Theory*, 10(3), 203–228. <https://doi.org/10.1177/1463499610372176>

Montreal Temple Nourishing All. (1990). *Hinduism Today*. https://www.hinduismtoday.com/magazine/march-1990/1990-03-montreal-temple-nourishing-all/?fbclid=IwAR1X2T99U4u50qDKkK_-XdLgLoNda-oGx4O8Kp8BBEaIehNF8N6Sri8NMjY

Morel, Bernard. (1976). « Société, religion et spiritualité ». *Dialectica* 30, n° 4 : 263-65. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1976.tb00732.x>.

Mossière, Géraldine (2010). Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec : jeux et enjeux de médiation et de différenciation". *Sociologie et sociétés* 42, no. 1 : 245–270. <https://doi.org/10.7202/043965ar>

Mossière Géraldine et Deirdre Meintel, (2013), « Religious Diversity in Quebec, Real and Imagined, Visible and Invisible », *Canadian Diversity*, 10 printemps: 49-54.

Nason-Clark, N. and C. Holtmann. (2013). Perpetuating Religion and Culture: Hindu Women. In P. Beyer (ed.) *Growing Up Canadian: Muslims, Hindus, Buddhists*. Kingston: McGill-Queen's University Press, 145-166.

Piché, Victor, et Jean Renaud. « Au coeur des dynamiques sociales: l'ethnicité ». In *L'immigration et l'ethnicité dans le Québec contemporain*, Les Presses de l'Université de Montréal., 59-85. Montréal, 2018.

Peterson, Michel (2012). *L'instant du danger. Réflexion d'un psychanalyste et témoignage sur l'exil forcé*. Montréal : Éditions du passage.

Pinard, Frédéric, Francesco Montani, François Courcy, et Véronique Dagenais-Desmarais. (2020). « Compassion envers soi au travail : exploration de l'effet médiateur du sentiment de sécurité sociale ». *Le travail humain* 83, n° 3. 179-200. <https://doi.org/10.3917/th.833.0179>.

Porry, Marion. (2014). « La loi de la fonction dans l'anthropologie de Malinowski: la part de la conscience dans le rapport du social-mise à l'épreuve de connaissances. », EHESS, Atelier doctoral d'anthropologie du droit, 1-5.

Postill, John. (2017). « Remote Ethnography: Studying Culture from Afar ». In *The Routledge Companion*, 61-69. New York: Routledge.

Prévost, Sandrine. (2014). *Inde, comprendre la culture des castes*. Harmattan. Mikrosé.

« Purusha ». In *Wikipedia*, 12 avril 2023.
<https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Purusha&oldid=1149408482>.

« Purusha Sukta ». In *Wikipedia*, 1 mai 2023.
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Purusha_Sukta&oldid=1152587909.

Quirion, D. (2011). Spatialisation du sacré et cohabitation interreligieuse dans l'espace montréalais. *Études d'histoire religieuse*, 77, 85–100. <https://doi.org/10.7202/1008399ar>

Richer, S. F., R.J. Vallerand. (1998). “Construction et validation de l'échelle du sentiment d'appartenance sociale (ÉSAS)”. *European review of applied psychology* 48(2): 129-138.

Rousseau, Louis. 2(012). « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses et l'immigration*, p. 1–32. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Royer, Chantal, François Guillemette, et Jocelyne Moreau. (2005). « L'instrumentation dans la collecte des données », 114. MESS. Montréal : Cégep Marie-Victorin, Collège Bois-de-Boulogne et Collège de Maisonneuve.

Sanchez, Pascal. « *Les Formes élémentaires* dans la pensée anthropologique du XX^e siècle », *L'Année sociologique*, vol. 62, no. 2, 2012, pp. 483-500.

Sheldrake, Philip. (2012). *Spirituality: A Very Short Introduction*. 3^e éd. Oxford: Oxford University Press.

Sivananda Center. « Notre centre ». *Sivananda Yoga Vedanta Centre* (blog), 9 mai 2022. <https://sivanandacanada.org/montreal/fr/notre-centre/>.

Smith, Pierre, 1991 Interdit, in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France: 381-382.

Trevisan, Hugo. (2019) « Histoire et courants de l'anthropologie sociale et culturelle ». Lyon : ENS Éditions.

Trouillet, Pierre-Yves (2018) « La mobilité comme fondement de la production et de la pratique des temples hindous en diaspora : L'exemple tamoul ». In *Les lieux de mobilité en question. Acteurs, enjeux, formes, situations*, Barrère, C. et C. Rozenholc (dir.), Paris, Karthala, pp. 147-163.

Trouillet, Pierre-Yves, (2007). Les lances de Muruga à Maurice: Trajectoires d'un hindouisme tamoul. Col- lection Puruṣārtha, Editions de l'EHESS., 2014, Indianité et créolité à l'île Maurice, 32, pp.169-196. 10.4000/books.editionsehess.22882. halshs-00996472

Valentino, Lauren. « Spiritual, But Not Religious ». *Hinduism Today* (blog), (2017). <https://www.hinduismtoday.com/magazine/jul-aug-sep-2017/spiritual-but-not-religious/>.

Vigh, H. E., et Sausdal, D. B. (2014). From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn. *Anthropological Theory*, 14(1), 49–73. <https://doi.org/10.1177/1463499614524401>

Yadav, Nupurnima. *Indian Anthropologist* 41, no. 2 (2011): 107–10. <http://www.jstor.org/stable/41921998>

Yang, Fenggang, et Ebaugh, Helen Rose (2001). « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications », *American Sociological Review*, 66: 269-88.

