

Université de Montréal

Les relations entre catholiques et hindous chez les Tamouls sri lankais
à Montréal et la notion de syncrétisme :
l'exemple des pèlerinages et de la dévotion mariale

par
Mélissa Bouchard

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences en anthropologie

Mai 2009

© Mélissa Bouchard, 2009

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures

Ce mémoire intitulé :

Les relations entre catholiques et hindous chez les Tamouls sri lankais
à Montréal et la notion de syncrétisme :
l'exemple des pèlerinages et de la dévotion mariale

présenté par :

Mélissa Bouchard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur
John Leavitt

Directeur de recherche
Deirdre Meintel

Membre du jury
Karine Bates

RÉSUMÉ

Dans cette étude, l'auteure décrit les relations entre des catholiques et des hindous chez les Tamouls originaires du Sri Lanka qui ont immigré à Montréal. Ce faisant, elle accentuera son étude sur les perspectives des catholiques tamouls, et ce particulièrement au cours de pèlerinages et à travers la dévotion mariale. Les relations entre catholiques et hindous sont ainsi codifiées par des normes sociales et culturelles. De plus, l'auteure démontre que la migration, de même que la société d'accueil, influence les interactions entre ces deux groupes. Dans ce contexte, la notion de syncrétisme devient un concept secondaire qui est principalement étudié en lien avec les normes sociales tamoules. Finalement, l'auteure démontre, à travers les pèlerinages et la dévotion mariale, que les catholiques entretiennent des rapports contradictoires avec les hindous.

Mots clés : Anthropologie, Tamouls sri lankais, catholicisme, hindouisme, syncrétisme, relation sociale

ABSTRACT

In this study, the author discusses relations between Catholics and Hindus among Sri Lankan Tamils living in Montreal. By doing this, the author puts forward the prospects of Tamil Catholics through Catholic pilgrimages and Marian devotion. Thus, relations between Catholics and Hindus appear to be codified by social and cultural standards. Also, religious interactions seem to be transformed partly by migration and by the host society. In this context, « syncretism » becomes a secondary concept that is primarily studied in relations with Tamil social standards. Finally, through pilgrimages and Marian devotion, the author argues that Tamil Catholics maintain contradictory relations with Hindus.

Key words: Anthropology, Sri Lankan Tamils, Catholicism, Hinduism, Syncretism, Social relations

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ / ABSTRACT	iii
REMERCIEMENTS	vi
INTRODUCTION	1
A. CONTEXTUALISATION : UNE INTERACTION INTERRELIGIEUSE EN MIGRATION	5
1. Les Tamouls du Sri Lanka	5
1.1 Le contexte social et religieux du Sri Lanka	5
1.2 La guerre civile et la migration	8
1.3 La diaspora tamoule au Canada	10
2. Interaction et migration	14
2.1 Les interactions entre les catholiques et les hindous	15
2.2 Le contexte occidental et l’insertion des Tamouls	20
2.3 Les interactions entre catholiques et hindous à Montréal	24
B. CADRE CONCEPTUEL : LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX ET LES RELATIONS SOCIALES	26
1. Le syncrétisme religieux	26
1.1 Définition et débat en sciences sociales	26
1.2 « La peur du syncrétisme » dans le catholicisme	32
1.3 Hindouisme : une réaction synthétique?	35
2. Les relations sociales	39
2.1 Définition et réflexion en science social	39
2.2 Le contexte culturel tamoul : la famille, la caste et l’individu	43
C. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	51
1. Le terrain d’enquête	51
1.1 La Mission catholique tamoule	51
1.2 Les problèmes méthodologiques	52
2. Observation participante	54
2.1 Les offices religieux du dimanche	54
2.2 Observations participante dans les sous-groupes	55

3. Les entretiens formels et informels	57
3.1 Les informateurs	57
3.2 Les entretiens de type « récits de vie » et les échanges informels	58
D. LES PÈLERINAGES CATHOLIQUES ET LA PRÉSENCE D'HINDOUS	61
1. La reproduction des pratiques et des divisions sociales	62
1.1 Le Sri Lanka et les pèlerinages selon certains membres	63
1.2 Le pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens	64
1.3 Les comportements religieux et sociaux observés	65
2. Une tentative de reterritorialisation	71
2.1 Le pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud	71
2.2 La quête d'un lieu de pèlerinage et les difficultés d'insertion	72
3. La présence d'hindous et les explications sociales	76
3.1 Les relations culturelles et identitaires	77
3.2 Les mariages interreligieux et la notion d'amour	82
E. LA DÉVOTION MARIALE QUESTIONNÉE	87
1. La Vierge Marie et les déesses hindoues	87
1.1 Les liens d'affection envers la Vierge	87
1.2 La Vierge et la dévotion populaire	93
2. La dévotion contestée et l'influence des évangéliques	98
2.1 Les remises en question et les autorités religieuses catholiques	98
2.2 Les mouvements évangéliques et leurs influences	103
CONCLUSION	109
BIBLIOGRAPHIE	113
ANNEXE	I
Liste d'informateurs	I

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier les membres de la Mission catholique tamoule qui ont participé à cette recherche ainsi que mes informateurs hindous. Grâce à la disponibilité, la gentillesse et la charité de chacun, le travail sur le terrain a été extraordinaire et stimulant.

Un grand merci aussi à ma directrice, Deirdre Meintel, pour son ouverture et son intérêt démontrés pour mon projet d'étude. Ce travail n'aurait pas été le même sans ses conseils judicieux. Les données présentées dans ce texte ont été recueillies dans le cadre du projet de recherche « Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec » (dir. D. Meintel), qui a bénéficié du financement du FQRSC (Québec) et du CRSH (Canada).

En terminant, je tiens à remercier tous ceux et celles qui m'ont soutenue et encouragée au cours de ce travail. À mes chères amies qui ont su me faire sourire lorsque mon moral était au plus bas. À ma sœur, qui par sa franchise et sa disponibilité, m'a été d'une grande aide, et bien sûr, à mes parents, qui par leur amour inconditionnel m'ont particulièrement soutenue.

INTRODUCTION

« The Velankanni shrine, dedicated to the Virgin Mary as Our Lady of Health, is located in the town of that name, approximately two hundred miles south of the city of Chennai and six miles south of the port town of Nagapattinam on the coast of the Bay of Bengal in the south Indian state of Tamil Nadu. It is a shrine that draws Hindus and Catholics from within the state of Tamil Nadu and Indian Catholics from all over the country and abroad. It is known as a place of syncretic or hybrid religious practices, where pilgrims offer coconuts, shave their heads, and don the saffron dress of Indian ascetics. » (Meibohm 2002: 62)

En Inde, les relations entre catholiques et hindous sont très bien documentées. Il est très rare qu'en Inde un ouvrage traitant des catholiques ne fasse pas mention de la majorité hindoue. Dans ce pays, la présence des hindous lors d'événements religieux catholiques est souvent présentée comme un phénomène naturel et peu d'explications sont données. Or, les interactions entre catholiques et hindous existent aussi dans certains pays asiatiques autres que l'Inde, notamment au Sri Lanka, plus précisément parmi les Tamouls qui font partie de la minorité nationale. Malheureusement, il existe peu d'ouvrages scientifiques qui portent sur ce groupe ethnique sri lankais. La documentation portant sur les Tamouls est orientée surtout sur la guerre civile qui sévit au Sri Lanka depuis plus de vingt ans, guerre qui oppose la minorité tamoule à la majorité singhalaise. De plus, les informations journalistiques que l'on peut recueillir sur les Tamouls au Sri Lanka sont axées sur le mouvement politique et militaire tamoul, le LTTE (Les Tigres de Libération de l'Eelam Tamoul). Dans ces écrits, les Tamouls sont présentés comme un « problème » ou comme des civils anonymes vivant une situation de détresse; par exemple :

« An estimated 150,000 civilians are now trapped in a tiny pocket of land between Sri Lankan military forces, whose artillery shells regularly fall among them, and the rebel Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE), who shoot at them if they try to escape. Food, clean water and medical assistance are all increasingly scarce. » (Brahimi 2009 : A4)

La documentation relative aux Tamouls sri lankais qui ont immigré au Canada traite surtout de la guerre civile qui sévit dans leur pays d'origine. Au Canada, certains membres de la diaspora tamoule supporteraient même le LTTE : « In Toronto, police

claim that Tiger supporters send as much as Canadian \$1m a month to the LTTE to finance the war in Sri Lanka, primarily for the purchase of weapons and explosives. » (Wayland 2004: 421-422). Parce que la guerre civile attire l'attention de tous les médias, la visibilité de ce groupe ethnique en est diminuée et la cueillette d'informations, plus difficile. Les sociétés d'accueil québécoise ou canadienne entretiennent peu de liens avec ce groupe, même si les Tamouls forment un groupe complexe dans lequel il existe une variété d'individus, d'opinions et d'appartenances religieuses.

Cette diversité n'est pas apparue avec l'immigration, on la retrouvait déjà dans le pays d'origine, au Sri Lanka. La majorité hindoue, de tradition sivaïte, cohabitait dans les territoires tamouls avec les minorités musulmane et chrétienne (catholique). Dans ce contexte, les Tamouls étaient habitués aux interactions religieuses. À l'opposé, la présence de groupes hindouistes dans le paysage canadien et québécois est un phénomène relativement récent qui est lié à l'immigration. En Occident, les groupes chrétiens, comme les catholiques, n'ont pas l'habitude d'interagir avec des hindous. On estime que le nombre de Tamouls montréalais se situe entre dix et quinze mille. La majorité est de religion hindoue, mais il existe une importante proportion de Tamouls catholiques. La Mission catholique tamoule, Notre-Dame-de-la-Délivrance, rassemble la majorité des catholiques tamouls. À l'opposé, les hindous tamouls montréalais se partagent quatre temples, dont les plus populaires sont : Thiru Murugan et Durkai Amman. C'est ainsi que certaines questions ont surgi : suite à l'immigration, que deviennent les relations entre catholiques et hindous chez les Tamouls sri lankais ? Se sont-elles transformées ? Quels sont les effets des interactions sur les pratiques et les croyances religieuses ? Existe-t-il une certaine circulation entre des églises catholiques et des temples hindous ?

Au cours de ce travail, nous allons tenter de présenter nos réflexions et nos données obtenues sur le terrain chez les Tamouls sri lankais à Montréal. D'abord, nous présenterons des études provenant d'ouvrages qui traitent des Tamouls au Sri Lanka, des divisions religieuses, de la documentation scientifique qui porte sur les Tamouls sri lankais qui ont immigré au Canada. Nous tenterons également de présenter les ouvrages

qui décrivent les relations religieuses entre catholiques et hindous, dans certains pays asiatiques ainsi qu'en Occident. C'est en partie grâce à la documentation recueillie sur ce thème que notre sujet de recherche a pu être formulé. Notre enquête sur le terrain, nous a aussi permis de réaliser qu'il était essentiel de définir « les relations sociales » et la notion de « syncrétisme » pour effectuer notre recherche. En effet, dans les interactions entre catholiques et hindous chez les Tamouls sri lankais montréalais, il existe certaines normes et codes qui ordonnent les interactions. Ainsi, les relations et les rencontres entre les catholiques et les hindous ne sont pas arbitraires et aléatoires, même si, d'un regard extérieur, les relations peuvent apparaître telles. De plus, la notion de syncrétisme accompagne généralement les questions relatives aux interactions interreligieuses. Afin d'éviter des jugements, nous considérerons ce terme en lien avec « les relations sociales ». Nous tenterons ainsi de présenter la perspective et le sens de certaines pratiques pour des individus.

Par ailleurs, lors de l'enquête sur le terrain, la méthodologie de recherche a dû être adaptée plusieurs fois. Les problèmes linguistiques, de même que l'absence d'ouvrages scientifiques sur les relations entre catholiques et hindous au Sri Lanka, ont notamment influencé le cours de notre recherche, ce que nous présenterons ultérieurement. De plus, les relations entre catholiques et hindous sont complexes et pourraient être étudiées et présentées selon plusieurs perspectives, celles des hindous ou celles des catholiques. Ainsi, dès le début de notre enquête nous avons été dans l'obligation de diriger notre étude sur un groupe plutôt que sur un autre. Nous avons donc choisi d'étudier plus spécifiquement les perspectives et les expériences des catholiques tamouls. En effet, chez les Tamouls, les catholiques sont moins nombreux que les hindous. Il nous a donc été plus facile d'étudier les relations interreligieuses dans le premier groupe. Les différences doctrinales entre le catholicisme et l'hindouisme ont aussi influencé notre choix. La notion de syncrétisme dans le catholicisme accompagne généralement les questions relatives aux interactions religieuses. En raison de ce concept, les relations avec d'autres groupes religieux peuvent être considérées par des catholiques comme constituant des sources de problèmes qui doivent être surveillées par

l'autorité religieuse. Ainsi, il a été facile de discuter avec des catholiques sur les relations entretenues avec des hindous.

Finalement, c'est à travers les expériences des pèlerinages et de la dévotion mariale chez les catholiques que nous allons présenter plus précisément les relations entre catholiques et hindous à Montréal. Les chercheurs qui ont étudié les groupes catholiques en Inde ont souvent fait part de ces phénomènes religieux pour décrire et présenter leur groupe d'études (Fuller 1976 ; Mosse 1994 ; Meibohm 2002). Il en est de même pour les études en Occident portant sur la diaspora indienne de religion catholique (Sébastien 2002). Or, pour notre recherche, nous ne mentionnons pas ces phénomènes religieux uniquement pour présenter les catholiques. En fait, nous considérerons ces phénomènes pour illustrer les rapports contradictoires que les catholiques entretiennent avec les hindous. En effet, d'une part, nous allons démontrer que les catholiques cherchent à célébrer et à affirmer une unité sociale et culturelle avec les hindous et ceci notamment lors des pèlerinages et qu'ils tentent, d'autre part, de se distancer de ceux-ci par les croyances et les enseignements religieux, ce qui peut être illustré à travers la dévotion mariale.

De ce fait, nous pourrions établir qu'il existe effectivement des normes sociales et culturelles qui ordonnent les relations entre catholiques et hindous. De plus, nous allons démontrer qu'un individu peut aussi agir sur ces normes et que la migration et le nouveau contexte d'accueil viennent transformer en partie les habitudes sociales du pays d'origine. Il est démontré par cet état de fait que les pèlerinages et la dévotion mariale ne sont pas des phénomènes religieux fixes ni dans le temps, ni dans l'espace. Dans le contexte québécois, pendant les pèlerinages, il semble que les catholiques tamouls pour s'adapter à la nouvelle société doivent restreindre le nombre des participants hindous. De plus, suite à l'immigration, les relations que les catholiques entretiennent avec les hindous semblent s'affaiblir pour être remplacées par des relations plus « conflictuelles » avec des groupes évangéliques, ce qui sera illustré à travers la dévotion mariale.

A. CONTEXTUALISATION : UNE INTERACTION INTERRELIGIEUSE EN MIGRATION

1. Les Tamouls du Sri Lanka

La majorité des Tamouls réfugiés dans les pays occidentaux proviennent du Sri Lanka. Ils ont fui la guerre civile dans ce pays, qui oppose la minorité tamoule (15%) à la majorité singhalaise (75 %) (Spencer 1990). Or, les Tamouls, en tant que groupe ethnique et linguistique, ne résident pas uniquement dans le Sri Lanka. La plupart sont des résidents dans le sud de l'Inde, plus précisément dans l'État du Tamil Nadu. Le Sri Lanka est une île située dans le sud de cet État. Les Tamouls occupent la partie nord-est, qui correspond au territoire de l'île le plus près du Tamil Nadu et qui est généralement représenté par la ville de Jaffna, un ancien royaume tamoul qui était associé aux autres royaumes tamouls du sud de l'Inde (Somasundaram 1998). À l'opposé, les Singhalais occupent le sud-ouest de l'île, où se trouve la capitale du pays, Colombo.

1.1 Le contexte social et religieux du Sri Lanka

Les Tamouls du Sri Lanka partagent plusieurs traits culturels et sociaux avec ceux du Tamil Nadu. Ils parlent le tamoul, une langue appartenant à la famille linguistique dravidienne, mais avec quelques différences au niveau dialectal par rapport au tamoul parlé au Tamil Nadu. Ils partagent également un même système familial et social, malgré quelques différences régionales. Le système familial est surnommé « le système dravidien de parenté », dans lequel il y a des mariages entre cousins croisés. Cette organisation de la parenté peut-être patrilinéaire ou matrilineaire, en fonction des régions, des villages et des villes (Sivathamby 1987)¹. Au niveau social, les Tamouls du Tamil Nadu et du Sri Lanka sont divisés selon un système de castes basé sur la tradition hindoue². Dans cette tradition, il y a les castes des brahmanes, qui se trouvent au sommet de la société et qui sont responsables du sacré, il y a ensuite les castes des katriyas, qui sont des seigneurs et des guerriers, les castes des vaisyas, qui sont surtout des marchands et des artisans, et les castes des soudras, qui sont constituées des travailleurs

¹ Ce système familial sera présenté avec plus de détails dans le chapitre suivant.

² En sanscrit, le terme utilisé pour castes est *jati*, un terme qui peut se traduire par « couleur » et qui signifie qu'il existe différentes « espèces » d'êtres humains.

(Stevenson 1954 : 48). Les individus qui n'appartiennent à aucune de ces catégories sont des hors-castes et ils sont souvent surnommés des « intouchables ». Au Tamil Nadu, toutes ces castes sont représentées dans la société, tandis qu'en ce qui concerne les Tamouls du Sri Lanka, les castes des brahmanes, des katriyas et des vaisyas sont relativement absentes. Le sommet de la société est dominé par une caste de soudras, les vellalars, qui forment une caste d'agriculteurs et de propriétaires terriens (Clothey 2006). Cette caste est la plus importante en termes de nombre, de pouvoirs économique et politique (*ibid*). Ensuite, il y a les mukkuvars, qui sont des riziculteurs et des pêcheurs, les karaiyars, qui constituent une caste de pêcheurs et, au bas de l'échelle sociale, se trouvent les pallars et les paraiyars, qui sont des serviteurs et des ouvriers agricoles (Meyer 2001). À cause de ce manque de brahmanes au Sri Lanka, une petite proportion d'individus de la caste vellalar a assumé des responsabilités au niveau religieux (Clothey 2006).

Ce système de castes concerne d'abord la majorité hindoue, mais il existe également à l'intérieur des groupes chrétiens tamouls le maintien de certaines divisions en castes (Deliège 1998). Au Tamil Nadu, les autorités religieuses catholiques (les prêtres et les religieux) seraient composées en majorité d'individus appartenant à l'origine à des castes de brahmanes (*ibid*). Aussi, à l'intérieur des églises, les individus appartenant à des castes plus élevées seraient situés plus près de l'autel que les individus des castes inférieures (*ibid* et Sébastia 2002). Au Sri Lanka, les informations relatives aux divisions des castes internes aux groupes chrétiens tamouls sont peu nombreuses. Il est possible que les Tamouls catholiques du Sri Lanka soient divisés comme ceux du Tamil Nadu, mais cela n'a fait l'objet d'aucune étude jusqu'à maintenant. Le statut minoritaire de ce groupe au Sri Lanka, de même que la guerre civile, rendent difficiles les études sur le sujet.

Au Sri Lanka, les différences sociales s'effectuent d'abord par les différentes appartenances religieuses (Meyer 2001 : 31). Il était plus facile pour les colonisateurs britanniques (1796-1948) de recenser les individus selon la religion que par rapport à la caste, comme ils le faisaient en Inde (*ibid*). Il y a donc au Sri Lanka les bouddhistes, qui

sont les plus nombreux, ensuite les hindous, les musulmans et, finalement, les chrétiens. Au sein des Tamouls, les appartenances religieuses servent également de marqueurs de différenciation. Ainsi, la majorité des Tamouls sont de religion hindoue, mais il y a aussi des Tamouls de religion chrétienne, plus exactement de religion catholique (environ 3 %) et des Tamouls musulmans (7,6 %), qui sont surnommés les Maures (Meyer 2001 : 34).

a – Les catholiques

Les Tamouls catholiques sont le résultat de la colonisation portugaise (1505-1656), qui a diffusé la religion catholique romaine à l'aide de missionnaires, tels les jésuites. Les Tamouls qui se sont convertis appartiennent à de basses castes comme les pellars, les paraiyars, de même que certains mukkuvars et keraiyars. Le statut marginal des individus appartenant à ces castes dans la société tamoule a probablement favorisé la conversion de plusieurs à la religion catholique (*ibid* : 42). Les Tamouls catholiques et hindous partagent le même territoire au nord du Sri Lanka, et les interactions entre ces groupes religieux n'ont pas toujours été très amicales. Il y a eu, notamment, des conflits sur le choix des emplacements de certains sites religieux (Sivathamby 1987). Par ailleurs, même si les catholiques étaient à l'origine des individus des basses castes, leur statut social s'est élevé en changeant de religion. La fréquentation des écoles chrétiennes permettait une ascension sociale dans le contexte colonial. Aussi, plusieurs hindous cherchaient à fréquenter ces institutions scolaires (*ibid.*).

b – Les musulmans

À l'opposé, les musulmans, même s'ils peuvent être intégrés dans la catégorie des Tamouls, au Sri Lanka, puisqu'ils sont de langue tamoule, se distinguent socialement d'eux, non seulement par la religion, mais également par leur origine ethnique arabe et kéralaise (Meyer 2001)³. La plupart des musulmans se retrouvent dans des territoires à majorité singhalaise et ils parlent par le fait même couramment le singhalais, à l'opposé des Tamouls de religion hindoue et catholique. À cause de cette

³ Le Kérala est un État situé au sud-ouest de l'Inde. On y parle la langue malayalam, une langue appartenant à la famille linguistique dravidienne comme le tamoul. Ces individus, en migrant au Sri Lanka, ont probablement adopté le tamoul comme langue commune et ils se sont mélangés à des commerçants venus des pays arabes.

différence géographique, les interactions entre les hindous et les catholiques sont plus fréquentes qu'entre les musulmans et les hindous. Ces interactions entre catholiques et hindous sont aussi devenues importantes, à cause du fait que le catholicisme, en tant que religion chrétienne, est associé aux différents colonisateurs, au contraire des musulmans.

Enfin, il est commun, au Sri Lanka, que lors d'événements religieux importants chez les hindous, les catholiques ou même les bouddhistes et les musulmans, des individus de différents groupes religieux, y assistent. C'est surtout le cas lors d'événements exceptionnels comme la marche sur le feu chez les hindous. Selon Meyer (2001), les spectateurs sont attirés par le spectacle et par la curiosité. Ce phénomène ne détruit pas les divisions entraînées par les appartenances religieuses, mais il complexifie les interactions entre les groupes religieux. Ces différentes relations au Sri Lanka, particulièrement entre les hindous et les catholiques, pourraient se maintenir suite à la migration. C'est d'ailleurs sur cette possibilité sur laquelle nous nous sommes penchée au cours de notre recherche. Nous cherchions à mieux connaître et à comprendre les interactions possibles et s'il pouvait être question de syncrétisme. Or, avant d'aborder comment les Tamouls se réorganisent dans un contexte d'immigration, tel que celui de Montréal, il est important de considérer le contexte dans lequel plusieurs ont quitté le Sri Lanka, notamment pour comprendre les impacts sur l'organisation sociale de ce groupe.

1.2 La guerre civile et la migration

Le Sri Lanka est en guerre civile depuis plus de vingt cinq ans, et les politiques des différents colonisateurs, comme le Portugal (1505-1656), la Hollande (1656-1796) et l'Angleterre (1796-1948), en sont en partie responsables. Cette guerre civile est, de plus, alimentée par des idéologies nationalistes, qui ont, par le fait même, touché les différents groupes, comme les Tamouls.

Suite à l'indépendance (1948), plusieurs conflits ont éclaté entre les Tamouls et les Singhalais pour obtenir le contrôle politique du pays et des différents territoires. Les Tamouls avaient été favorisés lors de la colonisation britannique, et cela, même si ce groupe était minoritaire. Ainsi, lorsque les Singhalais ont été au pouvoir, parce qu'ils

étaient majoritaires, ils ont édicté plusieurs lois contre les Tamouls. Dès 1956, la langue tamoule a été interdite dans les différentes sphères de la fonction publique (gouvernement et enseignement), et des quotas ont été établis dans les universités interdisant d'y admettre plus de 15 % de Tamouls (Somasundaram 1998 : 9). C'est dans ce contexte que divers groupes armés tamouls ont commencé à s'opposer à la majorité singhalaise. Ces groupes étaient composés principalement d'universitaires révoltés par les politiques émises par les Singhalais (Wayland 2004). Cette frustration n'était pas seulement causée par la perte d'un statut social privilégié, mais également par la disparition d'un certain mode de vie économique. Dans les territoires tamouls (nord et est), les terres sont pauvres, et il n'y a pas de ressources naturelles qui y sont exploitées, tandis que dans les territoires singhalais, les ressources naturelles sont abondantes (*ibid*). On y trouve notamment l'exploitation de la canne à sucre et du café à grande échelle, et cela est impossible au nord, où habitent les Tamouls. C'est ainsi que des postes de fonctionnaires, de cadres du gouvernement ou d'universitaires constituaient des moyens pour eux d'obtenir des revenus un peu plus élevés que dans l'exploitation directe des territoires du nord. Ces lois sont donc devenues des sources de conflits, puisqu'elles ont déstabilisé l'ordre social. C'est en 1983 que la guerre civile a éclaté violemment (Somasudaram 1998).

Ces divers groupes d'opposition tamouls (dont certains groupes armés) étaient par ailleurs en conflit les uns avec les autres pour obtenir le pouvoir de représentation politique unique. C'est dans ce contexte que le LTTE est apparu, c'est-à-dire le *Liberation Tigers of Tamil Eelam*, qui signifie les Tigres Libérateurs de l'Eelam Tamouls, et qui est devenu le mouvement militaire et politique le plus important des Tamouls. Ce mouvement est considéré comme une organisation terroriste par la communauté internationale. Il a notamment été dénoncé pour leur recrutement d'enfants soldats (La 2004 : 380). Le LTTE revendique l'indépendance des territoires tamouls et pratique des attaques violentes comme les attentats suicides (Naidoo 1998 : 42)⁴. Ce mouvement a éliminé tous les opposants politiques chez les Tamouls. De cette façon, le

⁴ En réalité, les soldats qui pratiquent les attentats suicides appartiennent au *Black Tigers*, qui est une branche militaire du LTTE.

LTTE cherchait à diminuer toutes les sources de divisions, telles que le système de castes et les appartenances religieuses, pour former une identité nationale commune (Schalk 2007). Cette identité nationale vient s'opposer à la majorité singhalaise, qui désire « éliminer » les Tamouls du Sri Lanka.

Ce groupe attire plusieurs militants tamouls. On y trouve notamment plusieurs chrétiens, de même que des prêtres catholiques qui s'y sont joints, et cela malgré l'opposition officielle de l'autorité catholique (Meyer 2001, Sivathamby 1987 et Jayewardene, 1987). Le conflit a donc permis aux catholiques et aux hindous tamouls de se rapprocher idéologiquement, ayant en commun la culture et la langue à défendre.

C'est dans ce contexte de guerre civil que plusieurs Tamouls ont quitté le Sri Lanka pour migrer vers plusieurs pays, tels que l'Inde, l'Angleterre, le Canada, l'Australie, l'Allemagne, la Suisse et la France (Naidoo, 1998). Le nombre d'expatriés tamouls est évalué aujourd'hui à plus de 800 000 individus. Le Canada est l'un des pays d'accueil les plus importants pour ce groupe, puisque la diaspora tamoule y est très nombreuse. Cette diaspora est d'ailleurs l'une des sources de financement les plus importantes pour le LTTE au Sri Lanka (Cheran 2004, Sriskandarajah 2002, La 2004 et Wayland, 2004).

1.3 La diaspora tamoule au Canada

Les statistiques relatives au nombre de Tamouls sri lankais au Canada sont variables. Selon certains chercheurs (La 2004 et Sriskandarajah 2002), ils seraient au moins 400 000, tandis que d'autres affirment qu'ils sont entre 100 000 et 200 000 (Wayland 2004). Les données de Statistique Canada ne sont pas plus précises. Lors du recensement de 2006, plusieurs Tamouls sri lankais ont choisi de s'identifier en tant que Tamouls uniquement, et d'autres en tant que Sri Lankais, ce qui rend complexe l'analyse des données statistiques. Ainsi, si l'on considère les données de Statistique Canada, il y aurait environ 100 000 individus nés au Sri Lanka vivant au Canada en 2006. La majorité se trouverait en Ontario, plus exactement dans la métropole de Toronto, et le deuxième lieu en importance serait Montréal, avec un peu plus de 10 000 individus

(Statistique Canada 2006). Mais étant donné les estimations des auteurs précédents, il est possible que le nombre de Tamouls sri lankais soit encore plus élevé. Ils sont par ailleurs relativement nouveaux au Canada et, de cette façon, les ouvrages qui parlent d'eux ne sont pas nombreux.

a – Les Tamouls de Toronto

La majorité des auteurs qui ont écrit sur ce groupe ont accordé beaucoup d'importance dans leur recherche à la situation politique du Sri Lanka (La, 2004, Wayland, 2004, Whitaker, 2004, Cheran, 2004, Fair, 2005 et Hyndman, 2003). Ils étaient surtout préoccupés par les liens transnationaux qu'entretiennent les Tamouls avec les différents groupes diasporiques tamouls dans le monde. Ils ont ainsi démontré l'importance de la diaspora tamoule par rapport au conflit au Sri Lanka. Et par le fait même, ils ont affirmé que Toronto était devenu le centre politique, économique et culturel de la diaspora tamoule, de même que des Tamouls restés au Sri Lanka. En effet, l'importance de la population d'origine tamoule à Toronto a permis de créer de multiples organisations sociales s'adressant d'abord aux Tamouls vivant dans cette ville, mais qui ont fini par toucher l'ensemble des groupes diasporiques tamouls à travers le monde. D'ailleurs, les organismes d'aide humanitaire pour la reconstruction du Sri Lanka et particulièrement des territoires tamouls sont concentrés dans la ville de Toronto et sont administrés par des Tamouls (Cheran 2004), de même que les nombreux sites Web traitant du conflit au Sri Lanka et de la situation des Tamouls sont dirigés par des Tamouls de Toronto (Wayland, 2004, Whitaker, 2004 et Enteen, 2006)⁵.

Ainsi, la majorité des ouvrages sur les Tamouls à Toronto mentionnent le LTTE et affirment que des membres de ce groupe sont présents dans cette ville, qu'ils sollicitent les Tamouls pour du financement, et cela souvent par l'entremise d'organismes communautaires (La 2004, Wayland 2004 et Withaker 2004). Ce phénomène n'est pas unique au Canada, car plusieurs chercheurs ont noté la même réalité dans différents pays européens (McDowell 1996 et Fuglerud 1999). Ce qui est unique serait plutôt l'importance démographique de la diaspora tamoule au Canada et le

⁵ Les sites les plus connus sont le Tamilnet (www.taminet.com), le Eelam Web (www.eelamweb.com) et le Ilankai Tamil Eelam Sangam (www.samgam.org) (Enteen 2006).

montant considérable d'argent transféré au LTTE, à l'opposé de ce qui se passe chez les groupes tamouls des autres pays (Cheran 2004). Or, cette documentation diffuse une image des Tamouls centrée sur la guerre civile, ce qui n'est pas tout à fait représentatif de ce groupe.

Il existe quelques ouvrages dans lesquels le vécu social et économique des Tamouls à Toronto est présenté. Selon certains chercheurs, les Tamouls sont concentrés dans quelques quartiers, tels que Scarborough, Markham et North York (Cheran 2004, Tysskä 2005). Ils éprouvent beaucoup de difficultés d'intégration et, selon la sociologue Leslie Dickout (2004), plusieurs sont incapables de communiquer en anglais et ont de la difficulté de se trouver de bons logements ainsi que des emplois. Par conséquent, plusieurs se retrouvent dans des logements insalubres et avec des emplois précaires. Scarborough serait même devenu une sorte de ghetto pour les Tamouls, où les loyers sont beaucoup moins chers (*ibid*). Le statut économique des Tamouls n'est donc pas très élevé d'après cette recherche, mais cela s'explique par le fait que plusieurs n'ont pas pu poursuivre de longues études, à cause de la guerre civile et des quotas établis dans les universités sri lankaises. Dans une autre recherche (Tysskä 2005), il est question des tensions qui existent entre parents et adolescents. Cet ouvrage démontre que les jeunes Tamouls sont coincés entre les normes de la société d'accueil et la morale parentale, ce qui est à la source de certains conflits familiaux.

Par ailleurs, peu d'ouvrages font mention de la pratique religieuse des Tamouls sri lankais de Toronto. La plus grande partie de la documentation sur le sujet mentionne que la majorité est de religion hindoue, plus exactement de tradition sivaïte (Schalk 2007) et vénère le Dieu Murukan, fils de Siva, qui est le Dieu des Tamouls (Coward 1999). Certains mentionnent la difficulté de la transmission religieuse auprès des plus jeunes dans la communauté hindoue (Pearson 1999). Or, les textes qui parlent de la minorité chrétienne au sein de ce groupe sont encore plus rares. Un ouvrage, notamment, évalue la présence des Tamouls chrétiens à Toronto à 15 %, mais il n'aborde pas les relations possibles entre cette minorité et la majorité hindoue (Morton,

Simich et Pandalangat 2003 : 238). La documentation sur le vécu religieux des Tamouls est donc limitée.

b – Les Tamouls de Montréal

À Montréal, la documentation savante sur les Tamouls sri lankais est pratiquement inexistante, à part une thèse de doctorat rédigée par une anthropologue, Fern M. Brunger, en 1994. Cette chercheuse était préoccupée par la notion de culture chez les Tamouls et par les moyens utilisés pour la préserver. Selon cette thèse, les Tamouls de Montréal sont dispersés. Il existe des communautés importantes dans le quartier Côte-des-Neiges et dans les divers quartiers des environs de la rue Jean-Talon, tels Parc Extension. Dans son analyse, l'auteure accorde beaucoup d'importance à l'influence de la religion hindoue (de tradition sivaïte). Elle fait ressortir plusieurs éléments intéressants de la pratique religieuse des Tamouls et ses informations datent du moment où elle a réalisé ses recherches sur le terrain à la fin des années 1980 et au début des années 1990. Elle note que les Tamouls font à chaque été un pèlerinage à Val-Morin, dans un ashram hindou situé dans les Laurentides. Elle affirme que plusieurs hindous fréquentent l'oratoire Saint-Joseph sur une base régulière et que certains ont même intégré ce saint dans le panthéon religieux hindou. Selon ses observations à cette époque, il y aurait eu au moins 5 % de Tamouls à Montréal qui étaient de religion chrétienne et que malgré qu'ils n'aient pas été nombreux, qu'ils auraient été influents.

Les informations fournies dans cette thèse ne sont cependant pas tout à fait actuelles. Parmi les 10 000 Tamouls sri lankais recensés à Montréal (2006), environ quinze à vingt pour cent sont de religion chrétienne, plus exactement de la tradition catholique, tandis que la majorité, quatre-vingt pour cent, est de religion hindoue. Les premières organisations religieuses tamoules ont été fondées par les premiers arrivants tamouls sri lankais au cours des années 1980. Pour les hindous, le temple Durkai Amman est l'un des premiers à avoir été fondé, mais au cours des années, d'autres temples ont été construits (quatre au total), comme le temple Thiru Murukan (Brunger 1994). À l'opposé, la formation d'un groupe catholique chez les Tamouls a été un processus un peu plus lent. C'est seulement au cours des années 1990 qu'un groupe plus

stable s'est établi, avec notamment la création d'un groupe charismatique. Cette minorité forme actuellement la Mission catholique tamoule Notre-Dame-de-la-Délivrance. Le nom de « Mission » leur a été donné par le diocèse de Montréal et il fait référence au fait que les membres sont dispersés sur le territoire du diocèse, ce qui est le contraire d'une paroisse, chez laquelle les membres se trouvent dans le même territoire où se situe l'église. Il y a environ 1400 membres officiels de la Mission, mais il est possible qu'il y ait plus de Tamouls catholiques à Montréal, et que certains n'aient pas voulu devenir membres. Nous nous sommes donc penché, au cours de notre recherche, sur les relations possibles entre cette minorité catholique et la majorité hindoue, et cela même s'il n'existe aucun ouvrage traitant de cette interaction à Montréal, puisqu'elle est récente dans le contexte de cette ville.

2. Interaction et migration

Les relations entre catholiques et hindous chez les Tamouls trouvent leur origine dans leur pays, le Sri Lanka. Ces interactions entre catholiques et hindous (de langue tamoule ou autre) se retrouvent, cependant, dans plusieurs pays, tels qu'en Inde et à La Réunion, ce dernier pays appartenant à la France. En fonction des pays et des régions, les interactions interreligieuses peuvent également se produire entre différents groupes religieux. À Singapour, par exemple, dans certains milieux, il est question de relations entre taoïstes et hindouistes (Sinha 2003). À cause de la proximité entre ces groupes, certains temples sont fréquentés par des individus des deux religions (*ibid*). Ainsi, lors du partage d'un territoire commun, les individus de différentes religions entrent nécessairement dans un processus d'interactions, dans lequel on peut constater des ajustements, des compromis et même des conflits (*ibid*). Dans un tel contexte, les questions de mélange et de syncrétisme sont fréquentes, notamment à cause de tous les ajustements et compromis possibles. Or, les interactions qui ont du sens dans un territoire ne peuvent pas nécessairement être reproduites dans un autre milieu. Le phénomène de la migration et l'insertion dans un autre milieu pourrait ainsi transformer les interactions entre les individus et les groupes.

2.1 Les interactions entre les catholiques et les hindous

Le prosélytisme occidental est à la source des premiers contacts entre le catholicisme et l'hindouisme en Asie. La transmission du catholicisme au sein d'une population hindoue a cependant toujours constitué le problème le plus important pour les missionnaires. Les méthodes et les approches ont longtemps été débattues entre les missionnaires et les communautés religieuses. À cause de cela, les relations entre catholiques et hindous s'expriment un peu différemment dans chaque pays et dans chaque région de l'Asie du Sud.

a – En Inde

Selon Delière (1998), le catholicisme fait partie des traditions religieuses de l'Inde, et ses saints auraient même été adoptés comme des divinités par l'ensemble de la société. Même si cette affirmation pourrait être contestée par d'autres auteurs, la tradition chrétienne dans les États du sud de l'Inde comme le Kérala et le Tamil Nadu remonte à plusieurs siècles, notamment à la colonisation portugaise, mais également, selon la tradition orale, à l'arrivée de l'apôtre saint Thomas au I^{er} siècle (Rodrigues 2006). Les relations entre catholiques et hindous dans ce pays existent donc depuis très longtemps.

Les études sur le catholicisme en Inde ont beaucoup traité de la problématique des castes en relation avec la société dominante, mais également à l'intérieur même des différentes communautés catholiques (notamment Delière 1998, Mosse 1996 et Fuller 1976). La reproduction de ce système chez les catholiques remet un peu en question la doctrine qui affirme que tous sont égaux devant Dieu. Plusieurs chercheurs et anthropologues ont tenté d'expliquer les causes et les conséquences de la reproduction de ce système chez les chrétiens, tel que Mosse (1996) qui, suite à une étude a remis en question la notion même de caste, imprégnée des concepts religieux hindous de pureté et d'impureté, pour donner une définition plus sociologique des divisions sociales. D'après lui, le maintien de ce système s'explique par les politiques des premiers missionnaires qui tentaient de diffuser le catholicisme à l'ensemble de la société indienne. Certains missionnaires croyaient qu'en convertissant l'élite religieuse hindoue, c'est-à-dire les

brahmanes, l'ensemble de la société indienne suivrait. Il y a donc eu des missionnaires comme Roberto de Nobili (1577-1656), jésuite italien, qui se sont insérés dans des réseaux brahmaniques (Mosse 1994 et Delière 1998). Ce Jésuite se comportait comme les brahmanes et il portait des vêtements de « renonçants »⁶. Par ces pratiques, certains brahmanes se sont convertis, de même que des individus d'autres castes élevés. Par conséquent, certaines divisions de castes ont été préservées chez les chrétiens en Inde, c'est-à-dire que certains privilèges sont accordés à des individus et à des groupes selon leur caste d'origine. Or, ce genre de politiques a été très critiqué, particulièrement aujourd'hui. En fait, le catholicisme indien, malgré certaines divisions de castes, est aujourd'hui en grande partie composé d'individus appartenant à l'origine à des castes inférieures et à des groupes d'intouchables (70 %) (Rodrigues 2006).

D'un autre côté, la diffusion du catholicisme en Inde a grandement influencé les pratiques religieuses des hindous, et cela même si ses effets en termes de conversions étaient limités. Des sanctuaires mariaux, de saints et de martyrs au sud de l'Inde sont d'ailleurs très fréquentés par les hindous. Selon Mosse (1994), au Tamil Nadu, certains saints catholiques seraient même considérés comme des divinités complémentaires aux divinités des villages. Des hindous visiteraient des sanctuaires catholiques pour chasser les mauvais esprits ou pour se protéger contre les mauvais sorts. Ce comportement religieux se répercute nécessairement sur la minorité catholique, qui se doit de s'ajuster et même d'offrir certains services à ces individus. Or, l'auteur note également que certains catholiques célèbrent des cultes à des divinités hindoues dans le but de calmer les esprits de ces divinités, sans pour autant se considérer comme des hindous (*ibid*). Ce comportement ne serait pas autorisé par l'autorité catholique, et les individus, pour éviter une condamnation, peuvent tenter de maintenir secrètes leurs pratiques plus marginales.

Enfin, les interactions entre hindous et catholiques en Inde ont permis un certain mélange des pratiques religieuses. Cela ne remet pas en question les croyances hindoues,

⁶ *Samnyâsin* en sanscrit. Un renonçant est une personne dans la tradition hindoue qui renonce aux cycles des réincarnations et qui tente ainsi de se détacher de la vie terrestre. En Inde, il peut aussi être nommé un *sadhu*, considéré comme un sage mystique.

tandis que chez les catholiques, une réflexion constante doit être effectuée, particulièrement par les autorités religieuses, pour veiller à ce que les croyances catholiques soient toujours diffusées. Les doctrines catholiques, à l'opposé de l'hindouisme, considèrent qu'aucun autre message religieux ne peut équivaloir aux croyances catholiques. Chez les hindous, seuls des mouvements religieux (et politiques) extrêmes comme le RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh* qui signifie Corps National des Volontaires) s'opposent à l'influence des chrétiens, particulièrement lors de conversions religieuses. Ainsi, les questions de relations et de dialogues entre religions sont d'abord des priorités catholiques, d'autant plus que ceux-ci doivent apprendre à cohabiter avec la majorité hindoue.

Actuellement, il existe d'importants débats en Inde sur la religion catholique et sur les relations des catholiques avec les hindous. Il y a même des pressions sociales pour « indianiser » le catholicisme, c'est-à-dire pour le détacher de son influence occidentale (Ganeri 2007). Par exemple, certains catholiques en Inde désirent intégrer plus de rites et de pratiques culturelles à leurs offices religieux, tels distribuer de l'encens à certains moments précis de la liturgie, mais l'acceptation de ces rites par certaines autorités religieuses (comme le Vatican) constitue parfois un processus lent. Ces autorités religieuses peuvent refuser d'intégrer certains rites, de peur qu'ils corrompent le message religieux catholique, causant ainsi certaines frustrations.

b – À l'Île de La Réunion

Au contraire de l'Inde, les relations interreligieuses entre hindous et catholiques à La Réunion touchent principalement les hindous, et les catholiques ne sont presque jamais mentionnés dans la documentation scientifique. Cette réalité s'explique par le fait que les hindous sont minoritaires sur cette île, et que les politiques coloniales françaises se font ressentir plus fortement.

Les hindous, plus précisément des individus provenant du sud de l'Inde, se sont installés à La Réunion aux XVIII^e et XIX^e siècles, suite à l'initiative du gouvernement français, qui avait besoin de travailleurs dans les plantations de canne à sucre et de café.

Or, à cette époque, l'église catholique influençait grandement les politiques coloniales et, de cette façon, même si l'hindouisme était autorisé, plusieurs lois ont été émises par des employeurs pour encourager les conversions. Par exemple, les travailleurs hindous devaient apprendre le catéchisme pour conserver leur emploi, ils devaient porter des vêtements occidentaux et inscrire leurs enfants dans les écoles catholiques (Ghasarian 1997). Dans un tel contexte, plusieurs se sont convertis, mais maintenaient dans le secret leurs pratiques religieuses hindoues.

Au cours des ans, les politiques françaises ont changé. La religion catholique a perdu de son influence sociale et politique, de sorte que les pratiques religieuses hindoues, qui étaient maintenues dans le secret, sont revenues en force dans l'espace public (*ibid*). Les relations interreligieuses à La Réunion avaient pris une dimension identitaire. Le maintien des pratiques religieuses constituait un moyen de résister aux politiques coloniales assimilationnistes, qui diffusaient des pratiques religieuses et une identité françaises au détriment de l'identité et des pratiques religieuses indiennes. De cette façon, le retour des pratiques religieuses hindoues dans l'espace public a été un moyen d'affirmer une identité ethnique et religieuse longtemps réprimée.

Dans ce contexte, les interactions entre hindous et catholiques n'étaient pas égalitaires, puisqu'elles reflétaient un rapport entre dominants et dominés. Or présentement, une certaine prise de conscience se fait au sein de l'église catholique de La Réunion, pour maintenant parler de dialogue interreligieux, comme pour reconnaître les torts faits auparavant (Aubry 2006).

c – Au Sri Lanka

En ce qui concerne les Tamouls du Sri Lanka, les relations entre hindous et catholiques ressemblent probablement plus à la situation indienne, mais les informations concernant ces interactions sont plus rares⁷. D'ailleurs, la guerre civile dans les territoires tamouls rend impossible les études plus exhaustives. Il faut mentionner aussi

⁷ Nous avons pu prendre connaissance du contexte sri lankais par nos informateurs qui, pour présenter les relations entre catholiques et hindous à Montréal, aimaient faire des comparaisons avec ce qu'ils avaient vécu au Sri Lanka. Certaines informations recueillies seront présentées dans les chapitres ultérieurs.

que les catholiques du Sri Lanka sont plus nombreux du côté de la majorité singhalaise, et que les études traitant du catholicisme se penchent donc plus souvent sur ce groupe et sa relation avec la majorité bouddhique⁸. Malgré cela, les descriptions données du catholicisme au Sri Lanka peuvent également refléter la situation de la minorité tamoule.

Selon Stirrat (1992), le catholicisme au Sri Lanka s'est modifié suite à la décolonisation, et cela particulièrement au cours des années 1970. Les pratiques religieuses comme les pèlerinages catholiques, les rituels de guérison et même les exorcismes ont augmenté en termes de popularité (*ibid*). Cette transformation des pratiques religieuses chez les catholiques au cours des années 1970 a été constatée, selon Csordas (2007), dans plusieurs pays. À cette époque, les politiques internes de la religion catholique avaient été modifiées, ce qui a notamment permis le renouveau charismatique, dans lequel les pratiques de guérison et les dons de l'Esprit Saint peuvent être plus facilement exprimés. Selon Stirrat (1992), l'augmentation de ces pratiques au Sri Lanka reflète un désir de retourner à un contexte d'origine comme à l'époque de l'arrivée des premiers missionnaires, qui faisaient des exorcismes, chassaient les mauvais sorts et célébraient d'impressionnants rituels. Ces événements d'éclats avaient donné beaucoup de prestige à la religion catholique, et plusieurs s'étaient convertis (*ibid*). Or, ce désir pourrait aussi s'entremêler avec un besoin d'« indigéniser » les pratiques religieuses. Dans les sites des pèlerinages, il y a une plus grande possibilité de s'exprimer en fonction des habitudes de dévotion religieuse populaire. Et pour les Tamouls, ces pratiques populaires de dévotion s'enracinent dans les pratiques hindoues, où il existe des formes de dévotion religieuse non brahmaniques très répandues comme la *bhakti*⁹. Les pratiques des Tamouls catholiques peuvent donc être très semblables à

⁸ Chez les catholiques, il semblerait, selon Spencer (1990), que les Tamouls catholiques et les Singhalais catholiques aient été plus unis au Sri Lanka avant le début de la guerre civile. Ils auraient même joué le rôle de médiateurs entre hindous et bouddhistes. Or, les liens se seraient détériorés à cause de la guerre. Certains Tamouls catholiques se sont joints aux hindous et au LTTE, de même que certains Singhalais catholiques se sont joints aux bouddhistes et au gouvernement sri lankais, créant une division interne chez les catholiques.

⁹ Pour des textes qui présentent le *Bhakti*, il y a notamment Solomon (1970) et Yocum (1977). Une des définitions les plus simples pourrait être celle de Wadley (1991) : « Weeping is an important part of Tamil *Bhakti* tradition. Only when the worshipper melts into tears, thus revealing the unbearable intensity of his desire for union with god, will the God come to him. Hence the weeping of devotees singing their hearts out before idols in temples is not an uncommon sight. *Bhakti* is religion of emotion, of feeling (*uṁarcci*) as Tamils say, and without it all religion is empty. The emotion of the devotee, the pain of his longing and

celles des hindous. Ce besoin d'« indigéniser » les pratiques pourrait également s'expliquer dans un contexte où plusieurs individus de religion hindoue fréquentent des sites catholiques et où certains services doivent être offerts à ces individus, comme c'est le cas en Inde.

Finalement, les questions de dialogue interreligieux au Sri Lanka touchent davantage les catholiques que les hindous ou les bouddhistes, puisqu'ils sont minoritaires et donc plus facilement victimes des opinions et des comportements de la majorité. Aussi, il semble facile pour les hindous d'intégrer les saints et les images des autres religions sans menacer leurs propres croyances, contrairement aux catholiques.

2.2 Le contexte occidental et l'insertion des Tamouls

Les relations interreligieuses qui caractérisent les Tamouls du Sri Lanka se sont trouvées à migrer en Occident à cause de la guerre civile. Or, ce phénomène de la migration est souvent présenté comme un facteur de stress pour les individus. La migration peut remettre en question des habitudes sociales et religieuses, de même que les transformer. Cela peut être causé par le processus même de la migration, mais également par le contexte social et religieux des différents pays d'accueil. C'est d'ailleurs ce que laisse supposer Schalk (2007) lorsqu'il décrit la dispersion des Tamouls en Occident :

« The religious map is very different in refugee hosting countries. In Germany, 17 % to 20 % of all Tamil speakers are Catholics and 3 % to 5 % are Protestants. From Norway, we learn that in Tromsø, Tamil speaking Catholics are predominant. In Switzerland 80 % to 85 % of all Tamils are estimated to be Caivas [Hindus], the rest are Christians. Some have become reformed Christians. » (Schalk 2007 : 92)

Il est donc possible que des réseaux de migration différents existent dans chacun des pays et qu'ils soient basés en partie sur l'appartenance religieuse. De cette façon, les interactions entre hindous et catholiques peuvent être différentes dans chaque pays. Certains pays où les Tamoul immigreront reçoivent plus de catholiques, et d'autres plus

his love, give him a genuine power over the god he loves, the power to make God come to him. It is this emotion alone that gives him that power. » (*ibid* : 20).

d'hindous. Par ailleurs, l'apparition ou l'augmentation des groupes protestants au sein des Tamouls, dans un contexte de migration, pourrait être un des résultats du contact avec les sociétés occidentales. Les nouvelles localités auraient apporté certaines remises en question qui concerneraient notamment les relations entre hindous et catholiques.

a – Le contexte social et religieux de l'Occident

Selon certains (Hervieu-Léger 2003 et Champion 1990), la situation sociale et religieuse des différents pays et des différentes régions de l'Occident est marquée, depuis au moins les années 1970, par une baisse de l'influence des religions institutionnelles et traditionnelles comme le catholicisme. La pratique religieuse traditionnelle, comme la fréquentation des églises, a donc diminué au sein des sociétés. Le rôle de l'Église, comme dans le système scolaire et hospitalier, a été remplacé par celui des organisations gouvernementales (Bibby 1991). Certains croyaient que cette sécularisation et cette modernisation allaient faire disparaître à long terme la religion, un élément qui empêchait, selon certains penseurs, l'évolution des sociétés (Obadia 2006 et Giddens 1991). Or, au lieu de faire disparaître la religion, plusieurs ont noté, suite à la sécularisation et à la modernisation, l'apparition de nouveaux mouvements religieux (NMR), la montée de l'intégrisme (ou d'une droite religieuse) ou même la création de nouvelles stratégies pastorales (Lambert 1999 et Champion 1990). En fait, par la sécularisation, les individus se sont retrouvés avec une plus grande liberté pour choisir et créer leurs croyances et religions (Hervieu-Léger 2003). L'influence des religions plus exotiques est devenue un phénomène moins marginal qu'auparavant. Dans cette liberté des individus (Bibby 1991), les morales religieuses traditionnelles perdent de leur importance ainsi que de leur influence.

Enfin, ce phénomène de sécularisation et de modernisation n'est pas nécessairement absent des autres pays. Or, il se trouve à être une réalité d'abord occidentale, car conceptuellement créée en Occident (Giddens 1991). Ainsi, les débats possibles sur la modernisation et la sécularisation dans les pays non occidentaux deviennent aussi des débats entre l'influence de l'Occident (ancien colonisateur) et celle des populations locales (Obadia 2006). Par la migration en Occident, les groupes comme les Tamouls se trouvent à être davantage confrontés que dans leur pays d'origine à cette

liberté individuelle et à des remises en question concernant les pratiques religieuses et sociales.

b – Les Tamouls sri lankais en Occident et la documentation existante

Les nouvelles localités occidentales ont probablement favorisé la transformation, ou plutôt une certaine adaptation des pratiques, chez les Tamouls. Mais les informations plus précises sur les effets de la migration sur les pratiques religieuses, et plus particulièrement sur les relations entre hindous et catholiques, ne sont pas nombreuses. En Europe, où plusieurs Tamouls se sont établis, quelques études ont tenté de présenter ce groupe, et plusieurs ont noté l'influence de la religion catholique chez les hindous :

« La guerre s'installant au pays, l'exode s'amplifiait. Des cousins, des frères, des épouses arrivèrent, des sœurs et des fiancées, et l'on se mit en quête de pèlerinages, pour remercier Dieu d'être arrivé sain à bon port, pour rechercher la bénédiction du dieu lare, celui de la France, sur les familles qui se (re)créaient en immigration. Jeunes hommes et femmes hindous, à partir de leurs souvenirs du pays, de ce qu'en un temps leur dirent leurs camarades chrétiens à l'école à Sri Lanka, ils se rappelèrent que Lourdes était en France. Et ils visitèrent. Hindous, ils firent leur le miracle de la grotte. Et les Tamouls se voulurent adoptés par la France lorsqu'ils adoptèrent, dans leur panthéon, la Vierge comme déesse locale, déesse d'ici et déesse de l'ici. » (Robuchon 1993 : 2)

Outre la manière très simpliste de présenter ce groupe, il reste néanmoins qu'il y a cette idée chez les Tamouls que les différentes localités possèdent des entités ou des caractères uniques, une sorte d'essence, qui risque de transformer les nouveaux arrivants (voir aussi Daniel 1984). En adoptant la Vierge Marie, considérée comme la déesse de la France, c'est comme si les Tamouls affirmaient non seulement qu'ils « voulurent être adoptés par la France » (Robuchon 1993 : 2), mais également qu'ils étaient adoptés. La nouvelle localité va les transformer, et ils affirment, en intégrant la Vierge, qu'ils acceptent en quelque sorte cette transformation. Les hindous, dans cet extrait, se croyaient plus ou moins préparés à la nouvelle localité, à cause du contact qu'ils avaient auparavant avec les chrétiens du Sri Lanka. Ainsi, la manière de considérer le pays d'accueil et la notion même d'intégration ne sont pas nécessairement les mêmes que pour certains occidentaux, de même que les effets ou les transformations possibles des pratiques religieuses pourraient ne pas correspondre à ce qui serait attendu en Occident. L'assimilation des lieux sacrés et des figures saintes des autres religions

permettrait aux fidèles hindous de se sentir en retour plus libres d'affirmer leur identité ethnique et religieuse dans une nouvelle localité.

Par ailleurs, les constatations faites par Robuchon (1993) en France ont également été notées dans d'autres pays européens comme l'Allemagne (Baumann 1999) et la Suisse (McDowell 1996). L'insertion de la Vierge Marie dans le panthéon religieux hindou est l'une des observations qui revient le plus souvent, en plus de la fréquentation des sites de pèlerinage catholiques (Sébastien 2002). C'est d'ailleurs le même genre d'observations qu'avaient faites Brunger (1994) pour les Tamouls sri lankais à Montréal. Il est donc un peu étonnant de constater que dans la documentation sur les Tamouls de Toronto, aucun ouvrage n'en fait mention, puisque l'influence de la religion catholique semble constituer un phénomène généralisé. À notre avis, les relations qu'entretiennent les hindous tamouls avec la religion catholique deviennent plus évidentes dans les pays d'accueil où la religion catholique était dominante (ou influente) et où elle a marqué visiblement le paysage, par d'imposantes églises et d'importants sites de pèlerinage, ce qui est moins visible à Toronto. Cela, combiné avec une certaine habitude des hindous tamouls de fréquenter de tels sites religieux au Sri Lanka, puisqu'il existe notamment plusieurs sites catholiques très populaires dans leur pays d'origine, comme le pèlerinage marial de Madhu (Meyer 2001). La géographie religieuse des nouvelles localités peut donc influencer les pratiques des hindous tamouls, mais rares sont les textes qui font mention d'une certaine relation entre catholiques et hindous pour expliquer ces pratiques religieuses, et encore moins les ouvrages qui mentionnent les effets de cette relation chez la minorité tamoule catholique.

Un seul ouvrage met un peu plus en lumière les relations possibles entre catholiques et hindous. Selon Baumann et Salentin (2006), environ 8 % des Tamouls sri lankais en Allemagne se considèrent hindous et catholiques en même temps. Ces résultats ne sont pas nécessairement causés par le contact avec la société allemande, puisque ce phénomène existait probablement déjà au Sri Lanka. Il est possible que cette réalité soit devenue plus visible suite à la migration. Certains se sentiraient peut-être plus

libres d'afficher une identité religieuse un peu marginale. Ces résultats laissent aussi sous-entendre qu'il existe des réseaux sociaux entre des catholiques et des hindous qui favorisent les mélanges religieux. Il est donc probable que de tels réseaux existent dans les autres pays où les Tamouls ont migré. Or, cet ouvrage basé sur des résultats quantitatifs ne présente pas les opinions des membres des différents groupes religieux concernés.

Enfin, les quelques recherches sur les Tamouls sri lankais, même si elles sont limitées, offrent certaines pistes de réflexions. Un peu comme en Allemagne, le contexte social et religieux du Québec pourrait influencer les pratiques, de même que les identités religieuses. Les individus se sentiraient peut-être plus libres d'afficher des comportements ou une identité plus marginale dans un contexte occidental. Cependant, les effets de l'immigration sur les pratiques religieuses peuvent être variés et dépendre notamment des stratégies existant à l'intérieur du groupe.

2.3 Les interactions entre catholiques et hindous à Montréal

Un peu comme Baumann et Salentin (2006), nous voulions savoir s'il existe une catégorie religieuse un peu marginale pouvant s'identifier à deux religions au sein des Tamouls sri lankais de Montréal. Nous voulions connaître ce que cela peut impliquer concrètement au niveau des pratiques religieuses, mais nous nous intéressions également aux possibles mélanges religieux dans lesquels les identités ne sont pas nécessairement hybrides. Nous nous demandions s'il existe une certaine circulation religieuse entre les temples hindous et les églises catholiques. Sans effectuer d'enquête statistique, nous espérons pouvoir rencontrer ou croiser cette catégorie d'individus à Montréal en étudiant plus spécifiquement la Mission catholique tamoule et les Tamouls hindous de divers temples, particulièrement ceux du temple Durkai Amman.

Suite aux résultats de notre enquête, nous pouvons affirmer que nos attentes et nos suppositions de départ étaient quelque peu erronées. Nous supposions en quelque sorte que ce phénomène allait être plus visible et plus répandu qu'il ne l'est en réalité. Nous n'avions pas réellement pris conscience qu'il s'agissait d'un phénomène complexe

qui n'est pas toujours très visible. Notre problématique de recherche ressortait beaucoup plus chez les catholiques que chez les hindous, non pas parce que la circulation religieuse y constitue un phénomène plus répandu, mais parce que c'est un questionnement ou une préoccupation beaucoup plus présente au sein de ce groupe que chez les hindous, à cause notamment des différences doctrinales. La notion de syncrétisme dans la doctrine catholique vient influencer les comportements et les regards qui peuvent être portés sur les relations entre catholiques et hindous.

Dans ce contexte, il devient impossible de présenter les pratiques sociales et religieuses sans tenter d'offrir une certaine définition du syncrétisme. Les sciences sociales, la religion catholique et l'hindouisme ont des approches différentes par rapport à ce phénomène. Il devient également important de définir les relations sociales. Ces relations, qui peuvent être basées sur des principes et des normes culturelles, peuvent en même temps questionner le processus de délimitation des frontières religieuses. Ainsi, à cause de ces différences doctrinales, les relations entre catholiques et hindous, de même que les questions possibles des mélanges religieux seront présentés, dans les chapitres ultérieurs, principalement selon les perspectives des Tamouls catholiques.

B. CADRE CONCEPTUEL : LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX ET LES RELATIONS SOCIALES

« Why have anthropologists been uncomfortable with the term ‘syncretism’? In the first place, it seems too judgmental to be a legitimate or acceptable part of scientific vocabulary. Are not the observers quickest to slap the label ‘syncretic’ on phenomena precisely those who are least interested in capturing ‘the native’s point of view’? Furthermore, does not the use of the term ‘syncretism’ betray an unanthropological concern with the *origins* of particular practices (e.g. icons, symbols or rituals) at the expense of a contextualised understanding both of how they work now and of what they mean to the people who use them? » (Gellner 1997 : 278)

Cette description de Gellner (1997) sur l’inconfort que pose le terme « syncrétisme » pour les anthropologues décrit en grande partie notre propre inconfort face à ce concept. Ce terme est souvent accompagné de jugements négatifs ou positifs sur des événements, des pratiques et des individus (Shaw et Stewart 1994). Dans le cadre de ce travail, nous ne désirons pas plaquer des jugements sur des pratiques religieuses ou sur des groupes. Nous tenterons plutôt de « mettre en relation » ce terme avec les relations sociales et leurs principes possibles auprès des Tamouls.

1. Le syncrétisme religieux

1.1 Définition et débat en sciences sociales

a – Évolution du concept dans le temps

La racine étymologique du terme syncrétisme se trouve dans le grec ancien où *syn* en grec signifie « avec » et *krasis* « mélange », ce qui forme *synkrasis* « mélangé avec » (Droogers 1989 ; Shaw et Stewart 1994 ; Martin et Leopold 2004). Dans l’Antiquité, une des seules mentions de ce terme se trouve dans un écrit de Plutarque, dans lequel il décrivait les stratégies de réconciliation des Crétois (*Kretois*) devant un ennemi commun, ces Crétois qui étaient en temps normal divisés entre eux (Shaw et Stewart 1994). Dans ce contexte, le *synkrestismos* de Plutarque n’avait aucune connotation religieuse, mais il décrivait plutôt une situation politique.

Ce terme a pris un sens particulièrement religieux à la Renaissance (XVI^e et XVII^e siècles), suite à la proposition de certains d'unir les différents groupes chrétiens (protestants, catholiques et orthodoxes) malgré les divisions récentes. Selon Martin et Leopold (2004), cette proposition en avait choqué plusieurs. Certains considéraient que les différences étaient irréconciliables, et qu'une union aurait donné du syncrétisme, c'est-à-dire des mélanges indésirables. Au XVIII^e siècle, ce terme a fini par désigner les religions « fausses » ou corrompues par des mélanges. Il était notamment utilisé pour dénoncer certaines pratiques populaires et païennes de la tradition chrétienne européenne (*ibid*). Or, ce sens péjoratif, comme le notent Martin et Leopold (2004), était également utilisé pour désigner les religions non chrétiennes, plus spécifiquement les religions non prophétiques des pays asiatiques, du Tiers Monde et de l'Amérique (*ibid* : 95). D'après ce regard ethnocentrique, le syncrétisme était considéré comme un problème de missionnaires et il sous-entendait l'existence d'une pureté religieuse qu'ils devaient défendre.

Les chercheurs ont donc délaissé ce concept, selon Stewart (1999), pour l'abandonner presque exclusivement à l'usage des missionnaires et des théologiens, qui diffusaient son sens péjoratif pour défendre leurs intérêts. Cette manière de considérer le syncrétisme correspond également à la manière dont étaient considérés tous les autres mélanges au XVIII^e, XIX^e et même au XX^e siècle (*ibid*). Les langues créoles, par exemple, étaient jugées une déformation d'une ou de plusieurs langues et elles étaient vues comme une perte d'authenticité et de pureté culturelle (*ibid*). Au mieux, le syncrétisme et tous les autres mélanges étaient considérés comme une étape nécessaire (et donc acceptable) dans un processus d'acculturation et d'assimilation dans lequel les autres sociétés tentaient d'évoluer vers un standard occidental (*ibid* : 56). Pour aller à l'encontre de ces connotations péjoratives, en Amérique, certains ont tenté d'utiliser ce terme pour démontrer que des mélanges pouvaient créer de nouvelles identités culturelles et donc constituer un phénomène positif (Stewart 1999). Ainsi, les termes dénotant un certain mélange, comme « syncrétisme », « hybridité » et « créolisation » peuvent avoir un sens positif ou négatif en fonction de l'intérêt de celui qui les utilise. Comme le souligne Stewart (1999), de même que Martin et Leopold (2004), le sens

péjoratif donné au syncrétisme provient en partie du christianisme et de l'ethnocentrisme occidentaux :

« *Syncretism* became a term of abuse often applied to castigate colonial local churches that had burst out of the sphere of mission control and begun to “illegitimately” indigenise Christianity instead of properly reproducing the European form of Christianity they had originally been offered. » (Stewart 1999 : 46)

b – Définition actuelle : concept contesté

Pour se libérer des divers préjugés, particulièrement de l'ethnocentrisme, et pour donner une nouvelle définition du syncrétisme qui serait plus acceptable pour les sciences sociales, certains penseurs comme Droogers (1989) ont tenté de redéfinir le terme. Selon l'anthropologue : « Syncretism, then, can be defined as religious interpenetration, either taken for granted or subject to debate. » (Droogers 1989 : 20) Dans cette définition, l'auteur reconnaît que ce qui peut être considéré comme du syncrétisme par certains est contestable par d'autres¹⁰. La contestation constitue donc un élément important dans la définition actuelle, ce qui n'était pas le cas à une autre époque. Cette contestation est causée par les relations de pouvoir qui sont sous-entendues dans les milieux où le terme « syncrétisme » peut apparaître. Les jeux de pouvoir peuvent avoir lieu entre le clergé et les fidèles, à l'intérieur même du clergé, mais également entre les différentes cultures (*ibid* : 16). Ainsi, pour Droogers (1989), les débats sur le syncrétisme ne sont pas seulement de nature religieuse, mais ce sont des débats sociaux et politiques dans lesquels il y a des enjeux hiérarchiques. De cette façon, ce qui est important pour l'auteur, ce sont les conflits et les intérêts sous-jacents (*ibid* : 20). Les questions de transpositions, d'ambiguïtés ou de contradictions (*ibid* : 19) deviennent moins pertinentes. Pour mieux saisir ces enjeux, il est important, selon l'auteur, de tenir compte du contexte social et historique d'un groupe étudié.

Shaw et Stewart (1994), qui sont tous deux anthropologues, élaborent un peu dans le même sens que Droogers (1989), mais ils considèrent en quelque sorte que le

¹⁰ Cela d'autant plus que le phénomène du syncrétisme ne se produit pas seulement entre religions, mais aussi entre des courants d'une même religion, entre une religion et une idéologie, entre une religion et la science, et entre une religion et une culture (*ibid.* : 13).

concept de syncrétisme n'a pas de définition fixe (car il est trop subjectif) et qu'il est de cette façon inutile en tant que chercheur d'affirmer qu'un rituel ou qu'une tradition est syncrétique. Selon ces auteurs, affirmer une telle chose correspond à s'insérer dans un conflit déjà existant, un conflit qui en plus n'a pas de raisons d'être, puisqu'ils considèrent que dans toutes religions il y a du syncrétisme, c'est-à-dire des mélanges et des influences provenant du passé et du contact avec d'autres religions et cultures. Il est plus pertinent, selon les auteurs, d'analyser le processus en cours dans la formation d'une synthèse religieuse et d'étudier les discours et les conflits portant sur la notion de syncrétisme. Stewart donne en exemple le contexte religieux de la Grèce, où la religion orthodoxe s'est mélangée au cours des années avec des pratiques culturelles et religieuses de la Grèce Antique. Il démontre comment ces mélanges ont longtemps été dénoncés par le clergé orthodoxe et comment ils sont utilisés actuellement par une élite politique pour valoriser l'identité nationale grecque.

Pour Gellner (1997), le terme « syncrétisme » est en effet un concept contesté, mais il considère, à l'opposé de Shaw et de Stewart (1994), qu'il est faux de croire que toutes les traditions religieuses sont également syncrétiques, et également instables et hybrides (Gellner 1997 : 279). Selon l'anthropologue, il existerait différents types de syncrétisme en fonction d'un environnement donné. Pour certains milieux, il serait davantage question de syncrétisme, c'est-à-dire de mélange plus ou moins généralisé entre deux religions et deux cultures. Pour d'autres, il serait question de « bricolage » religieux, dans lequel il y a agencement d'éléments de différentes religions, mais qui ne serait pas maintenu de manière stable. Il existerait aussi, dans certains milieux, des stratégies synthétiques, c'est-à-dire des stratégies permettant d'intégrer des éléments de diverses religions. D'après l'auteur, toutes les religions seraient synthétiques, mais dans certains contextes, ces stratégies deviendraient plus visibles. Il oppose ce type de syncrétisme aux interactions de complémentarité, qui correspondent, selon l'auteur, à une des formes de coexistence religieuse les plus complexes. Dans ces milieux, les traditions religieuses peuvent être ordonnées de manière hiérarchique et elles peuvent, en même temps, être en compétitions tacite. Ces différents types de syncrétisme peuvent,

selon ce que semble affirmer l'auteur, être mis en évidence en étudiant le contexte social et historique des groupes et en considérant les intérêts qui sont en jeu dans ces milieux.

Dans cet article, Gellner (1997) n'élabore pas sur le terme « bricolage », mais celui-ci est beaucoup utilisé par les chercheurs pour décrire le processus par lequel des individus composent ou recomposent leurs croyances religieuses (Hierneaux 2005 ; Hervieu-Léger 2005). Ce terme est surtout mis en parallèle avec l'éclatement du religieux en Occident, où la création de religiosité délibérément syncrétique est favorisée (Mary 2001). Il est donc utilisé pour décrire le processus dans l'émergence de nouvelles religions ou de nouveaux mouvements religieux (Champion 2001). Un exemple de ce genre d'utilisation se trouve dans un ouvrage portant sur un groupe de spiritualistes à Montréal (Meintel 2003). Dans cet article, l'auteure semble associer le phénomène du bricolage aux individus qui, dans ce sens, créent leur propre religion en utilisant notamment certaines influences du catholicisme et de diverses religions asiatiques. Ce syncrétisme ou cette ouverture envers d'autres traditions religieuses est un phénomène valorisé dans ce groupe, et cette valorisation favorise par le fait même le bricolage religieux individuel.

Ce terme permet donc de décrire une autre forme de syncrétisme, selon Gellner (1997), mais dans quelle mesure il constitue réellement une autre forme de syncrétisme. Il est vrai que le « bricolage » se distingue du syncrétisme par le fait qu'il concerne d'abord les individus et des pratiques religieuses à court terme, et donc qu'il pourrait être considéré comme une forme d'hybridité. Or, le « bricolage » religieux en tant que stratégie individuelle pourrait aussi correspondre à une autre perspective adoptée sur le phénomène du syncrétisme, une perspective qui n'était pas nécessairement considérée auparavant, puisque les études étaient concentrées davantage sur le phénomène religieux de groupe. En fait, nous sommes d'avis que dans toute religion, dans tout groupe ou institution religieuse, les individus peuvent agencer des éléments et des pratiques diverses en fonction de leur expérience de vie et de ce qui donne du sens et, de cette façon, les individus ont toujours fait du « bricolage ». Ce phénomène plus individualiste

n'a pas toujours été bien vu, mais dans le contexte actuel de l'Occident, il devient plus répandu et plus visible, en même temps que plus acceptable qu'auparavant (Mary 2001).

Enfin, la délimitation des frontières religieuses peut être étudiée d'après diverses perspectives : selon l'organisation générale d'une religion, en considérant l'autorité religieuse, les lois et les principes, mais aussi en fonction des individus et de l'environnement social et culturel. Dans un certain contexte, un type de stratégie pourrait être plus visible qu'un autre (Gellner 1997), mais nous considérons, un peu comme Droogers (1989), de même que Shaw et Stewart (1994), qu'il est plus important de placer dans leur contexte social et historique les divers mélanges possibles et de tenir compte des diverses perspectives d'interprétation, notamment pour mettre en relief les débats sociaux possibles.

Ainsi, en ce qui concerne notre étude sur les Tamouls sri lankais de Montréal, les frontières religieuses entre hindous et catholiques étaient, à certaines occasions, difficiles à déterminer. Ce phénomène pourrait justement démontrer l'existence de syncrétisme, mais pour les Tamouls catholiques interviewés, il n'est pas nécessairement question de syncrétisme. Le catholicisme s'est en quelque sorte localisé chez les Tamouls au Sri Lanka, de sorte que les pratiques et les croyances ont du sens pour ce groupe. Au cours des chapitres ultérieurs, nous tenterons de présenter le sens de certaines pratiques sociales et religieuses chez les Tamouls, pas seulement de discuter sur ce qui pourrait être considéré comme du syncrétisme.

Or, avant d'aborder ces chapitres, nous considérons important d'exposer les stratégies et les réflexions du catholicisme et de l'hindouisme par rapport à l'interaction religieuse et à la notion de syncrétisme, puisqu'elles sont peu connues et comprises, alors qu'elles influencent pourtant le débat ainsi que les acteurs sociaux.

1.2. La « peur du syncrétisme » dans le catholicisme

a – La position de l'autorité religieuse

La position de l'église catholique, c'est-à-dire des évêques et du Vatican, en ce qui concerne la notion de syncrétisme (ou les mélanges religieux), est difficile à présenter clairement et simplement. Il existe une variété de points de vue en fonction des individus, et en même temps, l'Église tente de valoriser une position qui maintiendrait l'intégrité de sa doctrine religieuse. La position actuelle de l'Église catholique est donc nuancée, ce que certains pourraient qualifier de position contradictoire.

D'abord, si l'on considère les écrits de l'Église catholique, notamment les écrits de Francis Arinze (1997), qui est président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, le syncrétisme « pourrait être défini comme une tentative de forger une religion en associant plusieurs » (*ibid* : 38). Cette définition n'est pas aussi complexe et élaborée que pour les sciences sociales. Mais ce qui est important pour l'Église, ce n'est pas tant la définition du syncrétisme, comme ses conséquences possibles sur les croyances et les pratiques catholiques. Le syncrétisme constitue ainsi un danger pour l'Église (*ibid* : 39), car il vient corrompre, en quelque sorte, le message religieux, qui est considéré comme une vérité religieuse objective. Selon Arinze (1997), « la peur du syncrétisme » est nécessaire et elle accompagne la « peur du relativisme » religieux (*ibid* : 38). C'est donc une erreur de considérer qu'une religion en vaut une autre, et que toutes les religions constituent des voies différentes vers le même Dieu (*ibid* : 37). Il est de cette façon important de veiller au maintien (et à la diffusion) du message religieux catholique, ce qui n'empêche pas, selon l'auteur, le respect des autres religions et croyances, de même que le dialogue et les interactions interreligieuses. Dans cette perspective, l'Église considère qu'elle peut s'insérer au sein de tous les peuples et de toutes les cultures, et que cette « peur du syncrétisme » ne doit pas décourager les tentatives d'insertion.

Cette position, qui peut sembler contradictoire¹¹, n'a cependant pas toujours formé l'approche de l'Église catholique. Auparavant, les autres cultures et religions (non occidentales) étaient considérées être sous l'influence du démon, et le seul vrai message était celui de l'Église, que les missionnaires devaient diffuser pour sauver les âmes en perte (Stewart 1999). Cette position, selon Stewart (1999), a été redéfinie lors du Concile Vatican II (1962-1965), dans le but de rendre la doctrine catholique plus compatible avec la modernité (*ibid*: 51). En ce qui concerne le syncrétisme et les relations interreligieuses, l'Église catholique tentait de redéfinir les frontières religieuses en reconnaissant notamment que certaines pratiques culturelles pouvaient ne pas menacer le message religieux catholique¹². Cette reconnaissance a notamment permis des politiques d'inculturation, c'est-à-dire des politiques permettant d'insérer des éléments considérés comme culturels dans la religion catholique (Stewart 1999). Or, cette nouvelle politique, selon l'auteur, rend le syncrétisme plus difficile à identifier au sein de l'Église, qui considère toujours ce terme comme une menace (*ibid*). En fait, selon Arinze (1997), les politiques d'inculturation peuvent, malgré tout, fausser le message religieux catholique et, pour éviter ce phénomène, les prêtres et les théologiens doivent constamment veiller à la clarification des croyances.

Ce processus constant de réflexion correspond, selon la description de Gellner (1997), à une stratégie synthétique, c'est-à-dire à un processus permettant d'intégrer des éléments culturels ou religieux à une autre religion en fonction d'une logique interne. Il existe donc plusieurs approches et opinions sur certaines politiques d'inculturation. Pour un théologien de l'Inde, par exemple, l'Église catholique devrait s'indianiser et permettre, notamment, la lecture de certains textes religieux hindous lors de la liturgie catholique, particulièrement les écrits du *Rig Veda*¹³, alors que pour d'autres, la liturgie catholique ne devrait pas être trop transformée, afin de conserver le plus possible sa

¹¹ De l'intérieur, cette position n'est pas contradictoire, mais elle reflète une croyance religieuse selon laquelle il est possible de défendre les lois et les croyances catholiques tout en étant charitable et accueillant envers les individus et les peuples.

¹² De cette façon, l'Église reconnaissait en quelque sorte que les différentes cultures n'étaient pas seulement sous l'influence du démon, mais qu'elles pouvaient comprendre des éléments importants pour les différents peuples, et que ces cultures pouvaient être égales aux cultures occidentales.

¹³ Cet écrit est l'un des plus anciens parmi les textes religieux hindous (les Vedas). Il est composé de chants et d'hymnes dévotionnels écrits 1000 ans environ avant Jésus-Christ.

forme « authentique » (Angrosio 1994). Le Concile Vatican II permet ce genre de discussions et de réflexions, et il rend par le fait même plus difficiles les accusations d'hérésies.

La transformation des frontières religieuses dans l'institution catholique a eu plusieurs effets sur les fidèles. Les politiques d'inculturation ont notamment permis d'insérer certaines pratiques qui auparavant étaient considérées comme des sources de syncrétisme. Stewart (1999) donne en exemple les catholiques singhalais du Sri Lanka, où avant Vatican II, les tambours et les vêtements blancs pour le deuil avaient été interdits, parce qu'ils étaient considérés comme trop près des pratiques bouddhiques. Mais suite à l'indépendance du pays, le bouddhisme a été utilisé pour définir la culture et l'identité singhalaises. Il était donc devenu important pour la minorité catholique singhalaise de s'insérer dans cette culture et de ne pas seulement être associée au colonialisme occidental. Les tambours et les vêtements blancs ont donc été autorisés dans les pratiques de la religion catholique, et cette politique a justement été favorisée par les transformations au sein de l'Église (*ibid* : 57).

Par ailleurs, même si les politiques d'inculturation peuvent être interprétées comme le début d'une plus grande ouverture religieuse (Stewart 1999), il est important de mentionner qu'il existait aussi avant Vatican II un processus permettant d'intégrer les éléments des autres religions et cultures au catholicisme. Pour mieux transmettre le message religieux, les missionnaires devaient adapter certaines pratiques pour se rendre plus compréhensibles aux peuples et aux cultures rencontrées. Ainsi, pour la diffusion de la religion catholique en Asie, en Afrique ou en Amérique, les missionnaires se trouvaient à devoir trier ce qui pouvait être compatible ou non avec le catholicisme (Deslandres 2003). Ces tentatives d'adaptation ont cependant causé plusieurs conflits entre missionnaires et congrégations religieuses, particulièrement en Asie. Par exemple, en Chine au XVII^e siècle, le jésuite Matteo Ricci se comportait comme un confucéen pour diffuser la religion catholique (Mungello 1989), et en Inde à la même époque, un autre jésuite, Roberto de Nobili, agissait comme un renonçant hindou pour décrire ce

que pouvait être un chrétien (Collins 2007)¹⁴. Ces tentatives d'accommodements ont été grandement critiquées, puisqu'elles pouvaient être à la source de certaines confusions et ambiguïtés¹⁵. Malgré cela, ces premières tentatives d'adaptation sont à la base du développement des politiques actuelles d'inculturation.

1.3 Hindouisme : une réaction synthétique ?

a – La délimitation des frontières religieuses

Au contraire du catholicisme, il n'existe pas de position claire dans la religion hindoue en ce qui concerne la délimitation des frontières religieuses. Il est même difficile d'affirmer qu'il existe des politiques communes. En fait, selon Sweetman (2001), qui est spécialisé en sciences religieuses, l'unité de la religion hindoue s'affirme plutôt dans une pluralité d'affiliations religieuses. Il y a donc plusieurs penseurs, courants philosophiques et sectes.

La notion ou le terme de syncrétisme est relativement absent du vocabulaire hindou, ce qui démontre par le fait même d'importantes différences avec les religions chrétiennes. Les stratégies, lors d'interactions religieuses, ne sont pas exprimées aussi ouvertement que dans la religion catholique, dans laquelle des théologiens débattent et réfléchissent sur des pratiques, dans le but d'en arriver à un certain consensus. De cette manière, les écrits composés par les penseurs de la religion hindoue sur la délimitation des frontières religieuses ne sont pas nombreux. Ce sont principalement des chercheurs occidentaux qui ont décrit les stratégies et les réactions des hindous lors d'interactions religieuses. Ainsi, selon certains chercheurs comme Gellner (1997), les stratégies qui caractérisent le sous-continent indien sont basées sur une logique synthétique, c'est-à-dire sur une logique visant à intégrer, dans le but de diminuer l'importance et l'influence des autres religions. Il précise : « [That] the same logic is also characteristic of relations between the various sectarian traditions *within* Hinduism: Shaivism and

¹⁴ L'approche de Roberto de Nobili est devenue, en 1659, la politique officielle de l'Église catholique en Inde (Collins, 2007), tandis que les jésuites ont été expulsés de la Chine sous l'ordre du Vatican vers la fin du XVIII^e siècle (Mungello 1989).

¹⁵ Ce que certains missionnaires croyaient comprendre d'une religion et d'une culture pouvait être entendu et interprété différemment par les fidèles.

Vaishnavism both in different ways try to absorb and include the other as an inferior version of themselves. » (*ibid* : 283) Cette logique peut s'affirmer dans différents contextes où la présence d'autres religions et groupes vient en quelque sorte menacer les pratiques et les croyances d'un autre groupe. C'est d'ailleurs dans le même sens que Jaffrelot (1992), spécialisé en science politique, propose l'idée du « syncrétisme stratégique » pour décrire le comportement religieux qu'il a observé en Inde. Par cette stratégie, l'influence d'une autre religion et d'un autre groupe se trouve diminuée, parce qu'intégrée en partie selon une logique hindoue. Cette stratégie se résume, selon Neufeldt (1993), spécialiste en science religieuse, à affirmer que l'essence de toute religion est la même, ou que toutes les religions ont le même but. Devant cette logique inclusive et universalisante, la notion ou même le phénomène de syncrétisme ne constituent pas un problème pour les hindous. Le problème, d'après cette logique, proviendrait plutôt des autres groupes et religions qui ne partageraient pas cette ouverture d'esprit.

D'un autre côté, les premières tentatives plus officielles de délimitation des frontières religieuses chez les hindous se sont réalisées lors des mouvements hindous de réforme socioreligieuse, à la fin du XIX^e siècle. À cette époque, une élite hindoue située à Calcutta tentait d'offrir une réponse hindoue à l'influence croissante de certains missionnaires (Jaffrelot 1992). Chez les penseurs les plus connus, on dénombre notamment Ramakrisna et Vivekananda, qui voulaient montrer l'unité philosophique de la religion hindoue, au contraire des missionnaires qui affirmaient l'existence de diverses pratiques et croyances (Neufeldt 1993). Ces penseurs voulaient en quelque sorte raffiner l'hindouisme et en « créer » une version purifiée (*ibid*). Ils ont donc emprunté certaines idées et un certain nombre de pratiques provenant des missionnaires pour revaloriser les croyances hindoues¹⁶. Certains ont donc proposé, à l'instar des chrétiens, de s'engager dans le service social, tout en étant des renonçants (Neufeldt 1993)¹⁷. En

¹⁶ Cette revalorisation s'est faite surtout au niveau de l'élite religieuse de haute caste (Jaffrelot 1992). Ainsi, l'hindouisme réformé est en quelque sorte un renforcement des pratiques brahmaniques.

¹⁷ Suite à l'accord du Vatican de faire passer les chrétiens pour des renonçants en Inde (en 1659), comme le faisait Roberto de Nobili, certains missionnaires ont décidé d'ouvrir des ashrams pour faire de nouveaux convertis et même créer un ordre religieux catholique propre à l'Inde, dans lequel célibat, prière et service social seraient combinés (Collins 2007). De cette façon, des missionnaires se faisaient passer pour des

incluant le service social, ces penseurs hindous tentaient de démontrer que l'hindouisme était semblable au catholicisme, voire même meilleur, puisque les écrits religieux hindous étaient plus anciens, donc plus authentiques, de même que plus scientifiques et universaux (Jaffrelot 1992). Ils prouvaient de cette façon que la conversion au catholicisme n'était pas nécessaire. Ce courant de pensées s'est transformé au cours des années en un mouvement plus politisé qui est à l'origine du RSS (Corps National des Volontaires) et du VHP (Vishwa Hindu Parishad), qui sont tous deux des organisations hindoues qui tentent de défendre les pratiques et les croyances hindoues (*ibid*)¹⁸.

Pour défendre l'intérêt des hindous, certaines politiques ont été favorisées pour reconverter des individus qui étaient « passés » au christianisme ou à l'islam. Par ces politiques, l'hindouisme est devenu un peu plus prosélyte, imitant ainsi les techniques de conversion des chrétiens et des musulmans (*ibid*). Certains penseurs un peu plus marginaux ont même été jusqu'à tenter de convertir des occidentaux, justement pour démontrer que l'hindouisme était supérieur au christianisme (*ibid*). Cette branche plus prosélyte est aujourd'hui connue en Occident comme le mouvement *ISKCON* (International Society for Krishna Consciousness) ou le mouvement des *Hare Krishna*. Il est par ailleurs frappant de constater que cette branche prosélyte reproduit le comportement des missionnaires chrétiens en Inde, en fondant des ashrams en Occident. Le discours est par contre orienté vers les croyances religieuses hindoues. De cette façon, la réponse ou la réaction de ce courant religieux hindou est synthétique.

Enfin, ces mouvements de réforme socioreligieuse du XIX^e siècle n'ont pas délimité des frontières religieuses précises, mais ils ont plutôt formé des tentatives pour défendre et légitimer les croyances hindoues face au prosélytisme chrétien. Il y avait donc un certain sentiment d'insécurité devant l'influence grandissante des missionnaires. Mais dans quelle mesure ce sentiment et cette stratégie peuvent-ils refléter l'ensemble

gurus, choquant ainsi certains hindous, qui se sentaient insultés par la manière dont ces missionnaires utilisaient ces pratiques religieuses (*ibid*).

¹⁸ Le VHP est une organisation orthodoxe qui tente notamment de maintenir des liens avec la diaspora hindoue pour veiller au maintien de l'identité religieuse, tandis que le RSS est une organisation « sociomilitaire » qui fonctionne essentiellement en Inde et tente de protéger l'identité nationale hindoue (l'hindutva).

des comportements des fidèles de religion hindoue ? Il est possible que cette stratégie d'intégration ne soit pas seulement le résultat d'un sentiment d'insécurité, mais peut-être aussi celui d'un simple constat de correspondance entre les religions hindoue et catholique. L'élite hindoue orienterait ce constat, par contre, pour valoriser les croyances hindoues, non seulement pour préserver leur position privilégiée, mais également parce qu'ils détiennent des connaissances plus globales sur leur religion et sur la société que les individus de castes inférieures, et qu'ils peuvent ainsi un peu mieux réagir à l'influence d'autres groupes et religions (Jaffrelot 1992).

Par ailleurs, en ce qui concerne les groupes hindous qui ne seraient pas originaires de l'Inde, comme les Tamouls du Sri Lanka ou les hindous du Suriname, et qui n'auraient pas une élite religieuse aussi influente, l'hindouisme réformé (du XIX^e siècle) pourrait les toucher, surtout suite aux migrations dans les pays occidentaux. C'est d'ailleurs ce qu'affirment Corstiaan et Van der Burg (1989), qui sont tous deux anthropologues, lorsqu'ils présentent les hindous du Suriname qui ont migré aux Pays-Bas. Selon ces auteurs, ces hindous adoptent, suite à la migration, des pratiques religieuses originaires du continent indien¹⁹ et qui, de cette façon, deviendraient plus légitimes, d'après eux, au regard des Occidentaux. Ces hindous seraient ainsi préoccupés par le fait de devoir maintenir leurs croyances suite à la migration et ils considéreraient en quelque sorte que les pratiques religieuses de leur pays d'origine ne conviendraient pas au contexte occidental. Celui-ci favorise notamment la fréquentation de temples hindous une fois par semaine comme tous les dimanches et la diminution de pratiques culturelles comme les rituels de possession, au profit de pratiques comme le yoga (*ibid*). Cette transformation serait facilitée par la présence et par l'influence d'autres groupes hindous originaires de l'Inde. Ainsi, cette réaction et cette transformation pourraient aussi décrire ce qui peut se produire chez les Tamouls sri lankais de religion hindoue suite à la migration dans des pays occidentaux. Dans ce groupe, les individus de caste soudra, qui avaient un rôle religieux dans leur pays d'origine, à cause du manque de

¹⁹ Un hindouisme qui serait issu des réformes socioreligieuses du XIX^e siècle et qui pourrait être considéré comme un hindouisme orthodoxe.

brahmanes, pourraient perdre de leur influence et même de leur légitimité au profit d'un hindouisme plus orthodoxe originaire de l'Inde²⁰.

Finalement, les réactions et les stratégies au niveau doctrinal et au niveau des leaders en ce qui concerne la délimitation des frontières religieuses pour le catholicisme et l'hindouisme sont fondamentalement différentes. Chacune de ces religions a des stratégies synthétiques, mais en ce qui concerne l'hindouisme, il n'existe pas de politique clairement formulée pour encadrer cette stratégie. Il existe aussi d'importantes divergences en ce qui concerne l'ouverture religieuse. Pour le catholicisme, l'ouverture religieuse est un acte de respect et elle ne doit pas transformer le message ou les pratiques de l'Église, tandis que pour l'hindouisme, le syncrétisme ne constitue pas un problème, puisque toute religion possède une même essence. Ainsi, ces différentes manières de considérer le syncrétisme influencent les rapports sociaux interreligieux, et cela d'autant plus si ces rapports existent à l'intérieur d'un même groupe ethnique. Dans ce contexte, les interactions interreligieuses sont inévitables et elles obligent par le fait même les individus à discuter sur ces stratégies pour interagir entre eux.

2. Les relations sociales

2.1 Définition et réflexion en sciences sociales

Les études portant sur les relations sociales sont nombreuses et elles se retrouvent dans plusieurs disciplines, particulièrement en sociologie et en psychologie. Pour mieux comprendre comment les relations sociales peuvent être vécues chez les Tamouls, nous allons d'abord tenter de définir cette réalité en présentant quelques auteurs et quelques courants de pensées portant sur ce thème.

Le sociologue Louis Quéré (1988) présente dans un article les différentes théories et les différents penseurs qui ont tenté de définir la société et le phénomène des relations sociales. Il présente d'abord le philosophe Georg Simmel (1858-1918), qui par

²⁰ Il est possible que les divisions de castes perdent de leur validité à long terme dans le contexte occidental, mais en même temps, « l'orthodoxification » de l'hindouisme encourage en quelque part le maintien, voire même le renforcement des divisions. Il existerait ainsi une opposition à l'intérieur de ce groupe entre ceux qui sont pour les divisions de castes et ceux qui s'y opposent.

ses théories de la société, a été l'un des fondateurs les plus importants de la sociologie. Selon Simmel, la société est formée par les diverses relations sociales et les différentes actions réciproques. Les individus entrent en relation verbalement et par leurs comportements. Ils « organisent » leurs relations et leurs actions pour se rendre compréhensibles et accessibles. Pour mieux définir sa pensée, Simmel invente le terme *Vergesellschaftung*, qui se traduit en français par « les formes de la socialisation ». Cette locution décrit le processus par lequel une société s'assemble et se lie à travers les interactions et les relations entretenues, en particulier à travers leur mise en forme (*ibid* : 78). La société est donc une entité que les individus créent et subissent en même temps. Il est possible de rendre compte de ce processus et de la mise en forme en analysant les actions réciproques (les relations sociales) et cela, même s'ils sont de « médiocre importance »²¹. Ainsi, pour Simmel, il existe une structure et des codes issus des relations sociales qui en même temps influencent ces relations.

Cette réflexion de Simmel sur la société a influencé par la suite plusieurs penseurs, notamment les sociologues de l'école de Chicago (et plus tard de l'anthropologie urbaine), qui ont tenté de faire ressortir les divers modes d'organisation des relations sociales qui pouvaient se retrouver dans la ville. Certains penseurs de cette école, tels Goffman (1922-1982), ont fini par considérer les relations sociales comme des « mises en scène » (Quéré 1988 : 90). Ces penseurs affirmaient ainsi qu'il était possible d'observer les relations sociales (ou les rencontres) comme une pièce de théâtre, pour en faire ressortir l'ordre social. Selon ce point de vue, les relations sociales ne sont que le reflet d'un ordre ou d'une organisation sociale plus complexe. D'après Quéré (1988), certains penseurs comme G. H. Mead (1863-1931) ont tenté d'ajouter certaines nuances, en affirmant que l'individu pouvait non seulement ajuster ses comportements aux autres, à cause de l'existence d'un code de comportements communs, mais que l'existence d'attentes (et d'anticipations) permettait aux individus d'avoir un certain contrôle réflexif sur leurs actions. Les relations sociales ne sont donc pas seulement dépendantes d'une structure sociale, mais également de l'intersubjectivité.

²¹ La sociologie devient, de cette façon, l'analyse des « formes de la socialisation ».

En anthropologie, les relations sociales ont également fait l'objet d'études, particulièrement en Angleterre avec Max Gluckman (1911-1975) et l'école de Manchester. Ces chercheurs considéraient les relations sociales un peu de la même manière que les sociologues mentionnés précédemment, c'est-à-dire comme se situant à la base de la société. Selon Evens et Handelman (2006), deux anthropologues contemporains, les considérations de Gluckman et de l'école de Manchester n'étaient pas théoriques ou conceptuelles, mais ils étaient méthodologiques. Gluckman cherchait à identifier les principes d'organisation sociale en portant son attention sur les actions et sur les relations sociales. Il différait de ses prédécesseurs britanniques en ce qu'il ne cherchait pas tellement la structure idéalisée que les vieux informateurs pouvaient lui décrire, mais la structure de ce qui se passait « on the ground ». Dans un contexte ou une situation, il voulait identifier les actions et les relations, afin d'en faire ressortir les « patterns », donc le système social. Pour Gluckman, les individus se trouvent dans un système social dans lequel il existe des principes sociaux à la base des actions et des relations²². Il était de cette façon un structuraliste fonctionnaliste, c'est-à-dire qu'il tentait d'identifier les structures sociales, de même que les différentes fonctions ou les divers principes des relations sociales. En même temps, il tentait de reconnaître qu'un individu pouvait également agir sur le système social et qu'il n'était pas seulement soumis à des principes ou à des « patterns ». D'après Evens et Handelman (2006), cette approche de Gluckman permet d'offrir des analyses plus complexes, en considérant dans des contextes précis (des études de cas) l'ensemble des relations et leur sens.

Plusieurs chercheurs issus de cette école ont influencé fortement l'anthropologie, dont Victor Turner (1969), qui a notamment démontré en quoi les relations sociales et leur ordre étaient (ré)affirmées lors de rituels et de rites de passage. Ce sont par de tels événements que le système social et les structures de la société sont consolidés quotidiennement. Les rituels renforcent les croyances et les modes de pensées, de même qu'ils permettent à des individus d'adopter de nouveaux rôles et d'entretenir de nouveaux types de relations sociales.

²² Des principes d'organisation qui peuvent aussi se retrouver dans le mode de pensée et le langage.

Dans ces études, certains termes un peu plus conceptuels sont apparus, comme **réseau** ou **sociabilité**, pour décrire les différentes réalités qui pouvaient être observées. Selon Boissevain (1979), qui est anthropologue, le terme réseau fait référence à l'existence de liens entretenus entre un groupe d'individus (généralement restreint), comme un groupe d'amis, un groupe de travail ou un groupe familial. L'analyse des réseaux correspond ainsi à l'analyse de ces liens, des raisons et des principes les unissant (*ibid* : 392). Selon Boissevain (1979), par ce terme, certains ont tenté de se détacher de l'analyse structuraliste et fonctionnaliste, dans lesquelles les relations sociales sont considérées comme le reflet de la structure de la société, pour démontrer qu'il existe des réseaux sociaux qui s'opposent à cet ordre. Boissevain considère ainsi, un peu de la même manière qu'Evans et Handelman (2006), que l'analyse des réseaux est un outil méthodologique offrant certaines explications à des phénomènes sociaux.

Enfin, les relations sociales en sociologie ou en anthropologie sont étudiées pour en faire ressortir les principes d'organisation. Ces principes ordonnent et structurent les relations sociales, formant ainsi un système social ou la société. Dans un groupe comme les Tamouls, il existe donc des normes, des lois, des coutumes et des attentes sociales qui codifient la vie en société. Pour certains comme l'anthropologue Agha (2006), le langage reflète ces principes d'organisation : « language is more than simply a form of social action; it is also an effective tool with which we formulate models of social life and conducts » (*ibid* : i). Ainsi, l'usage de la langue tamoul peut diffuser et entretenir des principes d'organisation (des modes de penser et des modes de faire) dans les relations sociales qui sont différents de ce qu'on trouve en français ou en anglais. Ces normes ou ce système tamoul est internalisé par un processus de socialisation, un processus qui ne se fait pas seulement par une éducation scolaire, mais également par les expériences et les interactions avec les pairs (consciemment et inconsciemment). Les relations sociales entre hindous et catholiques peuvent donc se situer dans un « pattern » ou un système social qui codifie l'interaction et lui donne un sens. Néanmoins, il ne s'agit pas de fixer les Tamouls dans une organisation sociale fixe, puisque les pratiques peuvent être transformées par la migration et par la volonté des individus.

2.2 Le contexte culturel tamoul : la caste, la famille et l'individu

Il existe de multiples ouvrages présentant l'organisation sociale tamoule : des ouvrages traitant particulièrement du système de castes, du système de parenté et de leurs explications culturelles. Ce nombre considérable peut-être expliqué par le fait qu'il existe une grande variabilité interne : des systèmes et leurs explications peuvent être différents en fonction des régions, des villages et des villes. Il existe de cette façon des différences sociales entre les Tamouls du Tamil Nadu (État indien du sud) et les Tamouls du Sri Lanka. Aussi, à l'intérieur même du Sri Lanka, on constate des différences régionales entre les Tamouls du nord (Jaffna), ceux du centre-nord (district de Vanni²³) et ceux de l'est (Batticaola). Cela peut être expliqué par le fait que ces régions peuvent être occupées par différents sous-groupes ayant des mythes et des histoires fondatrices différentes. Au Sri Lanka, par exemple, l'influence sociale et politique des velallars dans le district de Jaffna est justifiée par un mythe selon lequel les individus de cette caste seraient des descendants d'un royaume (divin) qui auraient envahi ce territoire au XIV^e siècle (Sivathamby 1987). Or, pour faciliter l'analyse des relations sociales, nous tenons à présenter des principes généraux qui peuvent être partagés par plusieurs.

a – La caste

Le système de castes des Tamouls divise la société hiérarchiquement, influençant par le fait même les rapports sociaux. Ce système implique des responsabilités et des comportements différents pour chaque caste. Selon un ordre religieux de pureté, il existe une caste d'officiants religieux (les brahmanes), une caste de dirigeants (les kastyas), une caste de marchands et d'artisans (les vaisyas), ainsi qu'une caste de serviteurs (les soudras). Or, ces différentes castes peuvent aussi être considérées comme des réseaux de solidarité dans lesquels les interactions sont plus importantes et fréquentes. Selon Appadurai (1986), plusieurs ouvrages traitant de ce système accordent trop d'importance aux notions de pureté et d'impureté pour expliquer son principe d'organisation et ne tiennent pas compte des explications indigènes. Ainsi, les individus des castes intouchables (hors castes) sont souvent présentés comme les victimes d'un système

²³ Du mot tamoul *vana*, qui veut dire forêt.

inégalitaire, ce qui n'est pas tout à fait représentatif des interactions, selon l'auteur. Au moyen de l'analyse de trois ouvrages (Daniel 1984, Khare 1984 et Nandy 1983), Appadurai démontre comment des notions de réciprocité et d'équilibre peuvent être utilisées pour expliquer la vie sociale. En ce sens, les différentes castes forment un ordre social équilibré où chacun a une fonction et dépend en même temps de l'autre. D'ailleurs, en Inde actuellement, le système de castes est souvent comparé à des classes sociales comme il existe en Occident, se détachant ainsi d'une définition religieuse du social (Jaffrelot 2005).

Au Tamil Nadu et au Sri Lanka, les villages sont habités par une ou par plusieurs castes (Maloney 1975). Il peut donc y avoir des villages entièrement peuplés de personnes appartenant à la même caste. Les individus des castes moins nombreuses (souvent des castes inférieures) se trouvent à la périphérie de ces villages, dans des secteurs considérés comme indésirables (Daniel 1984). Dans les zones urbaines du Sri Lanka et du Tamil Nadu, il y a une plus grande variabilité de castes, mais elles peuvent être séparées en des quartiers distincts. Cela renforce donc les interactions basées sur la caste d'appartenance. Or, il faut préciser que la rigidité de ce système de castes peut varier d'une région à l'autre. Selon Sivathamby (1987), il semble qu'au Sri Lanka, ce système ne soit pas aussi rigide qu'au Tamil Nadu. Certaines castes inférieures auraient été intégrées à la caste des vellalars, suite à des interactions s'étendant sur plusieurs siècles, reflétant ainsi une possibilité d'ascension sociale, ce qui est moins possible au Tamil Nadu.

Au Sri Lanka, les relations inter-castes peuvent être présentées, selon Svathamby (*ibid*), en termes de « dépendance » et d'« indépendance », c'est-à-dire que certaines castes dépendent d'autres castes pour leur survie économique. Certaines castes inférieures dépendent des vellalars (la caste dominante) pour l'exploitation des terres agricoles, tandis que d'autres, comme les castes des pêcheurs (aussi inférieures), sont autonomes. Ces relations inter-castes peuvent varier de milieu en milieu. Dans certains villages, il peut être question de relations entre pariyars et vellalars, alors que dans d'autres, de relations entre kariyars et vellalars. Ces divers systèmes de relations

inter-castes peuvent se transformer, et cela particulièrement lors de déplacements internes pour des besoins économiques ou sociaux, comme cela se produit lors de la guerre civile. Des groupes peuvent tenter de reproduire les interactions de leur village d'origine, menaçant ainsi l'organisation sociale des nouveaux lieux d'accueil (*ibid*). En fait, un groupe qui avait autorité ne voudrait pas se retrouver dans une position inférieure, ce qui crée des conflits. Aussi, dans ce contexte, les interactions entre les individus de castes différentes, mais originaires du même village, peuvent devenir, selon l'auteur, plus amicales. La notion de domination peut être remplacée par une idée d'alliance économique et politique.

Ainsi, le système de castes favorise des interactions avec des individus appartenant à sa propre caste, et les relations inter-castes peuvent être de nature différente en fonction des milieux, des intérêts économiques et des castes présentes. Des interactions plus personnelles avec des individus d'autres castes ne sont pas favorisées, notamment à cause de l'organisation géographique, de même qu'à cause de principes religieux (pureté) et sociaux (réciprocité).

b – La famille

Les relations sociales dans le contexte culturel tamoul sont très influencées par le système familial. Selon l'anthropologue Beck (1974), ce système est connu comme « le système dravidien de parenté », dans lequel il existe une opposition relationnelle entre cousins croisés et cousins parallèles. Les cousins parallèles ne peuvent se marier entre eux, puisque qu'ils sont considérés comme frères ou sœurs, tandis que les mariages entre cousins croisés sont encouragés. L'importance de ces relations implique l'existence de liens entretenus entre membres de la famille étendue. En ce qui concerne les relations au sein de la famille nucléaire, c'est-à-dire entre père et fils, de même qu'entre mère et fille, la préoccupation première est de transmettre les droits et les devoirs. Tandis qu'entre individus de sexe opposé, c'est-à-dire entre père et fille, mère et fils, de même qu'entre frère et sœur (*ibid* : 3), ces relations, quand elles sont bien contrôlée, sont censées être source de pouvoir, de richesse et de prospérité pour l'ensemble de la famille. L'auteur compare ces principes relationnels avec le folklore tamoul, dans lequel une femme ou

une divinité est toujours entourée et protégée par quatre hommes : son père, son frère, son époux et son fils. La position centrale de la femme dans le système familial peut s'expliquer par le fait qu'elle est considérée comme une source de pouvoir, appelé *shakti*. Elle peut aussi être source d'abondance et de richesse, de même que source de danger. Il est donc important pour les hommes de contrôler ou de contenir l'énergie des femmes. Dans ces relations, des rôles et des tâches différentes sont données aux femmes et aux hommes. L'auteure précise que cette structure familiale est reproduite dans les temples, où la déesse est toujours accompagnée par son mari et par ses fils (*ibid* : 10). Ce système familial s'oppose un peu au système nord indien²⁴. Le frère, dans le contexte tamoul, maintient toujours des liens avec sa sœur suite à son mariage (il est même responsable de ce mariage), de même qu'il se doit d'entretenir des liens amicaux avec son beau-frère, tandis qu'au nord de l'Inde, une femme se doit d'avoir le moins de liens possible avec sa famille d'origine : elle change complètement de famille lors d'un mariage (*ibid*). Selon la description de l'auteure, les Tamouls de l'Inde semblent donc maintenir la parenté féminine dans l'organisation familiale, au contraire des groupes ethniques du nord de l'Inde.

Selon Sivathamby (1987), le système familial tamoul est toujours composé de la famille étendue, nommé *kutumpam*, qui correspond à l'unité sociale d'existence. L'individu ou l'individualité ne peut être conçu dans la société tamoule sri lankaise sans considérer la famille d'appartenance (*ibid* : 12). L'organisation de cette famille devient particulièrement importante lors d'événements comme un mariage ou des funérailles. Pour les mariages, par exemple, la famille devient importante lors de la négociation de l'alliance et elle essaie de protéger ses intérêts. Elle peut choisir le futur époux ou l'épouse d'un individu. Traditionnellement, les familles résident dans des maisons où vivent plusieurs générations. Plus une maison est imposante, plus la famille est

²⁴ En utilisant l'expression « nord indien », Beck (1974) fait référence aux groupes ethniques du nord de l'Inde comme les Punjabis ou les Bengalis, qui sont de la famille linguistique indo-européenne. Ces groupes ethniques s'opposent aux groupes du sud de l'Inde, qui sont de famille linguistique dravidiennne comme le tamoul (du Tamil Nadu) ou le malayalam (du Kerala). En Inde, il existe une opposition politique et sociale entre ces différentes familles linguistiques. Les groupes ethniques du nord seraient des descendants de groupes *aryens* qui auraient envahi l'Inde et repoussé les groupes dravidiens plus au sud du continent. Selon cette théorie de l'invasion, les *Aryens* seraient supérieurs aux Dravidiens, car plus près de l'organisation sociale et politique des groupes ethniques européens.

nombreuse et étendue, ce qui expose son pouvoir, sa richesse et son influence dans la société. Ces *kutumpam* peuvent devenir à long terme des *pakuti*, terme qui peut être traduit par une « section », une « division » ou une « maisonnée » (*ibid*). Une caste est composée de plusieurs *pakuti* et, à long terme, un *pakuti* peut former une nouvelle caste. Il existe certains *pakuti* qui possèdent des codes de lois et qui peuvent, dans la mesure du possible, juger le comportement et les actions des membres de leur groupe familial. Selon Sivathamby, les études sur le système de castes au Sri Lanka sont plus difficiles à réaliser, à cause de la guerre civile et de la dispersion de plusieurs personnes dans différents pays. Or, il considère que pour comprendre l'organisation sociale actuelle des Tamouls, il est important de tenir compte du système familial qui, malgré la guerre, constitue toujours une valeur partagée par plusieurs. Les liens familiaux, même des membres éloignés, sont très importants dans la vie quotidienne d'un individu. C'est dans une famille qu'un individu apprend les codes et les normes sociales. Les liens entretenus avec d'autres familles se trouvent à être limités à long terme, et les mariages entre cousins croisés ne font que renforcer l'organisation d'un *pakuti*. Ce genre de mariage permet de conserver la richesse à l'intérieur d'une famille. De cette manière, les familles se trouvent à être en compétition les uns contre les autres pour la richesse et pour le pouvoir social et politique dans un village.

Ces divers *pakuti*, ou organisations familiales, peuvent être matrilineaires ou patrilineaires, selon les régions. D'après Sivathamby (1987), au Sri Lanka, les familles tamoules seraient davantage matrilocales, c'est-à-dire que c'est la femme qui hérite une partie de la terre de sa famille. Au Tamil Nadu, les familles tamoules seraient plutôt patrilocales et patrilineaires. Les pratiques matrilineaires chez les Tamouls sont souvent interprétées par les chercheurs (McGilvray 1988 et Ehrenfels 1953) comme les traces d'un passé dravidien, soit avant la présence des Indo-Européens. Les Tamouls du Tamil Nadu seraient devenus patrilineaires suite à la brahmanisation et à la sanskritisation de la société. Ainsi, les pratiques plus matrilineaires au Sri Lanka peuvent s'expliquer par une moins grande présence et surtout une moins forte influence des brahmanes. Ces pratiques peuvent aussi expliquer la position centrale de la femme dans la culture tamoule. C'est par la femme que la culture et la terre sont transmises. Malgré cela, les

pratiques matrilineaires ou patrilineaires ne sont pas nécessairement exclusives pour les Tamouls, c'est-à-dire que certains peuvent tenir compte de diverses lignées dans la composition de la famille étendue.

c – L'individu

La manière de concevoir l'individu et l'individualité chez les Tamouls se différencie des définitions occidentales qu'on en donne. Selon Kenneth (1973), les catégories d'individus y sont décrites comme composées de différentes substances ou essences. Il existe ainsi des individus qui partagent les mêmes substances, et d'autres qui possèdent différentes substances. Les individus d'une même famille partagent la même substance, de même que les individus d'une même caste, mais cela peut varier en intensité. Les membres d'une famille restreinte partagent une essence légèrement différente d'une autre famille, et cela même si elles sont de la même caste. Les relations sociales se font donc, idéalement, entre des individus qui partagent la même substance, car le contraire pourrait être dangereux. Selon cet anthropologue, seules les femmes peuvent changer de substance quand c'est nécessaire, et cela particulièrement lors des mariages. Elles s'ajustent à la substance de leur époux et de sa famille.

Cette notion de substance a été particulièrement étudiée par Daniel (1984), dans un ouvrage dans lequel il argumente que cette notion de substance chez les Tamouls est fluide, c'est-à-dire qu'un individu est continuellement affecté par son entourage. La nourriture, le climat et les individus peuvent transformer la substance des personnes, ce qui peut être dangereux. Un individu ne peut donc être défini sans considérer son environnement social et physique, il est en constante relation. Pour éviter des tourments, les individus cherchent des relations avec d'autres personnes, des groupes et des milieux qui pourraient être compatibles avec leur essence. Pour illustrer cette croyance, cet anthropologue offre plusieurs exemples, notamment celui d'un homme, dans un village au Tamil Nadu, qui avait fait construire sa maison dans un secteur considéré comme indésirable, c'est-à-dire à la frontière des territoires habités par des individus de caste inférieure. Sa famille avait refusé d'emménager dans cette maison, mais l'homme avait tout de même décidé d'y habiter. Au cours des mois, il s'était mis à circuler autour (et à

l'intérieur) de sa maison avec des tambours, en criant. Il cherchait ainsi à faire fuir les esprits qui étaient attirés par la maison, qui, elle, émettait des sons (non audibles par les humains) pour se faire habiter. En ce sens, cette maison était dotée d'une substance et elle pouvait connaître la solitude, qui est considérée comme une souffrance insupportable. Par son comportement, cet homme cherchait à faire croire à la maison qu'elle était habitée. La solitude est donc potentiellement dangereuse, puisque c'est dans la solitude que les essences peuvent le plus facilement se transformer. L'individu est ainsi constamment défini par le monde extérieur.

D'un autre côté, il existe des codes de comportement qui veillent au bon maintien de l'ordre des relations sociales entre individus. C'est d'ailleurs ce qu'a fait ressortir Appadurai (1985), dans un article abordant la notion de gratitude et ses formes d'expression. Selon l'auteur, la gratitude, comme le fait de dire merci, est très rarement exprimé verbalement en tamoul. Exprimer ainsi sa gratitude est implicitement considéré comme un acte qui brise la relation et l'interaction sociale, ce qui est indésirable, et cela alors même que la relation est hiérarchique. Cet acte verbal peut être interprété comme une source de malheur. Or, il existe divers comportements par lequel un individu peut exprimer sa gratitude. Il peut se baisser et toucher les pieds de son supérieur, il peut baisser les yeux et éviter ceux de son maître, ou encore utiliser des titres honorifiques ou des termes de politesse pour indiquer son respect. Remettre un présent à quelqu'un est l'une des formes les plus importantes de remerciement, pour lequel les individus, en retour, se doivent aussi d'offrir un présent. Pour qu'il soit reçu, ce présent doit être offert au bon moment et de la bonne manière. Par ces actions, les individus se trouvent dans un échange constant dans lequel un don est toujours accompagné d'un contre-don. Il est donc primordial de maintenir des liens de réciprocité, et les comportements appropriés peuvent varier en fonction du type de relation : entre homme et dieu, haute et basse caste, servants et maîtres, ou entre parents et enfants.

Les relations sociales chez les Tamouls sont donc influencées par le système de castes, par le système familial, de même que par des notions se référant à l'individu. Pour les Tamouls sri lankais, ces pratiques, particulièrement le système de castes,

peuvent être bouleversées par la guerre civile et la migration. Or, même si les principes en tant que tels ne sont plus aussi importants, les pratiques et les habitudes sociales peuvent aider au maintien de certains comportements relationnels. Le système familial, par exemple, dans un contexte de migration, deviendrait possiblement plus important.

Enfin, c'est à travers cette organisation sociale des Tamouls que s'insèrent les questions relatives aux syncrétismes. Dans les chapitres ultérieurs, nous tenterons de présenter en quoi les interactions et les principes sociaux tamouls peuvent être utilisés pour discuter des phénomènes possiblement syncrétiques. Les interactions entre catholiques et hindous pourraient s'expliquer par des principes de réciprocité. Or, notre méthodologie de recherche a influencé les données recueillies, et pour réaliser une présentation qui serait plus juste et représentative des Tamouls, il est nécessaire de mentionner les méthodes d'enquête utilisées.

C. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

1. Le terrain d'enquête

Notre enquête sur le terrain chez les Tamouls sri lankais de Montréal a été d'une durée de cinq mois, soit de mai à septembre 2007. Initialement, nous croyions que pour mieux répondre à notre problématique, nous devions étudier deux groupes religieux, par conséquent deux lieux religieux, la Mission catholique tamoule, Notre-Dame-de-la-Délivrance, et un temple hindou tamoul. Parmi les nombreux temples hindous tamouls à Montréal, nous avons choisi le temple Durkai Amman, parce qu'il est fréquenté par plusieurs et qu'il est situé dans Parc Extension, un quartier où vit une importante communauté tamoule. Or, cette méthodologie de départ n'était pas tout à fait réaliste. En effet, il est apparu difficile, dans un temple hindou, d'étudier les relations possibles avec la minorité catholique. La présence possible de catholiques lors d'un événement ou de rituels n'était pas visible, tandis que chez les catholiques, la présence d'hindous pouvait plus facilement se repérer et avoir des conséquences sur les pratiques religieuses. De plus, cette thématique revenait facilement dans les échanges et les discussions avec les catholiques. Ainsi, le projet de recherche initiale devenait plus compliqué que prévu. Les activités religieuses étaient nombreuses pour les deux groupes, et parfois, les événements avaient lieu les mêmes jours. Il était devenu plus judicieux de nous concentrer sur un groupe en particulier. Comme il existe peu de recherches sur les catholiques tamouls en migration et sur la relation qu'ils entretiennent avec les hindous, nous avons donc choisi ce groupe. La fréquentation des temples et les échanges avec des hindous sont par conséquent devenues des sources d'informations complémentaires.

1.1 La Mission catholique tamoule

Au cours de l'été 2007, les offices religieux du dimanche de la Mission catholique tamoule se célébraient dans une église catholique du quartier Villeray. Les fidèles tamouls n'étaient pas propriétaires de cette église ; ils étaient des locataires et, de cette façon, ils ne pouvaient utiliser l'espace de l'église comme ils le voulaient. Par exemple, pour les rencontres du groupe charismatique, qui est un sous-groupe de la Mission, les Tamouls devaient utiliser les locaux d'une église de Côte-des-Neiges les

vendredi soirs, puisque l'église de Villeray était utilisée par d'autres groupes qui n'appartenaient pas à la Mission. En janvier 2008, ce groupe a fait l'acquisition d'une église catholique dans le quartier Ahuntsic et, de cette façon, les fidèles peuvent maintenant organiser toutes leurs activités dans cette nouvelle église. Dans ces quartiers, les églises catholiques ne peuvent plus être convenablement entretenues, à cause du faible taux de fréquentation des francophones. La vente ou la location sont devenues en quelque sorte des moyens d'entretenir ces églises. C'est ainsi que la Mission a pu s'insérer dans ces quartiers. Or, la majorité des membres de la Mission résident dans d'autres quartiers comme Parc Extension, Côte-des-Neiges, Saint-Laurent, mais aussi dans l'ouest de l'île de Montréal, dans des endroits comme Pierrefonds et même à l'extérieur, comme à Laval, Vaudreuil et Longueuil.

Nous avons pris contact avec cette Mission au début de l'été 2007, et comme nous connaissions peu ce groupe, il était devenu important de nous familiariser d'abord avec son organisation et ses activités, pour ensuite mieux répondre à notre problématique. Avant notre recherche, nous connaissions mieux les hindous tamouls, et d'ailleurs nous avons déjà été invité à certains événements religieux hindous dans des temples. Ce sont justement ces liens entretenus avec des hindous auparavant qui nous ont permis de nous intéresser aux relations entre catholiques et hindous à Montréal.

1.2 Les problèmes méthodologiques rencontrés

a – Le problème linguistique

Dès les premiers instants de notre recherche, les questions linguistiques ont été importantes et ont influencé le déroulement de notre enquête. La majorité des Tamouls de Montréal parlent le tamoul, une langue que nous ne maîtrisons pas. Nous avons pris des cours de tamoul à l'été 2006 de manière très informelle, simplement pour le plaisir d'apprendre une langue qui nous était peu familière. Suite à ce cours, nous ne pouvions pas entretenir une conversation en tamoul, mais nous étions en mesure de repérer certains mots et de comprendre un peu le sens des phrases. Ces cours nous ont ainsi permis de connaître un peu l'étiquette comportementale et langagière tamoule, de sorte que le tamoul nous semblait moins étrange. Or, lors de notre enquête, plusieurs

personnes communiquaient uniquement en tamoul, ce qui rendait impossibles les échanges. Peu de personnes pouvaient communiquer en anglais, et encore moins en français. Les individus qui pouvaient communiquer en anglais étaient plus scolarisés, puisque certains avaient déjà reçu des cours d'anglais dans leur pays avant leur migration. Les plus jeunes de la Mission pouvaient mieux parler en anglais et en français. À cause de cette contrainte, nous nous sommes donc retrouvé à discuter avec des individus plus scolarisés et qui résident Montréal depuis plusieurs années.

L'assistance à des offices religieux avait également ses limites. Nous ne comprenions pas souvent ce qui était dit lors de chants ou d'homélies, car seule la langue tamoule était utilisée. Sans ces problèmes de langue, les données de notre enquête seraient probablement plus exhaustives. Nous aurions notamment aimé comprendre comment les catholiques utilisent le tamoul, une langue d'abord imprégnée de la religion hindoue, pour communiquer entre eux, et cela particulièrement lors de cérémonies religieuses²⁵. Cela n'a évidemment pas été possible, mais constituerait un projet de recherche intéressant pour l'avenir.

b – Le manque d'ouvrages scientifiques

Le manque de documentation sur les Tamouls sri lankais et particulièrement sur les relations possibles entre catholiques et hindous est un autre problème qui a eu des conséquences sur le cours de notre recherche. Il a été difficile d'interpréter certains événements et, pour ce faire, nous avons souvent utilisé des documents traitant des Tamouls de l'Inde, plus exactement du Tamil Nadu. Nous avons supposé que la situation des Tamouls dans cet État pouvait ressembler à celle du Sri Lanka. Ce manque de documentation peut s'expliquer par la guerre civile qui sévit dans ce pays et qui touche principalement les territoires tamouls, rendant impossibles les recherches. Aussi, comme les Tamouls sont minoritaires au Sri Lanka, les chercheurs accordent d'abord leur

²⁵ La langue tamoule a évolué dans un contexte social et religieux hindou. Le christianisme est arrivé plus tard. Ainsi, les termes pour définir les individus en tamoul n'ont pas d'équivalent dans les langues occidentales. Certains termes tamouls permettent de faire des distinctions entre des individus et des groupes, ce qui par le fait même fait référence aux divisions entre castes. Il aurait été intéressant de voir comment les catholiques utilisent (et justifient) des mots et des expressions tamouls qui sont conceptuellement près des croyances hindoues.

attention aux Tamouls du Tamil Nadu. Par ailleurs, il faut mentionner qu'il existe peu de sociologues ou d'anthropologues chez les Tamouls sri lankais. Ces domaines ne sont pas valorisés, n'étant pas considérés comme des métiers convenables. Plusieurs Tamouls ont une préférence pour les métiers d'ingénieur ou de médecin, et ils n'ont donc pas marqué la recherche et la documentation scientifique comme d'autres groupes diasporiques, par exemple, les Juifs.

En ce qui concerne les Tamouls sri lankais, Karthigesu Sivathamby et E. Valentine Daniel sont les chercheurs les plus connus. L'un est historien, et l'autre anthropologue, et ils sont parmi les seules sources de références internes traitant des Tamouls du Sri Lanka²⁶. Mais avec la dispersion des Tamouls en Occident, il est possible que le nombre d'ouvrages sur ce groupe augmente et que même certains Tamouls soient intéressés à poursuivre des recherches en sciences sociales. Ce manque de documentation nous a néanmoins permis d'élaborer nos propres hypothèses et réflexions, même s'il est possible qu'elles ne soient pas parfaitement justes.

2. Observation participante

2.1 Les offices religieux du dimanche

La participation à diverses activités religieuses était essentielle pour mieux répondre à notre problématique de recherche. Sans la participation à certaines de ces activités, il nous aurait été impossible de nous insérer dans le groupe et d'établir des liens avec certains membres de la Mission. Les offices religieux du dimanche, auxquels nous avons assisté tout au cours de l'été nous ont ainsi permis d'établir les premiers liens. De plus, ces offices nous permettaient de partager certains événements importants avec l'ensemble du groupe, comme la fête patronale au début juillet (Notre-Dame-de-la-Délivrance), la procession de l'Église dans les rues, les adorations eucharistiques et les vénération de Marie. Ces événements ont constitué des sources d'informations importantes, même si notre compréhension était parfois limitée, à cause encore une fois du problème linguistique. Il était souvent inapproprié, lors de ces offices, d'interroger les

²⁶ E. Valentine Daniel (1984) est un chrétien tamoul originaire du Sri Lanka, et Karthigesu Sivathamby (1987) est un ancien enseignant de l'Université de Jaffna au Sri Lanka.

individus qui se trouvaient autour de nous sur ce qui était dit. Nous devions réserver cela pour un autre contexte. Il a donc été important de rencontrer les sous-groupes de la Mission, afin de mieux comprendre le vécu des membres, ce que les offices du dimanche ne nous permettaient pas d'approfondir.

2.2 Observation participante dans les sous-groupes

a – La Légion de Marie

La Légion de Marie a été le premier sous-groupe rencontré à la Mission. Il a été fondé en 2004 suite à l'initiative du père responsable de la Mission. Les membres de ce groupe, qui sont une dizaine, ont pour objectif de transmettre la dévotion religieuse envers la Vierge Marie auprès des membres²⁷. Nous avons voulu rencontrer ce groupe suite à certaines observations que nous avons faites lors des offices religieux du dimanche, où nous avons remarqué que plusieurs membres entretenaient une relation particulière avec Marie : plusieurs femmes tenaient dans leurs mains un chapelet lors des célébrations religieuses. Aussi, une petite statue de la Vierge Marie avait circulée lors de certains offices, et la fête patronale de leur groupe est célébrée en l'honneur de la Vierge Marie. Nous avons voulu comprendre ce lien entretenu avec Marie, qui semblait si important pour certains membres. Nous avons donc participé à quelques-unes des rencontres dans lesquelles il y avait la récitation du chapelet. Ce groupe organise des rencontres entre eux, ils visitent également plusieurs familles tamoules membre de la Mission, de même que des non-membres. De plus, ils offrent de l'accompagnement à certains malades. Dans ces rencontres, en plus du chapelet, il peut y avoir lecture d'un extrait d'évangile ou d'un livre de la Légion de Marie (propre à chaque groupe de la Légion). Lors d'une rencontre, notamment, les membres nous avaient confié une dizaine de chapelets à réciter en français avec les plus jeunes d'une famille. Ce groupe a été très important pour comprendre l'ensemble de la Mission et, d'ailleurs, certains membres sont devenus des informateurs clés. Le contact avec ce groupe nous a permis en même

²⁷ Il existe plusieurs groupes de ce genre dans le diocèse de Montréal. Il y a même des rencontres qui unissent les groupes de la Légion de Marie des différentes paroisses et communautés à certaines occasions.

temps de connaître le groupe charismatique de la Mission, dans lequel certains membres de la Légion étaient aussi des membres réguliers.

b – Les rencontres du groupe charismatique

Nous avons participé à plusieurs rencontres de ce groupe au cours de l'été, particulièrement vers la fin de notre enquête. Dans ce groupe, qui se rencontre tous les vendredis soirs, les membres prient Dieu et le louangent. Il y a une lecture de l'évangile, et souvent un enseignement biblique est dispensé par différents prêtres. Parfois, c'était le prêtre responsable de la Mission qui donnait l'enseignement, d'autres fois, c'était un prêtre tamoul invité pour des rituels de guérison et, à d'autres occasions, un prêtre anglophone d'une église de Côte-des-Neiges était invité²⁸. L'atmosphère de ces rencontres était très animée, et notre participation s'avérait inévitable. Nous aurions aimé participer davantage à certains chants et à des prières, mais notre problème linguistique rendait cela souvent impossible.

Lors de certaines rencontres, nous avons eu la chance d'obtenir quelques traductions par l'intermédiaire de membres qui étaient placés à nos côtés, mais cela était tout de même limité. À cause de l'atmosphère de ces rencontres, les interactions avec les membres avant ou après l'office étaient plus faciles. Le nombre de membres qui fréquentaient ce groupe était plus petit que lors des offices religieux du dimanche, ce qui nous a permis de nous joindre plus facilement au groupe, en plus du fait que leur curiosité était aiguisée par notre présence.

Par ailleurs, il y a eu plusieurs rencontres et activités religieuses auxquelles nous avons participé à la Mission, notamment des pèlerinages, qui ont constitué en eux-mêmes des expériences enrichissantes. Ces pèlerinages sont organisés uniquement

²⁸ Pour donner un enseignement biblique dans un groupe charismatique, un prêtre ne doit pas nécessairement appartenir à un mouvement ou à un courant charismatique. L'animation du groupe chez les Tamouls ne se fait pas par un prêtre, mais par un laïc responsable du groupe et membre de la Mission. Lors d'une rencontre de deux heures, un prêtre est invité pendant environ 40 minutes à dispenser son enseignement. Ce prêtre n'assiste pas toujours à la rencontre en entier. Seuls les prêtres présents pour les rencontres de guérisons sont formés dans ce qui peut être considéré comme le courant charismatique. Ces prêtres sont souvent de spiritualité ignacienne (de Saint-Ignace de Loyola), qui est la spiritualité des Jésuites, notamment.

durant l'été, et de cette façon, si nous avions rencontré ce groupe à un autre moment de l'année, nos données et nos impressions auraient été sûrement différentes. Au cours de l'été, il y a eu trois événements de ce genre, un au Sanctuaire des Saint- Martyrs- Canadiens, près de Toronto, un à l'oratoire Saint-Joseph et un autre au Sanctuaire de Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud, à l'extérieur de Montréal. Lors de ces événements, nous partageons avec les membres les célébrations liturgiques et eucharistiques. En plus, ces événements constituaient des moments importants de socialisation, et par notre participation, cela nous a permis d'en apprendre un peu plus sur ce groupe.

3. Les entretiens formels et informels

3.1 Les informateurs

Des hindous pouvaient être présents lors de certains événements. Ainsi, les effets de leur présence sur les catholiques ne pouvaient être saisis sans des échanges et des conversations avec des membres catholiques. Cette étape de notre recherche a été l'une des plus importantes. Au cours de notre enquête, nous avons interviewé quatorze catholiques tamouls (9 hommes et 5 femmes), certains de manière formelle, et d'autres de façon plus informelle. Tous ces informateurs pouvaient communiquer en anglais (un seul en français), et la plupart étaient engagés ou fréquentaient régulièrement la Mission. Comme nous participions à plusieurs activités, nous finissions par croiser les mêmes individus et, en conséquence, il était plus facile de les interroger. Cet échantillon n'est cependant pas représentatif du groupe dans son ensemble. Il nous était plus difficile d'établir des relations et d'interroger les individus qui fréquentaient moins souvent la Mission. Cette catégorie de personnes aurait probablement eu des opinions différentes, ce qui aurait été intéressant à considérer. Malgré tout, les individus que nous croisions plus souvent formaient un petit réseau d'informateurs, et il était fréquent que certains nous réfèrent à d'autres personnes qu'ils considéraient comme de bons informateurs pour notre recherche. De plus, en discutant avec les personnes nous finissions généralement par connaître leur réseau familial et amical, et certains voulaient même que nous nous familiarisions avec leur réseau suite aux entretiens.

Le père Patrick responsable de la Mission tamoule a été l'un des informateurs les plus importants de notre recherche. Il était conscient de la réalité pastorale de son groupe et il pouvait mieux expliquer certains événements, de même qu'il nous tenait au courant des activités qui allaient avoir lieu. Ce père, tout en nous informant, nous avait donné une grande liberté pour réaliser ce que nous voulions. En aucun moment il n'est intervenu pour nous laisser sous-entendre que nous ne pouvions interroger un individu en particulier ou participer à une activité ou à une rencontre. Cette liberté qu'il nous avait accordée était en fait une attitude de confiance envers notre personne, une chercheure, mais également une marque de confiance envers les membres de la Mission. Notre enquête et nos questions étaient considérés comme une occasion de témoigner, et en tant que chercheure, nous pouvions interpréter les réponses comme nous le désirions. De cette façon, il risquait en quelque sorte que nous interprétions « mal » ces réponses, mais cela constituait un risque nécessaire. L'attitude de confiance devenait un acte de témoignage religieux et, en tant qu'individu, nous ne voulions pas briser cette confiance qui nous était accordée.

Pour faire un certain contrepoids, nous avons aussi interviewé 7 individus de religion hindoue (4 hommes et 3 femmes), mais pour ce travail nous allons citer uniquement 3 individus. Nous tentions de savoir les raisons pouvant motiver des hindous à fréquenter des sites et des événements religieux catholiques. Nous voulions également comparer, dans la mesure du possible, les informations obtenues chez les catholiques à celles obtenues chez les hindous. Par le fait même, nous essayions de nous familiariser avec la religion hindoue, notamment dans le but de connaître les possibles correspondances entre la religion hindoue et la religion catholique. Or, cet échantillon d'informateurs n'est pas proportionnel au nombre de catholiques interrogés, ce qui limite par conséquent les comparaisons possibles.

3.2 Les entretiens de type « récits de vie » et les échanges informels

L'objectif des entretiens était de mieux comprendre comment les relations entre les catholiques et les hindous étaient vécues, de connaître comment les informateurs pouvaient expliquer ces relations et les effets que cela pouvait avoir sur eux,

particulièrement sur les catholiques et leurs pairs. Il était important de situer cette relation et les explications dans un cadre de référence plus large, ce qui incluait le parcours social et religieux des individus. Une partie de notre enquête a été effectuée au moyen d'entretiens semi-dirigés dans lesquels nous nous intéressions au récit de vie de nos informateurs : d'où ils proviennent, quand et comment ils se sont installés au Québec, les pratiques religieuses de leur pays d'origine, de même que leurs pratiques après l'immigration. Nous nous intéressions surtout aux opinions des catholiques sur la présence d'hindous ou sur la circulation religieuse entre temples hindous et églises catholiques. Chaque entretien pouvait avoir une structure différente, laissant la liberté aux individus de répondre aux interrogations comme ils le désiraient. La durée de ces entretiens pouvait varier entre 1 heure et 2 heures 30, et au cours de ceux-ci, il a beaucoup été question des pratiques culturelles du groupe, comme les mariages « arrangés ».

La majorité des entretiens chez les catholiques se sont déroulés avant ou après des offices religieux dans les locaux des églises. Il a été cependant difficile de recruter des volontaires pour des entretiens plus formels et personnalisés. Il a donc été nécessaire d'adapter notre méthodologie pour certains entretiens où nous devions interviewer trois ou quatre personnes en même temps. Afin d'éviter des longueurs lors de ces entretiens, les questions ont été concentrées sur les thèmes les plus importants de l'enquête. Chez les hindous, trois individus ont été interviewés dans le temple Durkai Amman. Les autres hindous interviewés appartenaient à notre réseau de connaissances. Certains fréquentent régulièrement le temple Durkai Amman. Ceux-ci ont été interviewés lors d'événements informels, à l'extérieur d'un temple hindou, à domicile ou dans un restaurant.

Les sources d'information les plus importantes ont été recueillies à travers des échanges et des conversations informelles dans divers contextes. Les moments les plus propices à ces échanges chez les catholiques ont été avant et après les offices religieux, lors d'une collation ou d'un repas familial ou communautaire. Les trajets en voiture ont aussi constitué des moments opportuns pour de tels échanges. Les individus étaient plus

confortables lors de ces entretiens et ils pouvaient nous questionner en même temps. Dans ces contextes, nous pouvions obtenir des précisions sur des pratiques religieuses et culturelles comme des comportements de prière ou des explications sur des événements. Nous pouvions également nous familiariser avec une plus grande variété d'individus, sans devoir proposer à chaque personne rencontrée des entretiens plus formels.

C'est au cours de cette enquête que les pèlerinages et la dévotion mariale ont fini par former des thèmes importants. C'est donc à travers ces phénomènes que nous tenterons de présenter les interactions entre hindous et catholiques, de même que les questions relatives au syncrétisme. Or, les relations sociales entre catholiques et hindous sont complexes, de même que les questions de syncrétisme religieux. D'ailleurs, les informations recueillies ne sont pas nécessairement représentatives de toutes les interactions possibles entre les Tamouls sri lankais. Ce travail présente principalement la réalité et les opinions des catholiques tamouls. À long terme, il serait intéressant d'effectuer une recherche plus exhaustive chez les hindous, afin de comparer les résultats à ceux obtenues chez les catholiques.

D – LES PÈLERINAGES CATHOLIQUES ET LA PRÉSENCE D'HINDOUS

Selon Turner et Turner (1978), l'expérience des pèlerinages peut être comparable à un état près de la liminalité, un état qu'ils qualifient de *liminoïd*. Dans cet état rituel lors de pèlerinages, un individu ou un groupe se libère des structures sociales de la vie quotidienne (volontairement) pendant un certain temps, dans le but d'y revenir avec un plus grand sentiment d'appartenance, particulièrement envers sa propre religion. Dans cet état, les individus tendent à perdre tout statut social pour former une communauté homogène : la *communitas*.

À cause de ce renforcement du sentiment d'appartenance suite à un pèlerinage, ces auteurs précisent : « With rare and interesting exceptions, the pilgrims of different historical religions do not visit one another's shrines, and certainly do not find salvation *extra ecclesia*. » (Turner et Turner 1978 : 9). Ces conclusions ne sont cependant pas partagées par tous. Selon Sallnow (1981), les structures et les divisions sociales de la vie quotidienne peuvent être reproduites lors de pèlerinages, remettant en question, d'après l'anthropologue, l'affirmation des Turner (1978) sur la formation de la *communitas*. Il base cette conclusion sur des observations effectuées lors de pèlerinages andins, dans lesquels les divisions et les inégalités entre *mestizos* et indiens étaient reproduites. D'autres recherches ont également démontré que des sites de pèlerinages pouvaient être fréquentés par des individus d'autres religions, et que ce phénomène est moins rare que ce que croyaient les Turner. En Asie, ce phénomène semble être répandu dans plusieurs pays (Sinha 2003). En Inde ou au Sri Lanka, par exemple, il est fréquent que des hindous ou des bouddhistes fréquentent des sites de pèlerinages chrétiens (Stirrat 1992 et Mosse 1994). Mais aussi, certains chrétiens en Inde peuvent s'insérer dans des pèlerinages hindous, comme l'a constaté Daniel (1984). Ainsi, les questions de syncrétisme dans les pèlerinages en Asie semblent être moins importantes qu'en Occident, où les Turner (1978) ont basé leur réflexion.

Les recherches actuelles sur les pèlerinages démontrent, par ailleurs, que ce phénomène peut être étudié selon différentes perspectives. Certains affirment que les

pèlerinages ne peuvent être présentés sans considérer le rapport avec des pratiques plus ou moins touristiques (Badone et Roseman 2004). D'autres (Hervieu-Léger 1999) tentent d'expliquer le regain d'intérêt pour les pèlerinages dans les sociétés occidentales par une individualisation du religieux. Or, certains notent aussi (Cool et Sauvage 2008) que l'engouement pour les pèlerinages en Occident ne peut être entièrement compris sans considérer l'impact des immigrants de différentes religions (hindous ou musulmans), qui fréquentent eux aussi les sites de pèlerinage des pays d'accueil. En fait, ces groupes participent à leur manière à la transformation du religieux en Occident.

Cette dernière affirmation permet de présenter en quelque sorte l'expérience des pèlerinages avec les Tamouls catholiques. En effet, dans un contexte d'immigration, les Tamouls reproduisent, pendant des pèlerinages, certaines habitudes sociales et religieuses de leur pays d'origine, le Sri Lanka, transformant ainsi les attentes et les habitudes de la société d'accueil à l'égard de l'usage des pèlerinages. La présence d'hindous lors des pèlerinages catholiques (un en Ontario et un au Québec) correspond notamment à une habitude de leur pays d'origine. Dans ce contexte, les questions relatives au syncrétisme se trouvent à être supplantées par des explications sociales et culturelles.

Par ailleurs, chaque pèlerinage avec les Tamouls ont été très différents même s'ils étaient tous marqués par la présence d'hindous. En conséquence, les observations et les conclusions diffèrent en fonction des pèlerinages.

1. La reproduction des pratiques et des divisions sociales

Le pèlerinage en Ontario, plus précisément au Sanctuaire des Saints Martyrs canadiens, a été un endroit favorable à la reproduction de certaines pratiques et coutumes sociales tamoules. Par cette reproduction des pratiques, même si transformées en partie suite à l'immigration, les Tamouls ont pu recréer un contexte comparable à ceux du Sri Lanka, où les diverses pratiques et coutumes tamoules ont du sens.

1.1 Le Sri Lanka et les pèlerinages selon certains membres

Avant la participation au pèlerinage en Ontario, il a beaucoup été question de ce phénomène au cours des entretiens avec certains membres de la Mission catholique tamoule de Montréal. Pour le prêtre Patrick responsable de la Mission :

« Pilgrimages are very important for the members of the Mission. During summer time or vacation, people in general in society don't usually go on pilgrimage. But during vacation it is important to keep some time for prayer and God. So that is why pilgrimages become important: it is a way to combine vacation and prayer to God. »

Ainsi, les pèlerinages sont considérés, particulièrement par le prêtre, comme des moyens de maintenir la piété religieuse durant les vacances d'été, une période risquée pendant laquelle certains membres peuvent cesser de prier. C'est dans cet esprit que le prêtre affirme organiser des pèlerinages chaque été. Or, lorsqu'il affirme « it is a way to combine vacation and prayer to God », il exprime aussi une idée très répandue au Sri Lanka, c'est-à-dire que les sites de pèlerinage ne sont pas uniquement des lieux religieux, mais qu'ils sont également des sites sociaux.

Le contexte sri lankais a donc été souvent mentionné, particulièrement par les personnes âgées, pour présenter et discuter du phénomène des pèlerinages. En fait, plusieurs avaient l'habitude de fréquenter des sites de pèlerinage dans leur pays d'origine. Selon nos informateurs, dans ces sites, des miracles et des guérisons pouvaient être obtenus, ce qui semble être important pour la validation d'un pèlerinage. Certains affirmaient avoir déjà vu un miracle ou expérimenté une guérison au Sri Lanka, notamment Joseph installé à Montréal depuis 2004 : « After a long pilgrimage to Madhu Shrine where I walked for several days in the jungle my brother was healed from a severe illness. » Selon nos informateurs, c'est par des sacrifices dévotionnels lors de pèlerinages que des miracles comme des guérisons peuvent être obtenus. De cette façon, la longue marche dans la jungle a été pour Joseph un sacrifice dévotionnel pour lequel il demandait en échange la guérison de son frère. Cette pratique de faire des sacrifices en échange de faveurs est communément appelée par les Tamouls « to make a vow ». À

cause de ces sacrifices, les pèlerinages sont présentés par les personnes plus âgées comme une expérience difficile. Selon Andrew qui est à la fin de la soixantaine : « Pilgrimages are not always easy. There could be a lot of sacrifices for one pilgrimage. » Or, malgré les difficultés possibles, les pèlerinages sont également perçus comme une expérience importante : « Pilgrimages are very important! It is through a pilgrimage that we feel most God. » Ainsi, selon ces descriptions, les pèlerinages sont des moments religieux intenses au cours desquels des faveurs, des grâces ou des bénédictions peuvent être obtenues.

Enfin, ces informations, recueillies en majorité avant le pèlerinage en Ontario, ont influencé nos attentes. Les pèlerinages pour les catholiques tamouls devaient constituer des expériences grandement influencées par des pratiques religieuses en provenance du pays d'origine, le Sri Lanka.

1.2 Le pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens

Le pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens en Ontario, à l'été 2007, a constitué l'un des moments les plus importants des rassemblements sociaux. Ce pèlerinage a été organisé un samedi du mois de juillet par les Tamouls catholiques de Toronto. Cela fait plus de 18 ans que les Tamouls fréquentent ce site annuellement. Pour l'occasion, plusieurs Tamouls catholiques de Montréal, de même que certains hindous, se sont joints aux Tamouls catholiques de Toronto. Les Tamouls rassemblés pour le pèlerinage étaient environ 7 000 à 10 000. Au cours de la journée, il y a eu célébration liturgique et eucharistique (une messe), une danse traditionnelle avant le service religieux, des moments pour la dévotion individuelle ainsi que des repas communautaires partagés à l'intérieur des différents groupes familiaux.

Le site de pèlerinage possède un territoire étendu, ce qui permet au Sanctuaire d'accueillir de nombreux groupes. Il est situé sur une colline faite en pente. En haut, il y a un grand terrain avec plusieurs tables à pique-nique, tandis qu'en bas, il y a la chapelle du Sanctuaire, où sont notamment exposées des reliques des Saints Martyrs Canadiens. À cause de l'organisation géographique du site, les lieux de sociabilité étaient placés sur

le haut de la colline, entre les différentes familles. Là, au cours de la journée, les jeunes se livraient à des parties de cricket, et certains buvaient de la bière. À l'opposé, les lieux pour la dévotion religieuse se trouvaient en bas de la colline, plus précisément dans la chapelle, près d'une statue de la Vierge Marie, et dans un endroit où des prêtres donnaient des bénédictions. Étant donné le nombre important de Tamouls rassemblés, il y avait des files d'attentes dans les divers lieux de piété religieuse. Dans cette foule, certains hindous étaient présents et participaient avec les catholiques aux différentes dévotions.

Par ailleurs, ce Sanctuaire, qui est dédié aux martyrs canadiens, c'est-à-dire à des Jésuites français et à des autochtones du début de la colonisation européenne, est situé dans l'ancien territoire huron. Ainsi, en plus d'être un site de pèlerinage, ce lieu est également un site historique et touristique. Des visites guidées sont d'ailleurs organisées, et l'admission est payante, ce qui permet au Sanctuaire d'entretenir le site²⁹.

1.3 Les comportements religieux et sociaux observés

Les comportements religieux et sociaux observés au cours de ce pèlerinage illustrent en quoi cet événement a permis aux Tamouls de revivre certaines habitudes propres au contexte d'origine, le Sri Lanka. Or, les pratiques attendues au cours de ce pèlerinage, comme les sacrifices dévotionnels, ont été moins visibles et moins nombreuses que prévues. Il n'y a eu que quelques familles observées qui ont fait un sacrifice dévotionnel. Par exemple, les membres d'une famille avaient traversé à genoux l'intérieur de la chapelle du Sanctuaire. Ils ont fait cela en échange de grâces et de bénédictions pour des membres de leur famille restés au Sri Lanka, dont une personne qui était malade. À l'opposé, ce qui a été observé plus fréquemment n'avaient pas été mentionné par nos informateurs, tels que les comportements de prière et les divisions sociales. Ces comportements et divisions peuvent être observés en partie dans la vie quotidienne des individus, mais c'est dans le contexte du pèlerinage en Ontario que ceux-ci ont semblé devenir plus significatifs.

²⁹ Pour des informations supplémentaires, il y a le site Web du sanctuaire : <http://www.martyrs-shrine.com/>.

a – Les comportements de prière

Dans la chapelle du Sanctuaire, plusieurs posaient la main sur des statues, de même que sur différentes icônes catholiques et portaient ensuite la main à leur tête ou à leur visage. D'autres saluaient les différents saints, en joignant leurs mains devant leur front ou leur poitrine. Comme il y avait plusieurs hindous présents et qu'ils partageaient avec les catholiques certains comportements de prière, il a été difficile à quelques occasions de déterminer l'identité religieuse des individus observés. En fait, il a semblé que les Tamouls catholiques aient conservé certains comportements de prière hindous et que ceux-ci étaient reproduits suite à l'immigration. Le père Patrick a d'ailleurs tenté une fois d'expliquer les comportements religieux des catholiques : « People have to know that we [Catholics] use to be Hindus before. » Le maintien de certains comportements hindous chez les catholiques peut s'expliquer en partie par la manière dont le catholicisme a été introduit chez les Tamouls par les missionnaires européens :

« What mattered to them [the Missionaries] was not the form of worship, but that the object of worship was Christian rather than Hindu. The fact that the Catholic saints were worshipped by Christians (and by Hindus) in ways very similar to those found in Hindu temples did not matter, since the effort was 'à faire rendre au Seigneur du ciel les hommages qui, jusque-là, n'avaient été rendus qu'au Prince des ténèbres' (Fr. Saint Cyr, 1841, in Bertrand, 1865 : 274). » (Mosse 1994 : 305)

Le statut minoritaire des Tamouls catholiques au Sri Lanka a aussi influencé le maintien de certains comportements religieux. Dans ce contexte, les comportements de prière étaient des habitudes sociales partagées par un grand nombre d'individus. Ainsi, en reproduisant dans un pèlerinage ces comportements dévotionnels suite à l'immigration et en invitant des hindous, c'est un peu comme si les catholiques cherchaient à revivre un contexte semblable à celui de leur pays d'origine, où plusieurs hindous fréquentent des sites catholiques. La recomposition de ce contexte semble d'ailleurs avoir été favorisée par l'absence d'individus d'une autre appartenance ethnique qui auraient eu des gestes dévotionnels différents.

Par ailleurs, les comportements de prière observés portaient à croire que les Tamouls catholiques entretenaient d'autres croyances que des croyances catholiques, c'est-à-dire qu'ils croyaient qu'il y avait une présence divine dans les différentes statues et icônes catholiques. Or, les individus interviewés présentaient leurs comportements comme une manière de prier, et certains précisait : « we don't give cults to statues » ou « we don't believe there is a God in a statue ». De cette façon, pour les Tamouls catholiques, les comportements de prière hindous et les enseignements catholiques ne sont pas considérés être en opposition ou constituer une source de contradiction. D'ailleurs, selon Diana, une femme catholique à la fin soixantaine, se prosterner et toucher les icônes en portant la main à la tête ou au visage « is a way to show that we recognize their power and that they could give us everything. » Les gestes dévotionnels sont donc présentés comme des actes d'humilité par lesquels les individus reconnaissent la puissance des différents saints vénérés.

En comparaison, chez les hindous, les mêmes gestes sont des moyens de vouer un culte aux dieux qui se trouvent dans les différentes statues. Dans un temple, par exemple, les fidèles peuvent se prosterner ou toucher les murs des différents sanctuaires où se trouvent les divinités hindoues et porter ensuite la main à leur poitrine ou à leur visage. Sans une présence divine, ces gestes ne seraient pas justifiés. Ainsi, lorsque certains hindous fréquentent des sites catholiques, les statues et les icônes sont adorées comme des divinités. Certains hindous considèrent même les saints catholiques comme des avatars (ou une forme de réincarnation) des différents dieux hindous, ce que rapporte d'ailleurs Shalini, une hindoue dans la vingtaine :

« Tu sais, quand on va à l'Oratoire, il y en a plusieurs chez nous [les hindous] qui disent que Saint-Joseph est comme Siva, que la Vierge Marie est la déesse Dourga et puis que Jésus est comme Murugan. Tu vois, pour nous, les dieux sont les mêmes. »

Ces différentes significations religieuses accordées aux mêmes comportements dévotionnels étaient présentes lors du pèlerinage en Ontario, rendant difficile la délimitation des frontières religieuses. Or, cette situation n'a pas semblé préoccuper les autorités religieuses tamoules catholiques, car aucune intervention n'a été effectuée

auprès des hindous. Plutôt, ce qui semblait important était d'unir les catholiques et les hindous, malgré les divisions religieuses.

b – Les groupes familiaux et les divisions sociales

Le pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens a aussi représenté un lieu et un moment où des divisions sociales propres au contexte d'origine étaient reproduites, un peu comme le souligne Sallnow (1981) pour les pèlerinages andins. Par ce pèlerinage, des membres parfois éloignés d'une même famille ont pu se rassembler. C'est ainsi qu'il est devenu apparent que certaines familles étaient plus nombreuses et qu'elles avaient plus d'influence sociale que d'autres. Nous étions d'ailleurs, à l'occasion de ce pèlerinage, avec une des familles les plus influentes, c'est-à-dire avec la famille du père Patrick, responsable de la Mission à Montréal, qui est en même temps la famille du prêtre responsable des Tamouls catholiques de la ville de Toronto. Ces prêtres sont des cousins et ils appartiennent au même groupe familial originaire du nord du Sri Lanka, plus précisément du même village de la péninsule de Jaffna. Aussi, lors de ce pèlerinage, les interactions sociales se trouvaient limitées aux liens de parenté, puisque rares étaient les individus qui entretenaient des relations avec des personnes d'un autre groupe familial.

Ces regroupements familiaux sont comparables à ce qui est surnommé en tamoul les *kutumpam* (Sivathamby 1987), soit une organisation familiale où il y a des mariages entre cousins croisés. Le père Patrick de la Mission de Montréal, lorsqu'il nous a présenté sa famille étendue (environ une trentaine d'individus présents) lors du pèlerinage, a d'ailleurs lancé avec un peu d'humour « this is my clan. » De plus, les couples mariés de cette famille étaient tous des cousins croisés, sauf pour un couple. Ces types de mariages entre cousins croisés ont été organisés par les parents dans le but de maintenir une unité familiale. Le couple qui n'était pas formé de cousins croisés avait causé des conflits familiaux importants au Sri Lanka lors de son mariage, particulièrement dans la famille de la femme (qui est aussi la famille du père Patrick). Selon le mari, Julian, qui est à la fin de la quarantaine :

« In Sri Lanka, her family stopped talking to us after marriage. We never met in an event. We were alone. But here in Canada everything changed. Now they talk to us as if nothing happened. You see, in the pilgrimage I was the only one in the group who was not of the same family. But they didn't say anything. Things changed. »

Les conflits avaient été causés par le fait que ce mariage compromettait les principes d'échange à l'intérieur de la famille étendue de la femme, puisque l'homme n'appartient pas à ce groupe. Ainsi, malgré les changements ou les adaptations possibles dans un contexte d'immigration, l'organisation familiale des Tamouls tend à diviser les individus en différents groupes sociaux. Ce pèlerinage en Ontario devenait donc un lieu où les Tamouls pouvaient revivre certaines divisions sociales propres à leur pays d'origine. En dehors de ce contexte, dans la vie quotidienne, les interactions avec la famille étendue se trouvent à être limitées. Les membres d'une famille sont dispersés dans différentes villes au Canada, comme Toronto et Montréal, à l'opposé de ce qui se passe au Sri Lanka, où les individus d'une même famille résident dans un même village. Les liens sociaux ont donc été touchés par le changement de territoire.

Par ailleurs, cette organisation familiale (les *kutumpam*) est à la base du système de castes chez les hindous. Ainsi, en maintenant ce type d'organisation, des divisions de castes ont également été préservées chez les Tamouls catholiques, comme c'est le cas pour les catholiques du continent indien (Clémentin-Ojha 2008, Mosse 1996 et Fuller 1976). Des missionnaires européens, tels que Roberto de Nobili (en Inde), n'avaient pas remis en question l'organisation sociale des convertis, ce qui explique en partie le maintien du système des castes chez les catholiques. De plus, dans le contexte sri lankais, les mariages entre cousins croisés constituent une norme sociale. Modifier l'organisation des convertis aurait pu marginaliser les catholiques. D'ailleurs, pour éviter des conflits, il semble que l'organisation familiale et sociale ait été considéré comme prioritaire, avant même les divisions religieuses. Il existe ainsi des familles étendues chez les Tamouls qui sont mixtes au niveau des appartenances religieuses, c'est-à-dire que certains membres sont de religion catholiques, et d'autres, hindous. Aussi, quelques-unes de ces familles étaient présentes lors du pèlerinage en Ontario.

D'un autre côté, même si certaines divisions sociales étaient visibles lors du pèlerinage en Ontario, aucun privilège n'a été accordé à un groupe plus qu'à un autre. Les groupes familiaux ayant des prêtres en leur sein ont été plus visibles et plus influents que les autres, parce que des membres de ces familles occupent une position d'autorité, mais elles n'ont bénéficié d'aucun privilège. En dehors de ce contexte de pèlerinage, les divisions des castes chez les Tamouls catholiques ont été difficiles à identifier. Plusieurs Tamouls interviewés dans la Mission catholique tamoule de Montréal ne mentionnaient pas leur caste d'appartenance et discutaient davantage de famille et de liens de parenté. Les quelques individus qui ont osé mentionner des divisions de castes ont en même temps exprimé un certain malaise, dont Mary, qui est au début de la quarantaine :

- « - But in our culture we also have caste problems. You know about castes?
 - Yes, but here also there are castes problems?
 - Our parents. I don't like that, but our parents and relatives they don't like to mix with other people. »

Ce malaise pourrait être expliqué par l'existence d'un discours anti-castes diffusé au Sri Lanka chez les Tamouls par le LTTE (*Libertion Tigers of Tamil Eelam*) (Silva 2000)³⁰. Ainsi, dès leur pays d'origine, les divisions des castes sont un sujet controversé, ce qui peut expliquer pourquoi aucun privilège ne semble avoir été accordé à des individus ou à des groupes dans la Mission.

En raison de ce qui précède, le maintien des divisions des castes devient un phénomène difficile à présenter pour les Tamouls catholiques. Mary, qui a osé mentionner les divisions de castes, n'a d'ailleurs pas utilisée les notions hindoues de pureté et d'impureté pour expliquer ces divisions. Plutôt, elle a présentée les castes comme le résultat d'une habitude sociale :

- « - Do you feel it is important for them [family and relatives] to have their caste maintained?
 - No...Well, it is important for them to decide what they are going to do before marriage. So that way they won't get any problems after. »

³⁰ Un tel discours chez les Tamouls est diffusé depuis au moins les années 1970. Plusieurs groupes chrétiens, particulièrement les catholiques, de même que les individus de castes inférieures soutiennent ce discours anti-castes. Certains catholiques du Sri Lanka sont d'ailleurs des membres actifs du LTTE.

Utiliser des notions religieuses hindoues aurait pu contredire en quelque sorte son appartenance à la religion catholique. De cette façon, les mariages arrangés, c'est-à-dire les mariages pour lesquels les parents peuvent décider qui leurs enfants doivent épouser et qui sont à la base du système de castes semblent être appuyés davantage sur des notions sociologiques comme la respectabilité et l'honneur que sur des notions religieuses. Dans ce contexte, un « problème » suite à un mariage vient ternir la réputation d'une famille. Devant ce risque, il devient important pour la parenté de veiller aux différentes alliances possibles.

Enfin, l'environnement créé par le pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens a permis aux individus de vivre des divisions sociales et des habitudes de prière comparables à celles qui existaient dans leur pays d'origine et qui sont plus difficiles à identifier ou à reproduire dans la vie quotidienne suite à l'immigration. La présence d'hindous, de même que l'absence d'individus d'un autre groupe ethnique a d'ailleurs favorisé la reproduction de ce contexte.

2. Une tentative de reterritorialisation

Selon Bruneau (2006), revivre des pratiques culturelles dans de nouveaux lieux permet à des groupes de migrants forcés de se doter d'un nouveau sentiment de territorialité. En fait, la culture et l'identité d'un groupe deviennent de cette façon attachées à une nouvelle localité et elles ne sont plus considérées comme des éléments étrangers. Ainsi, les sites de pèlerinage, par le fait qu'ils sont toujours liés au contexte social et historique d'un pays et d'une région (Turner et Turner 1978), peuvent devenir des lieux symboliques favorables au développement d'un nouveau sentiment de territorialité. Un pèlerinage pourrait permettre à des individus de mieux se représenter et de mieux vivre leur espace d'accueil. En plus, un lieu sacré peut rendre un pays plus signifiant pour les nouveaux arrivants, car celui-ci se trouve désormais doté d'une présence divine (Eck 1998). Or, c'est à travers les difficultés entourant le pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud (au Québec) avec les Tamouls catholiques de Montréal que ce rapport entre pèlerinage, reproduction de coutumes et sentiment de territorialité est devenu apparent.

2.1 Le pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud

Le pèlerinage au Sanctuaire de Rigaud avec les Tamouls a été organisé un samedi du mois d'août 2007 par la Mission catholique tamoule de Montréal. Les Tamouls fréquentent ce site annuellement depuis plus de cinq ans. Lors du pèlerinage, il y a eu célébration liturgique et eucharistique (messe) ainsi qu'un court moment pour les repas familiaux. Les Tamouls rassemblés étaient environ 500. Les invitations à ce pèlerinage avaient été limitées aux membres de la Mission catholique tamoule de Montréal. De cette façon, peu de Tamouls catholiques de Toronto et peu d'hindous étaient présents.

Le site du pèlerinage est beaucoup plus petit que celui d'Ontario. Il a été créé vers la fin du XIX^e siècle par des religieux, suite à l'installation du pèlerinage de Lourdes en France. En fait, ce site est une reproduction, et son but est de diffuser la dévotion à la Vierge Marie. Le Sanctuaire est situé au flanc de la colline de Rigaud et est divisé en trois lieux : le haut de la colline, où il y a un belvédère avec une statue de la Vierge Marie, le milieu, où il y a un autel pour les services religieux, et le bas, où l'on trouve un stationnement et un espace pour les pique-niques. Le site est aménagé pour accueillir de petits groupes d'individus qui ont volontairement décidé de faire un pèlerinage au Sanctuaire. Il n'y a aucun frais d'entrée, et seuls les groupes importants doivent faire des réservations avant de fréquenter le site³¹.

2.2 La quête d'un lieu de pèlerinage et les difficultés d'insertion

Ce pèlerinage au Sanctuaire de Rigaud ne devait pas avoir lieu au cours de l'été 2007, car il existait des tensions sociales qui opposaient les responsables du Sanctuaire à ceux de la Mission. Ces tensions sont apparues au cours des dernières années et elles venaient questionner la possibilité pour les Tamouls de s'insérer dans le paysage québécois.

³¹ Pour des informations supplémentaires, il y a le site Web du Sanctuaire : <http://www.viateurs.ca/sanctuaire/>.

a – L’usage du Sanctuaire par les Tamouls les années précédentes

Les tensions qui ont émergé entre les responsables du Sanctuaire et ceux de la Mission s’expliquent en partie par la manière dont les Tamouls ont utilisé le site les années précédentes. Selon Thomas, diacre de la Mission :

« One year we were around 5000 for this pilgrimage. We made an invitation to everyone we knew. Some people came who did not usually go to church. We even organized a food bank for pilgrims. In Sri Lanka that is common. In every pilgrimage food is offered to pilgrims. We also had some volunteers who cleaned the site after the event. »

Les Tamouls avaient donc l’habitude de reproduire certaines pratiques de leur pays d’origine au Sanctuaire de Rigaud, un peu comme il en a été question pour le pèlerinage en Ontario (au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens). Or, certaines de ces habitudes ont été contestées par les responsables du Sanctuaire, notamment parce qu’ils s’opposent à l’organisation du site. Le diacre de la Mission, lors d’un entretien, avait d’ailleurs mentionné certaines de ces habitudes qui ne convenaient pas au Sanctuaire :

« We were too many and we stayed for too long. Some people stayed after mass and prayers sharing picnic with their family until late in the evening, like eight o’clock. Also, the cleaning after didn’t satisfy enough the people of the Shrine. Because when people came to the pilgrimage they were spread-out in different places and in other sections some had left their garbage. But we can’t control that. A lot of the people who came were not members of the Mission and some were Hindus. »

Ainsi, selon la description du diacre, le nombre de pèlerins, la durée du pèlerinage, de même que la question de l’entretien du site semblent avoir constitué les éléments que les responsables du Sanctuaire ont considéré comme des problèmes. En effet, le Sanctuaire n’est pas aménagé pour recevoir des groupes de plus de 500 personnes. De cette façon, lorsque les Tamouls avaient été 5000 l’année précédente, les installations sanitaires du site (toilettes et poubelles) s’étaient avérées grandement insuffisantes. À cause de ces expériences de pèlerinage, il est possible que les responsables du Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud aient eu l’impression qu’ils n’étaient pas respectés par les responsables de la Mission. Ceux-ci offraient d’ailleurs une invitation à tous ceux qu’ils connaissaient, donc à certains hindous, ceci dans le but, selon le père Patrick, « that we could be together like we use to in Sri Lanka ». Or, les responsables de la Mission

n'avaient probablement pas mesuré les diverses conséquences possibles d'un tel événement sur le Sanctuaire, qui n'est pas habitué à la présence d'hindous, et encore moins à l'expérience d'un pèlerinage comme il existe au Sri Lanka.

b - Les exigences du Sanctuaire pour l'été 2007 et les réactions de la Mission

À cause d'expériences antérieures, les responsables du Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud ne voulaient plus accueillir les Tamouls à l'été 2007 sans que ceux-ci ne changent certaines de leurs habitudes. Les responsables du Sanctuaire avaient donc plusieurs exigences envers les membres de la Mission avant qu'ils ne fréquentent le site. Le père Patrick n'a jamais précisé qu'elles étaient exactement ces exigences, mais il a mentionné à plusieurs reprises : « They want us to change everything we do. We can't invite Hindus or do any procession. » Il semblerait donc que les responsables du Sanctuaire aient demandé que les invitations pour le pèlerinage soient limitées aux membres de la Mission (et donc que les hindous ne soient pas invités). De plus, le Sanctuaire a probablement exigé que les Tamouls ne restent pas sur le site toute la journée, limitant leur possibilité de produire certaines pratiques comme les processions. Afin de respecter cette exigence en 2007, plusieurs membres avaient voyagé dans un autobus scolaire qui était loué par la Mission, et cet autobus se rendait seulement au site à 11 heures et devait quitter vers 15 heures. De cette façon, la majorité des membres n'ont occupé le site que pendant quelques heures. Enfin, il est possible que ces diverses exigences aient été émises afin de permettre aux responsables du Sanctuaire de veiller plus adéquatement à l'entretien du site.

Pour les responsables de la Mission, les exigences du Sanctuaire ont paru excessives. Le Sanctuaire de Rigaud ne semblait pas vouloir comprendre ni même accueillir les Tamouls. Il n'a donc pas été question d'accepter les exigences au début de l'été 2007. Plutôt, les responsables de la Mission, comme le prêtre, ont tenté de trouver un autre site de pèlerinage qui voulait accueillir les Tamouls et leurs diverses coutumes. Ainsi, un pèlerinage au Sanctuaire de Katéri-Tekakwitha (dans la réserve de Kahnawake) avait d'abord été planifié. Dans ce site, il avait été prévu que les Tamouls pouvaient faire un pèlerinage qui correspondait à leurs attentes. D'après le père Patrick :

« We met the people of the Shrine and asked them if they wanted to receive us. We warned them that we could be many and that some Hindus would be there. We also asked them if we could use the site for the whole day. They had no problems with everything and said ok. »

Or, ce pèlerinage a été annulé au dernier moment, car l'horaire et les demandes de la Mission ne convenaient plus au Sanctuaire. Pour compenser, un pèlerinage à l'oratoire Saint-Joseph a été organisé, mais cette expérience n'a pas satisfait tous les membres, puisqu'il était impossible d'y partager des repas communautaires et familiaux. Par cette quête d'un site de pèlerinage, il est devenu apparent que les Tamouls ont en quelque sorte besoin d'une expérience par laquelle ils peuvent revivre certaines coutumes de leur pays d'origine. Dans un contexte d'immigration, un pèlerinage sans reproduction de coutumes devient insatisfaisant. Ainsi, c'est à contrecœur que les responsables de la Mission ont accepté, vers le milieu de l'été, les exigences du Sanctuaire de Rigaud. Ces exigences ont été acceptées principalement pour satisfaire les membres de la Mission qui désiraient fréquenter le site.

Cette situation des Tamouls catholiques de Montréal s'oppose à l'expérience des Tamouls en Ontario. Les membres de la Mission catholique tamoule de Montréal se trouvent à devoir transformer certaines habitudes pour devenir acceptables à la société d'accueil, représentée par le Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud. Au contraire, les Tamouls de Toronto et de la province de l'Ontario semblent pouvoir reproduire et préserver davantage certaines coutumes sans que celles-ci ne soient contestées. De cette façon, l'insertion et la reterritorialisation symboliques semblent plus faciles pour les Tamouls catholiques de l'Ontario que pour ceux du Québec. Au cours de l'été 2007, le père Patrick invitait d'ailleurs des membres à participer au pèlerinage en Ontario, étant donné qu'il était impossible de vivre un pèlerinage au Québec selon les attentes de plusieurs. Cette difficile reterritorialisation trouve un écho aussi dans les propos du diacre Thomas : « If we [Tamil Catholics] want to live a pilgrimage like we use to in our country, we should buy our own site. » Ce commentaire, émis avec un peu d'humour, démontre en même temps que certains Tamouls sont conscients que leurs habitudes sociales et religieuses contrastent avec celles de la société d'accueil, d'où une certaine difficulté d'insertion.

Les exigences du Sanctuaire de Rigaud vont donc à l'encontre du mode de penser et de faire des Tamouls catholiques. De cette façon, même si la Mission a accepté les exigences du Sanctuaire, quelques membres ont eu de la difficulté à en respecter toutes les demandes. Lors du pèlerinage de l'été 2007, quelques familles hindoues étaient d'ailleurs présentes, et cela malgré que les responsables du Sanctuaire aient exigé que seuls des membres catholiques soient invités³². Le prêtre de la Mission n'a offert aucune invitation à des individus à l'extérieur du groupe et il avait même demandé aux membres qu'ils n'invitent aucune autre personne pour le pèlerinage. Or, il est évident que certains n'ont pas respecté cette demande, et que des hindous ont été mis au courant du pèlerinage par des membres de la Mission. Comme Justin, 18 ans, l'a spécifié lors du pèlerinage : « When you invite a Tamil, you invite his whole family. » Il semble donc que l'existence de principes d'interactions rendent difficile la transformation totale des habitudes de pèlerinage.

Enfin, avec l'organisation du pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud, il est devenu apparent que les catholiques tamouls de la Mission tentent de s'insérer dans le paysage québécois. Or, à cause de divergences dans le mode de penser et de faire, la reterritorialisation devient difficile. Malgré cela, les responsables de la Mission tentent toujours de trouver un site de pèlerinage où il serait possible pour les Tamouls de revivre certaines pratiques, comme le fait d'inviter des hindous.

3. La présence d'hindous et les explications sociales

Les expériences de pèlerinage avec les Tamouls catholiques en Ontario et au Québec, mêmes si elles sont très différentes, sont chacune marquée par la présence d'hindous. Les Tamouls catholiques sont habitués à cette présence et ils ne s'en étonnent pas du tout. En fait, les interactions avec les hindous lors des pèlerinages sont en quelque sorte le reflet des interactions qui existent dans la vie quotidienne des Tamouls

³² Les hindous ne suivaient pas les activités religieuses des catholiques, comme la célébration religieuse ou la récitation du chapelet. Ils étaient plutôt répartis à différents endroits sur le site, particulièrement près des statues de la Vierge Marie.

catholiques. D'un premier abord, cela peut interroger la délimitation des frontières religieuses et les possibles syncrétismes. Les invitations à des hindous pourraient aussi être considérées par les individus se trouvant à l'extérieur du groupe comme une tentative des catholiques de faire des convertis. Or, ces réflexions ne trouvent pas leur écho chez les Tamouls catholiques interviewés. La présence d'hindous nous a plutôt été présentée en termes de liens sociaux, culturels, identitaires et affectifs.

3.1. Les relations culturelles et identitaires

a – La circulation entre les sites religieux et l'existence de normes culturelles

En discutant avec des Tamouls catholiques pour mieux comprendre l'importance d'inviter des hindous lors d'événements comme les pèlerinages, nous avons remarqué que la plupart des personnes mentionnent que plusieurs hindous ont une grande foi en la religion catholique, comme Shimna, qui est dans la fin quarantaine : « A lot of Hindus have a strong faith in the Catholic religion. A lot of them say that their prayers were answered by our church. » De cette façon, offrir des invitations à des hindous est présenté comme un acte normal. À l'inverse, lorsque nous avons demandé si des catholiques fréquentent des temples hindous, une des premières réactions a été la négation : « Catholics don't go to Hindu temples. If one goes he is crazy. » Cette réaction reflète une crainte des catholiques de se faire juger ou d'être accusés de faire du syncrétisme. Or, dans une même conversation, un individu pouvait se contredire et affirmer visiter des temples pour des raisons culturelles, lors d'un mariage ou suite à l'invitation d'un ami, par exemple. D'autres considèrent la fréquentation occasionnelle d'un temple comme un événement culturel. La plupart des individus interrogés ont précisé cependant ne pas prier les dieux hindous lorsqu'ils visitent un temple. Selon Mary : « When my husband goes to a Hindu temple, he prays his own God, Jesus. » Ainsi, la fréquentation de temples hindous par les catholiques devient, selon leur explication, un acte social et non religieux. Un catholique qui fréquenterait plus régulièrement un temple hindou et justifierait cette habitude en termes religieux serait particulièrement mal vu.

L'insistance des catholiques sur des explications sociales et culturelles se comprend par l'existence de principes d'interactions basés sur des normes culturelles. En effet, il semble que les interactions chez les Tamouls soient influencées par un certain code de politesse, comme l'explique Appadurai (1985) par la notion de gratitude. Offrir des invitations à des événements religieux comme des pèlerinages à des individus d'une autre appartenance religieuse peut être considéré comme un moyen d'exprimer un sentiment de respect et d'amitié. Une telle invitation signifie à une autre personne son importance pour celui ou celle qui propose l'invitation. En fait, cela devient un geste d'inclusion. Dans ce contexte, refuser une invitation peut être mal perçu et possiblement interprété comme un acte brisant la relation. En retour, l'individu qui a été invité peut offrir aux personnes concernées une invitation à des événements religieux de son groupe d'appartenance. De la sorte, l'existence d'un principe de réciprocité peut encourager la circulation entre les sites religieux.

C'est au cours d'un entretien avec Mary que ce type d'interaction nous est apparu plus clairement. Elle et son mari, qui est catholique, résident dans l'ouest de l'île de Montréal depuis plus de dix ans. Pendant un certain temps, son mari a fréquenté régulièrement des temples hindous tamouls à Montréal, et Mary justifiait cela par le fait qu'il s'était fait des amis hindous à son travail. Or, au Sri Lanka, cet homme n'entretenait pas de liens avec des hindous et n'avait jamais fréquenté un temple. La fréquentation d'un autre site religieux pour cet homme n'était pas interprétée comme le signe d'un changement d'appartenance religieuse, mais plutôt comme un acte de convenance, mêlé avec un peu de curiosité. En acceptant ces invitations, cet homme consolide des liens d'amitié et peut inviter en échange ces individus à des événements catholiques. Mary n'approuvait pas entièrement le comportement de son mari, mais elle affirmait ne pouvoir rien y changer. En fait, les individus de la Mission tendent à maintenir des liens d'abord avec des personnes appartenant à leur réseau familial et qui sont souvent de même religion, mais dans ces réseaux, il existe quelques individus qui entretiennent certains liens avec des hindous.

Une autre manière d'expliquer l'existence d'une certaine circulation entre les sites religieux se trouve dans un texte de Sivathamby (1987) lorsqu'il décrit le type de relation valorisée entre les êtres humains et les dieux : « The more you are near Him (or Her) play with Him (or Her), speak to Him (or Her), the more He (or She) gets attached to you and thus permanent relationship is established. » (*ibid* : 14). Cela décrit le comportement dévotionnel valorisé chez les Tamouls, soit le *bhakti*, qui est une dévotion basée sur une relation émotionnelle envers les divinités. Par l'intensité de l'émotion, telle l'amour, les individus peuvent faire pencher les divinités en leur faveur. Or, ce type d'interaction peut aussi décrire le comportement qui se produit entre les individus. La proximité entre individus crée une accoutumance, et chez les Tamouls, cette accoutumance doit être maintenue avec des individus de son propre groupe d'appartenance, tel son groupe familial. Une accoutumance avec d'autres individus pourrait inciter certains à quitter leur réseau d'appartenance, ce qui n'est pas valorisé. De cette façon, les interactions deviennent également des jeux d'influences, dans lesquels l'un peut transformer l'autre. Ainsi, entre catholiques et hindous, les sentiments d'amitié et d'appréciation semblent pouvoir influencer l'action des individus.

Dans ce jeu d'influences, il existe, d'un autre côté, des oppositions à l'intérieur même des groupes religieux. Pour les hindous, même si certains entretiennent des liens avec des catholiques et qu'ils fréquentent des églises, comme l'oratoire Saint-Joseph, ils maintiennent une méfiance ainsi qu'une distance envers l'autorité religieuse. Selon Shalini, étudiante hindoue dans la vingtaine :

« Tu sais, ma mère va souvent à l'oratoire pour prier. Elle ne veut pas se convertir... et c'est fatigant, ils demandent souvent si on veut se convertir. Mais on ne change pas de religion. On naît hindou et on meurt hindou. »

Cette méfiance envers l'autorité religieuse catholique correspond aussi à une méfiance envers le phénomène des conversions propres aux religions chrétiennes. La conversion devient un acte par lequel les individus peuvent trahir leurs origines. Il n'existe donc pas de mouvement de conversion à la religion catholique chez les hindous de Montréal³³.

³³ Au cours de la recherche, nous n'avons rencontré qu'un seul homme tamoul à l'origine hindoue (Ignatius) qui s'est converti à la religion catholique, et cela, suite à une grâce obtenue à l'oratoire Saint-

Les Tamouls catholiques sont conscients de cette méfiance, et certaines personnes interrogées ont d'ailleurs mentionné qu'il existe une pression sociale chez les hindous qui est défavorable aux conversions. Alors, pour éviter de choquer des hindous, les catholiques affirment s'exprimer sur leurs croyances que lorsque les hindous leur posent des questions. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'Anthony, un prêtre catholique tamoul, engagé par l'oratoire Saint-Joseph, tente de faire de l'intervention et de l'accompagnement auprès des hindous. Lors d'un entretien, il a précisé parler davantage de la famille tamoule et de la société d'accueil que de principes religieux, car ce dernier thème ne plaît pas aux hindous.

Chez les Tamouls catholiques, il existe aussi un rapport de distance d'avec les hindous. En effet, même si certains catholiques disent fréquenter des temples hindous pour des raisons culturelles, plusieurs affirment ne pas partager les pratiques religieuses des hindous. Par exemple, lorsque Justin, un jeune membre de la Mission, a mentionné que certains catholiques considéraient les horoscopes avant d'organiser des mariages, d'autres personnes, comme le prêtre, sont intervenues pour préciser que ces pratiques n'étaient pas catholiques et qu'elles étaient déconseillées. De cette façon, il existe chez les catholiques un discours visant à renforcer les croyances religieuses catholiques, d'autant plus devant les possibles influences de la religion hindoue.

Enfin, la circulation entre les sites religieux se trouve à être expliquée par des interactions entre certains catholiques et certains hindous. Ces interactions sont également encadrées par des attentes et des normes sociales qui sont surveillées et transmises par le groupe d'appartenance.

b – Une question d'identité

Les interactions des catholiques avec les hindous s'entremêlent aussi de questions identitaires. En effet, plusieurs catholiques considèrent l'hindouisme comme un marqueur de leur identité sociale et culturelle, et c'est auprès des jeunes que cela est

Joseph. Il fréquente actuellement la Mission où il a été référé, mais avant sa conversion, il ne connaissait pas ce groupe.

devenu particulièrement apparent. Selon les jeunes adultes interrogés, plusieurs parents de la Mission désirent transmettre à leurs enfants la culture et l'identité tamoules. De cette manière, lorsqu'un jeune a la possibilité de faire un voyage dans le pays d'origine de ses parents, le Sri Lanka, ceux-ci utilisent cet événement pour marquer la mémoire de leur enfant, ce que décrit Justin âgé de 18 ans :

« I went to Sri Lanka a couple of years ago with my parents and there we visited a lot of pilgrimages. There is a pilgrimage everywhere. We went to Hindu pilgrimages, Catholic pilgrimages. We went everywhere! You know, my parents wanted me to remember where I came from. »

Dans ce contexte, il est clair que les parents considèrent que l'hindouisme est important pour l'identité des jeunes. Ainsi, il est fréquent de rencontrer des jeunes adultes de la Mission qui ont déjà visité un temple hindou tamoul à Montréal ou qui ont participé à un pèlerinage organisé annuellement par les hindous dans un ashram dans les Laurentides. Quelques parents de la Mission de même que le prêtre ne s'opposent pas à de telles visites occasionnelles, car elles peuvent favoriser une prise de conscience de l'identité et de la culture des Tamouls catholiques dans un contexte d'immigration. De telles visites peuvent aussi satisfaire la curiosité des jeunes à l'égard de la culture hindoue.

L'identité des Tamouls catholiques marquée par la présence d'hindous s'explique en partie par le contexte d'origine du Sri Lanka. Dans ce pays, les Tamouls catholiques et les hindous occupaient le même territoire, et de cette façon, les interactions entre ces groupes religieux étaient quotidiennes. Aussi, le fait que les catholiques étaient à l'origine des hindous influence les sentiments éprouvés envers ceux-ci. Comme le père Patrick l'a précisé : « Hindus and Catholics belong to the same nation. We have the same origin, the same language. We even share the same values like the importance of family. » De cette façon, il semble normal pour ce prêtre d'organiser des événements comme des pèlerinages, afin de rassembler catholiques et hindous. De plus, créer d'importantes divisions religieuses semble blesser l'identité des catholiques. Cette situation est semblable à ce qui a été noté par des chercheurs sur la minorité catholique en Inde. En effet, les groupes catholiques de ce pays considèrent l'hindouisme des différentes localités comme des sources d'identité, et cela justifie en même temps les politiques d'inculturation à l'intérieur de la religion catholique (Clémentin-Ojha 1997,

Rodrigues 2006). Ainsi, dans la Mission de Montréal, l'attachement des Tamouls catholiques envers une identité marquée par l'hindouisme se trouve aussi à être exprimée par des rites d'inculturation, comme le rite d'*arati*³⁴. Ce mélange des pratiques religieuses vient symboliser l'identité et la culturelle des fidèles. La présence d'hindous lors d'évènements catholiques ne fait donc que renforcer le sentiment identitaire des catholiques.

3.2. Les mariages interreligieux et la notion d'amour

À travers les interactions entre catholiques et hindous, il existe aussi des mariages interreligieux, c'est-à-dire des couples dont un membre est catholique et l'autre est hindou. C'est d'ailleurs lors des pèlerinages que ces couples et ces familles mixtes ont particulièrement été visibles.

a – Les mariages interreligieux

Selon nos informateurs catholiques, ce sont les individus issus des mariages interreligieux qui circulent le plus souvent entre les églises catholiques et les temples hindous. Ces couples et ces familles représentent en quelque sorte un type de relation dans laquelle les discussions sur la délimitation des frontières religieuses sont plus présentes (Mines 1998). Les individus appartenant à ces mariages sont confrontés aux diverses normes sociales des Tamouls, puisque ces mariages interreligieux ne sont pas bien considérés par les catholiques interrogés. Ils sont perçus comme des sources de problèmes et sont généralement découragés auprès des jeunes. Selon Shimna, mère d'un adolescent :

« Some people in our community are from mixed marriages. The husband is Hindu and the wife is Catholic. Sometimes the wife and kids go to temples because they don't have the choice. You see, the husband forces his wife to go. In my culture woman have to respect their husband. Like one of my friends, she is Catholic and she married a Hindu guy and now she goes to both, church and temple. But after there is a big problem for the kids, you know, even in the

³⁴ C'est un rite d'adoration effectué le plus souvent avec un plateau, une petite lampe et de l'encens. Chez les hindous, ce rite correspond à une offrande de prière aux dieux, tandis que chez les catholiques, il nous a été présenté comme un rituel de bienvenue. À la Mission, ce rituel a été effectué lors d'évènements religieux importants, notamment pour souligner la présence d'un représentant du diocèse de Montréal pour les confirmations d'adolescents et lors d'une messe pour célébrer l'acquisition d'une église pour les membres.

Mission it is a situation. Kids of those families don't know which religion to choose. »

Ainsi, les mariages interreligieux chez les individus interrogés sont considérés comme un risque pour le maintien de la religion catholique. Les enfants issus de ces mariages peuvent ne pas pratiquer la religion catholique de la bonne manière : ils peuvent mêler les religions ou même abandonner toutes les religions.

Les mariages interreligieux sont communément surnommés par nos informateurs des « mariages mixtes », comme il en est question en Inde (*ibid*). Ce terme fait référence non seulement à un mélange au niveau religieux, mais également à un mélange au niveau de la caste, car les catholiques et les hindous appartiennent à des castes différentes. L'expression « les mariages mixtes » possède ainsi une connotation négative. Ce type de mariage s'oppose à la pratique sociale des mariages arrangés, c'est-à-dire des mariages dans lesquels les parents peuvent décider qui leurs enfants doivent épouser. D'ailleurs, de tels mariages ont causé chez certaines familles de la Mission d'importants conflits familiaux. Un couple a même quitté le Sri Lanka pour pouvoir se marier sans l'autorisation des parents. Dans la Mission, ces familles sont un peu marginales, et leurs enfants s'expriment plus librement que d'autres. Par exemple, dans un entretien avec plusieurs jeunes de la Mission et avec le prêtre présent, une étudiante de 18 ans, qui est issue d'un de ces mariage, a affirmé à voix haute préférer les rituels religieux hindous (qu'elle fréquente régulièrement), à l'opposé des services religieux catholiques, parce qu'ils étaient plus divertissants. Aucun autre jeune n'a osé s'exprimer aussi librement. Dans ce contexte, le prêtre et les jeunes présents n'ont pas commenté son opinion, même s'ils étaient en désaccord. Les couples et les jeunes issus de mariages interreligieux trouvent ainsi un espace d'expression chez les catholiques, et cela même s'ils bousculent les attentes sociales.

Les autorités religieuses catholiques acceptent ces mariages interreligieux, malgré les difficultés qui peuvent advenir par la suite, à la condition que les enfants issus de ces mariages reçoivent une éducation catholique. Or, cette condition peut créer à long terme divers problèmes identitaires chez les enfants. En effet, même si les enfants

reçoivent les sacrements catholiques et les cours de catéchèse, les parents qui sont de religion hindoue peuvent aussi tenter de transmettre à leurs enfants des enseignements, de même qu'une identité un peu plus hindoue. Il est d'ailleurs fréquent à la Mission que les jeunes issus de ces mariages aient une double identité religieuse, et qu'en plus de fréquenter une église catholique, ils fréquentent aussi un temple hindou.

À l'opposé, chez les hindous, plus particulièrement dans les temples hindous, les couples et les familles de mariages interreligieux ne sont pas visibles. Il existe néanmoins des couples qui sont de mariages interreligieux, et c'est en discutant avec quelques jeunes hindous dans la vingtaine que cela a pu être constaté. En effet, Keeran, un hindou de 26 ans installé à Montréal depuis au moins cinq ans, a admis dans une conversation qu'il était aussi catholique. Il a reçu tous les sacrements catholiques lorsqu'il était jeune au Sri Lanka, mais aujourd'hui, il se considère comme un hindou et fréquente rarement les catholiques. Ses parents sont de mariage interreligieux : sa mère est hindoue, et son père est catholique. Ce jeune adulte n'a jamais mentionné auprès de ses amis hindous qu'il était également catholique. Les mariages interreligieux chez les hindous sont un peu plus tabous que chez les catholiques. Pour les hindous, ce type de mariage correspond à un mélange de castes, ce qui n'est pas valorisé. De plus, pour eux, les catholiques appartiennent à des castes inférieures.

b – La notion d'amour chez les Tamouls

Les mariages interreligieux ou mariages mixtes sont également appelés par les Tamouls, autant chez les catholiques que chez les hindous, des « mariages d'amour ». Or, ce sentiment chez les Tamouls peut être utilisé pour se libérer des normes sociales, tout en apparaissant acceptable (Trawick 1990). Dans la langue tamoule, il existe plusieurs termes pour décrire le sentiment d'aimer, c'est-à-dire des mots qui font référence à différents stades affectifs. Par exemple, *anpu* en tamoul est le terme général pour aimer, *pācam* se réfère à l'attachement, *parakam* à l'habitude et *ācai* au désir (Trawick 1990 : 97 et 104). Pour le sentiment d'être « tombé en amour », le terme qui peut être utilisé est *mayakkam*, qui définit l'amour comme une maladie (*ibid* : 113). Selon ce dernier terme, l'amour devient un phénomène contagieux et souffrant dans

lequel les individus sont étourdis et confus. Dans cet état, les individus perdent toute capacité de distinguer le bien du mal et ils peuvent faire des choses qu'ils n'auraient pas faites auparavant. Les individus qui sont dans cet état sont considérés comme fou et, de cette façon, « tomber en amour » devient dangereux. En même temps, le sentiment d'aimer chez les Tamouls devient une source de pouvoir pour les individus. D'ailleurs, dans la mythologie et les légendes tamoules, les héros, de même que les antihéros (criminels ou sorciers) sont considérés comme des individus qui ont grandement aimés. Ainsi, surnommer les mariages interreligieux des « mariages d'amour » est significatif pour les Tamouls : cela reflète le risque de corrompre l'organisation sociale d'un groupe, tout en constituant une source de pouvoir pour des individus. De plus, par cette notion d'amour, plusieurs considèrent que les familles issues de mariages interreligieux, mélangent nécessairement les religions entre elles.

Par ailleurs, les mariages d'amour, même s'ils s'opposent à la pratique culturelle des mariages arrangés et s'ils peuvent être source de syncrétisme, permettent en même temps de s'opposer au système des castes, qui confinent les catholiques à un statut inférieur. La présence d'individus issus de familles interreligieuses peut également renforcer le sentiment identitaire et culturel des catholiques, notamment parce que les interactions avec les hindous, de même que les politiques d'inculturation s'en trouvent justifiées.

Enfin, plusieurs de ces familles mixtes sur le plan religieux ont participé aux différents pèlerinages catholiques. La plupart des membres de ces familles ne fréquentent cependant pas la Mission catholique tamoule en temps ordinaire. Souvent ce n'est qu'un seul membre qui fréquente la Mission régulièrement. Ainsi, lors d'un pèlerinage, cet individu peut utiliser l'événement pour rassembler tous les membres de sa famille, autant les catholiques que les hindous. Ce groupe familial peut être constitué de plusieurs personnes, et les hindous présents peuvent aussi inviter des amis et de la parenté hindoue, qui à leur tour invitent leurs amis et parentés. Dans ce contexte, il est difficile de prévoir le nombre exact de participants à un pèlerinage. De plus, interdire la présence d'hindous peut toucher négativement les relations sociales à l'intérieur d'une

famille, notamment parce que les membres hindous se trouvent à être écartés de l'événement.

En conclusion, c'est à travers les différents pèlerinages catholiques que les interactions entre catholiques et hindous ont pu être présentées. L'ouverture des Tamouls catholiques par rapport à la présence d'hindous est liée à des questions identitaires et culturelles. Dans ce contexte, le phénomène de syncrétisme semble perdre de son importance chez les Tamouls catholiques. Ainsi, les habitudes et les attentes des Tamouls, acquises au Sri Lanka, transforment la manière de définir dans les sciences sociales l'expérience des pèlerinages en Occident. Les relations entre catholiques et hindous, de même que les questions de syncrétisme se présentent, par ailleurs, de manière très différente dans la dévotion mariale des Tamouls catholiques.

E. LA DÉVOTION MARIALE QUESTIONNÉE

Le symbole et l'image de la Vierge Marie ne peuvent être ignorés chez les Tamouls, tellement sa représentation est importante et omniprésente lors d'activités religieuses avec les catholiques. La dévotion mariale unit les Tamouls à un catholicisme universel (voir Turner et Turner, 1978, et Mosse, 1994), mais en même temps, cette dévotion se mêle à des attentes culturelles. En fait, dans la dévotion mariale, il y a certaines continuités avec le passé hindouiste des fidèles catholiques, mais également des nouveautés qui les distinguent des hindous. De cette façon, cette dévotion pourrait être considérée comme syncrétique d'un regard extérieur, mais de l'intérieur, la Vierge Marie devient une figure personnalisée, envers laquelle les individus ont une relation émotionnelle. De plus, au contraire des pèlerinages, les Tamouls catholiques dans la dévotion mariale tendent à se séparer des hindous.

1. La Vierge Marie et les déesses hindoues

1.1 Les liens d'affection envers la Vierge

« The nineteenth century and the first half of the twentieth have constituted what has been called, in Catholic circles, the Age of Mary (though the Second Vatican Council, which tended to deemphasize Mariology, possibly for ecumenical reasons, has had the effect of discouraging excessive Marian zeal in very recent years). Some of the most popular Marian pilgrimages originated in this period. All of them began with a vision in which Mary delivered an important message. » (Turner et Turner 1978 : 208-209)

La dévotion mariale, selon Turner et Turner (1978), est devenue, au cours des années, une des dévotions religieuses les plus importantes et les plus répandues de l'Église catholique, et cela dans plusieurs pays. Chez les catholiques tamouls, la dévotion mariale s'enracine dans leur pays d'origine, le Sri Lanka, où il existe une longue relation historique avec la Vierge Marie (Stirrat, 1992). Dans ce pays, on trouve plusieurs sites de pèlerinages consacrés à la Vierge qui ont été créés suite à des apparitions et à des miracles. Le site de pèlerinage Madhu est le plus connu des Tamouls interviewés, et sa fondation remonte à la colonisation hollandaise (1656-1796), une époque où les

catholiques étaient persécutés (Sivathamby 1987). À ce moment, certains fidèles se sont réfugiés dans la jungle et ont tenté de protéger une statue de la Vierge Marie³⁵. Ce lieu et la statue sont devenus progressivement plus populaires, suite à des miracles, à des apparitions et à des guérisons, et la Vierge de cet endroit a fini par être surnommée *Mother Madhu*. De nombreux autres sites mariaux ont été créés au Sri Lanka, particulièrement au XX^e siècle, avec différentes histoires de fondation (Stirrat, 1992). Dans ces endroits, la Vierge est devenue un symbole proche des populations indigènes, à l'opposé des colonisateurs, un peu comme il en est question avec Notre-Dame de la Guadeloupe au Mexique (Turner et Turner, 1978). Par la dévotion à la Vierge Marie, des miracles et des guérisons peuvent être obtenus.

Selon nos informateurs, la Vierge Marie représente plus qu'un symbole, elle est une mère bienveillante qui veille sur ses enfants comme elle le fait sur son fils Jésus. Elle est une figure proche des Tamouls et elle peut être affectueusement surnommée « Mother Lanka ». Ce lien d'affection éprouvé pour la Vierge s'explique par les nombreux miracles qu'elle aurait réalisés pour protéger des individus au Sri Lanka. En effet, par son action, la Vierge participe à l'histoire du pays. Certains individus ont d'ailleurs rapporté des miracles qu'elle aurait faits durant la Deuxième Guerre mondiale, alors que le Sri Lanka était attaqué par le Japon. Lors d'une attaque, elle aurait protégé des civils qui s'étaient réfugiés dans une église, en apparaissant à un Kamikaze japonais. Or, ce lien avec la Vierge ne s'explique pas seulement par des événements historiques du passé, mais aussi par des événements actuels liés à la guerre civile. Dans certaines de ses apparitions actuelles, elle demanderait aux individus de prier pour la paix. D'ailleurs, une statue de Notre-Dame de Lourdes, selon Andrew, aurait circulé dans différents villages du Sri Lanka au cours de l'année 2001 pour promouvoir la paix, et au cours de ce trajet, elle se serait mise à suinter des larmes de sang. Pour Andrew, qui est membre du sous-groupe la Légion de Marie : « It is because of her that a peace treaty was signed between Singhalese and Tamils in 2002. And after this treaty, mother Mary stopped shedding tears. » Or, en 2006, ce traité a été brisé, et depuis, des statues de la Vierge se

³⁵ Une statue qui provient des missionnaires portugais et qui s'est aussi transportée en Inde, plus exactement au Tamil Nadu, où elle est mieux connue sous le nom de Mère de Vellankanni, c'est-à-dire la Mère de la Bonne Santé (Meibohm 2004).

seraient remises à suinter des larmes de sang³⁶. À cause de ces phénomènes religieux, la Vierge Marie devient liée aux personnes. Elle témoigne ainsi, selon les individus interviewés, de son affection et de sa compassion.

Le phénomène des statues qui suintent encourage chez les Tamouls de la diaspora le maintien d'un lien affectif avec la Vierge Marie, mais aussi avec leur pays d'origine et leurs compatriotes qui y sont restés. D'ailleurs, le nom choisi par les membres pour représenter la Mission catholique tamoule à Montréal est « Notre-Dame de la Délivrance », un nom qui, selon les membres interrogés, fait référence à la guerre civile et à la dispersion des Tamouls dans divers pays : la Vierge vient délivrer les Tamouls d'une situation de détresse. À cause de ce lien affectif envers Marie, la dévotion mariale est facilement observable. Il était fréquent, suite à des offices religieux qu'un moment de vénération soit accordé à la Vierge Marie. Or, les statues qui suintent correspondent à un phénomène de mariologie qui se trouve aussi dans plusieurs pays. Selon Turner et Turner (1978), les miracles, les guérisons et les prophéties de la Vierge Marie dans le contexte de la modernité sont souvent liés à des images apocalyptiques. Par exemple, les diverses apparitions de la Vierge en Europe ont souvent été interprétées comme des signes de la fin des temps, où Marie demandait aux individus qu'ils se repentent et changent leur manière de vivre. Le contraire avait pour conséquence le chaos et la mort. C'est d'ailleurs ainsi qu'avait été interprétées au XX^e siècle les apparitions de la Vierge du XIX^e siècle à La Salette, en France, où les individus croyaient qu'elle avait prédit les deux Guerres mondiales (*ibid*). La dévotion mariale chez les Tamouls les unit donc à un catholicisme universel, puisque comparable à ce qui peut se faire dans divers pays.

L'affectivité portée à la Vierge Marie s'explique aussi par des miracles et des guérisons obtenus par nos informateurs. Plusieurs de ces miracles, selon certains, ont été réalisés au site marial de Madhu, au Sri Lanka. Dans ce lieu, la Vierge Marie, selon nos

³⁶ Il existe plusieurs rapports affirmant que des statues de la Vierge Marie suinteraient des larmes de sang au Sri Lanka. Au cours de l'année 2007, il a été rapporté que trois statues de la Vierge se seraient mises à suinter, et cela dans les zones les plus touchées par la guerre, plus précisément dans les territoires tamouls. Une statue se trouverait dans le district de Mannar, et deux dans le district de Jaffna (Asia News 03/29/07 et 02/10/07). Ces annonces ont été faites par l'Église catholique du Sri Lanka (les autorités religieuses).

informateurs, a effectué des miracles grandioses pour des individus. Comme Joseph l'a précisé : « She is all powerful. » À cause de cette croyance de puissance et de force, les fidèles tamouls adressent souvent leurs vœux, demandes de miracles et de guérisons à la Vierge Marie. Or, pour de telles demandes, les fidèles peuvent entreprendre des sacrifices dévotionnels comme faire le vœu de silence ou un jeûne pendant une journée. Par ces sacrifices, les individus tentent de se purifier et de se rapprocher de la Vierge Marie, tout en lui exprimant des sentiments d'affection. Les sacrifices dévotionnels qui sont adressés à la Vierge se font particulièrement lors de pèlerinages et, de cette façon, ceux-ci, même dans un contexte d'immigration, constituent des moments importants pour la dévotion mariale.

Les attentes de miracles et de guérisons sont par ailleurs comparables à celles qui se retrouvent chez les hindous tamouls. Des miracles, des guérisons ou des événements exceptionnels démontrent pour les Tamouls la vérité et la puissance de l'entité vénérée. Pour les hindous, il est commun que lors de festivals religieux (*Thaipusam*), on observe certaines pratiques de sacrifices rituels importants (des *kavadis*³⁷) en échange de faveurs. Lors de ces *kavadis*, des individus en état second peuvent porter des cruches de lait sur leur tête pendant plusieurs heures ou se faire transpercer les joues par un épieu, qui est le symbole du Dieu Murugan (Ward 1984). Ces pratiques proviennent de leur pays d'origine, mais elles sont aussi reproduites en diaspora, comme dans les temples hindous tamouls de Montréal³⁸. L'importance accordée à des événements d'exploits est aussi remarquable pour les catholiques tamouls. De cette façon, le catholicisme chez les Tamouls s'entremêle également avec les attentes culturelles. La Vierge Marie devient ainsi une figure prédominante, à cause des nombreux exploits qu'elle aurait effectués pour les Tamouls et le Sri Lanka.

À cause de l'affectivité qu'on trouve dans la dévotion mariale, il est possible de s'interroger sur la manière dont les catholiques tamouls considèrent la Vierge et ses

³⁷ Ce terme peut se traduire par « poids » ou « fardeau ».

³⁸ À chaque été à Montréal, lors de festivals hindous, certains individus choisissent de faire un *kavadi* comme se faire transpercer les joues ou la langue. À l'été 2007, un homme dans la quarantaine a choisi de se faire insérer des crochets dans la chair, pour être ensuite suspendu à un poteau et ceci lors d'un rituel dans un temple hindou à Montréal consacré au Dieu Murugan.

images. En fait, dans le catholicisme, aucune définition théologique ne permet de considérer la Vierge Marie comme une divinité. Or, les statues de Marie qui suintent, par exemple, peuvent encourager les individus à croire que, dans ces statues, il y a une présence divine, et que la Vierge serait une divinité. De cette façon, ces statues posent problème au niveau doctrinal, et cela surtout pour les autorités religieuses catholiques. Les statues qui suintent au Sri Lanka (dans les territoires tamouls), même si annoncées, ne sont pas nécessairement reconnues par l'Église catholique³⁹. La dévotion à la Vierge Marie à travers ces statues est à la base un phénomène populaire et non un phénomène institutionnel. C'est une dévotion à laquelle plusieurs hindous peuvent participer, donc qui crée des moments propices au syncrétisme.

Les divers enseignements religieux catholiques concernant la Vierge Marie se transmettent par l'intermédiaire d'un prêtre, mais aussi par certaines représentations mariales. D'ailleurs, il existe chez les Tamouls plusieurs statues de la Vierge Marie, et la plupart de celles-ci représentent Marie tenant l'enfant Jésus dans ses bras. C'est d'ailleurs ainsi qu'est représentée la statue de la Vierge de la Mission, qui est surnommée Notre-Dame-de-la-Délivrance. Dans cette statue, l'enfant Jésus tient dans une main un petit parasol⁴⁰. Le message religieux que cette statue transmet est lié à ce parasol. Selon nos informateurs, cette statue a été conçue à l'origine en Italie, et les personnes qui ont participé à sa conception ont probablement tenté d'utiliser des référents culturels tamouls pour transmettre un message religieux. Dans les temples hindous, lors de festivals et de processions, les divinités qui sont transportées sur des chariots sont toujours accompagnées d'un homme qui tient un parasol pour les protéger du soleil. Le parasol devient ainsi un signe de divinité. De cette façon, le parasol que l'enfant Jésus tient dans sa main dans la statue peut signifier aux individus qu'il est Dieu, et que Marie, même si elle est la mère de Dieu, n'est pas une divinité, mais une créature humaine, puisqu'elle ne tient pas de parasol⁴¹.

³⁹ Au niveau local, ces statues ont été transférées dans des églises catholiques, mais elles ne possèdent pas une reconnaissance papale, qui peut d'ailleurs prendre plusieurs années. À l'origine, ces statues provenaient d'un couvent et de maisons privées (Asia News 03/29/07).

⁴⁰ La statue est semblable à la statue de la Vierge de Madhu, au Sri Lanka.

⁴¹ La statue peut transmettre aussi un autre message, notamment à cause du fait que Jésus transporte lui-même son propre parasol. Sa divinité ou sa noblesse n'est pas indiquée par la présence de serviteurs, et

À cause de ces représentations, il semble improbable que certains catholiques puissent entretenir des notions hindoues liées à la Vierge Marie, et cela d'autant plus pour les individus qui ont reçu des cours de catéchèse catholique. D'ailleurs, les individus interviewés définissaient la Vierge Marie en fonction des enseignements catholiques. Pour Edna, une membre âgée du sous-groupe de la Légion de Marie : « The Virgin Mary is the mother of Jesus, therefore she is the mother of all. » Pour un autre membre, Andrew :

« We pray to Mother Mary as if we prayed to our own mother. And to speak to the father, God, we go first to the mother, Mary. We don't pray to the Virgin Mary as if she was a God. We don't give a cult to a statue. »

Or, il faut préciser que ces individus sont tous engagés dans la Mission et qu'ils sont, par le fait même, plus proches de l'autorité religieuse. Les individus qui sont moins engagés ou qui fréquentent la Mission moins régulièrement pourraient entretenir un peu plus de croyances hindoues, mais interviewer ces individus a été difficile, car ils ne participaient pas aux différentes rencontres. Selon Mosse (1994), la diffusion des enseignements religieux catholiques rend difficile pour les individus (même pour les hindous) d'entretenir l'idée que la Vierge est une autre forme de déesse hindoue. L'histoire mystique de la Vierge la différencie des autres déesses. Dans la mythologie tamoule, les déesses hindoues sont une source de pouvoir (Shakti) ; elles détiennent des forces positives comme la fertilité, de même que des forces négatives comme la mort (*ibid*, 316). Les déesses hindoues comme Dourga ont donc deux pôles, un de bienfaisance et un de destruction. Or, la Vierge Marie ne symbolise aucune forme de violence, d'après l'auteur. La puissance des déesses hindoue est une force sexuelle, tandis que la force ou la fertilité de Marie se trouve dans une absence de sexualité : « Mātā [Mother Mary] is clearly identified with health, fertility, childbirth and motherhood isolated from their negative underpinning sexuality, violence and death. » (*ibid*, 317). La Vierge Marie forme donc un paradoxe qui ne cadre pas avec la tradition des déesses hindoues. Ainsi, il devient difficile pour les individus d'entretenir des notions vraiment hindoues. La Vierge, selon l'auteur, pourrait seulement être considérée

cela peut faire référence « à l'abaissement de Dieu parmi les hommes », et par extension, faire allusion au portement de la croix et à la crucifixion de Jésus.

comme une déesse du pôle de la bienfaisance, ce qui permet en même temps d'unir les Tamouls à un catholicisme plus universel et justifie l'affectivité dirigée vers la Vierge Marie.

1.2 La Vierge et la dévotion populaire

La dévotion mariale, qui est chargée d'affectivité, s'exprime d'un autre côté par des pratiques et des comportements dévotionnels qui peuvent être semblables à ceux des hindous et qui peuvent en même temps révéler la manière dont la Vierge Marie est considérée par les Tamouls.

a – Les processions religieuses de la Vierge Marie

Les processions d'une statue de Marie chez les catholiques tamouls correspondent à une des pratiques religieuses les plus répandues au Sri Lanka et qui sont reproduites suite à l'immigration. Ces processions sont célébrées seulement en des occasions spéciales, comme lors de fêtes communautaires. Dans ces occasions, une petite statue de la Vierge Marie est transportée sur un chariot par des membres de la Mission, soit par des hommes ou par des femmes. Le chariot peut être décoré de fleurs et de petites lumières multicolores. La procession commence par des enfants tenant des drapeaux et parfois aussi par des hommes tenant des banderoles. Le chariot se trouve à la fin, derrière les membres. Au cours de l'été 2007, il y a eu plusieurs processions de ce type, notamment lors de la fête patronale de la Mission catholique tamoule Notre-Dame-de-la-Délivrance, qui a été célébrée à l'extérieur d'une église le premier dimanche du mois de juillet, et une autre à Toronto, pour la fête communautaire d'individus originaires du même village au Sri Lanka, mais cette fois à l'intérieur d'une église.

La pratique des processions est courante dans les traditions religieuses catholiques et hindoues. Il existe ainsi de multiples ouvrages sur cette pratique chez les catholiques de l'Inde et leur diaspora et sur les possibles ambiguïtés dans la délimitation des frontières religieuses (Waghorne 1999 et Sébastia 2002). Selon Sébastia : « En Inde, lorsqu'une statue est installée, celle-ci doit recevoir un culte et être honorée une fois dans l'année,

normalement le jour anniversaire de son installation. » (2002 : 112). Pour les catholiques tamouls pondichériens de l'Île-de-France⁴², c'est une statue de la Vierge de Vellankanni qui est installée devant l'église pour représenter la communauté et elle est transportée au cours d'une procession lors de sa fête annuelle. Selon l'auteure, ces processions de la Vierge sont comparables aux pratiques hindoues, notamment à cause du partage de certaines préséances comme le fait de circuler dans un carré formé de quatre rues. Pour les catholiques tamouls de Montréal, la statue de Notre-Dame-de-la-Délivrance, qui représente la Mission, est généralement située devant l'église et elle est promenée une fois par année, comme chez les catholiques tamouls de France. Or, au contraire de ce que laisse sous-entendre Sébastia, par leurs processions, les catholiques tamouls à Montréal célèbrent, non pas uniquement la Vierge Marie, mais aussi leur ethnicité et leur appartenance à la religion catholique. En effet, une fête patronale est un événement de groupe qui célèbre l'appartenance à une Église. La Vierge ou les saints patrons deviennent des figures symboliques qui lient les fidèles à cette Église. D'ailleurs, lors de la procession, ce sont les membres de la Mission qui sont mis en évidence et, par extension, leur piété, étant donné qu'ils sont les premiers dans le cortège. À l'opposé, la Vierge se trouve à la fin de la procession, comme une mère bienveillante.

Chez les hindous de Montréal, les processions s'opposent à celles observées chez les catholiques. En effet, chez les hindous, une statue est exposée dans une procession une fois par année lors d'un festival à l'extérieur et une fois par semaine à l'intérieur d'un temple. Cette statue se trouve sur un chariot, qui est transporté uniquement par des hommes. Dans un temple, ce chariot initie la procession et il est suivi des fidèles. Lors d'un festival, si le chariot ne commence pas la procession, il est mis en évidence autrement, afin que les regards se portent vers le chariot où se trouve la divinité. Lors des processions, c'est la divinité qui est célébrée, et en suivant le chariot, les fidèles peuvent chanter ou même danser pour louer le Dieu, ce qui crée une atmosphère de fête. Or, chez les catholiques, l'importance de l'appartenance ethnique et religieuse (le

⁴² De Pondichéry, en Inde, qui est une ancienne colonie française. Cette ville-État, qui est enclavée par le Tamil Nadu, a reçu son indépendance de la France en 1954 et elle s'est par la suite jointe à l'Inde. Sa population est majoritairement tamoulophone, mais il existe une forte présence francophone dans son sein. Suite à l'indépendance, plusieurs Tamouls qui avaient travaillé avec l'organisation coloniale ont choisi d'immigrer en France.

communautaire) lors d'une procession vient différencier celle-ci des pratiques hindoues. Le chariot, chez les catholiques, peut être transporté par différentes catégories d'individus qui représentent la Mission, et ce, chaque été ; soit par des hommes, par des femmes, des adolescents ou des jeunes filles, à l'opposé de ce qui se pratique chez les hindous. Ainsi, au cours de l'été 2007, ce n'étaient que des femmes qui transportaient le chariot chez les catholiques et, pour l'occasion, elles portaient chacune un sari bleu, la couleur de la Vierge Marie. Cette pratique illustre les liens symboliques qui sont tissés entre les fidèles et la Vierge, et cela en apparence sans discrimination.

Les différences entre catholiques et hindous en ce qui concerne les processions semblent s'être accentuées suite à l'immigration. Comme le souligne Joseph installé à Montréal depuis cinq ans : « In Sri Lanka, when there was a procession everyone around would join in. You see, a lot of Hindus would join in Catholic processions. It was a big event. » Or, à Montréal, presque aucun hindou n'était présent lors de la procession chez les catholiques tamouls. Les seuls hindous présents étaient liés aux familles ayant des membres d'appartenances religieuses mixtes. En fait, un festival hindou dans un temple de Montréal a été organisé le même jour que la fête patronale des catholiques et, de cette façon, plusieurs hindous ont participé à cet événement. Le nouveau contexte d'immigration a ainsi transformé certaines attentes et certaines habitudes sociales. En effet, le quartier Villeray, où les catholiques ont organisé leur procession, n'est pas habité en majorité par des hindous tamouls. Dans ce contexte, la piété des Tamouls catholiques se trouvait à être opposée à la société d'accueil, non aux hindous. D'ailleurs, lors de la procession, plusieurs résidents du quartier observaient les Tamouls de leur fenêtre et de leur balcon en ayant un air étrange. La procession est ainsi devenue pour les Tamouls interviewés une expérience inhabituelle, de même qu'un témoignage de foi. D'après Andrew : « We don't want to hide our faith. We believe in Mother Mary and in Jesus and we want to celebrate that. » En fait, malgré la différence de langue et de culture, certains Tamouls auraient en quelque sorte aimé que des individus du quartier se joignent à la procession dans le partage d'une foi commune.

b – La femme dans la culture tamoule et la notion de pouvoir

Les raisons justifiant l'importance d'utiliser la Vierge lors d'une procession pour représenter la Mission au lieu d'un saint masculin peut s'expliquer par la manière selon laquelle la femme est considérée dans la culture tamoule, c'est-à-dire comme une source de pouvoir. Chez les hindous, cette source de pouvoir est nommée *shakti*. Les catholiques tamouls n'utilisent pas ce terme sanscrit, mais ils affirment couramment que la Vierge est toute-puissante. De plus, la dévotion mariale nous a été présentée comme un moyen pour équilibrer les représentations de genre⁴³. Selon Agnes, femme âgée qui est membre du sous-groupe la Légion de Marie : « Male and female are equal for us. So we pray to both. They represent the family and the family is important for us. » Ainsi, la dévotion mariale accompagne toujours la dévotion qui est offerte à Jésus dans les offices religieux. Cela laisse supposer qu'une statue représentant un saint masculin n'aurait pas satisfait le besoin d'équilibre de genre. Ce besoin est, par ailleurs, comparable à ce qu'on trouve chez les hindous tamouls, particulièrement dans les temples de tradition sivaïte. En effet, les divinités, dans un temple, représentent une famille dans laquelle Amman, mère des dieux, a une place importante. Elle est l'épouse de Siva et la mère de Ganesh et de Murugan. Un temple hindou sans la présence d'Amman ne pourrait correspondre aux attentes d'un temple conventionnel, car la puissance (*shakti*) qui caractérise les déesses, en serait absente. De la même manière, pour les catholiques tamouls, la présence de Jésus serait impossible sans la Vierge Marie.

Dans la tradition tamoule, les femmes deviennent des sources de pouvoir pour les hommes, mais aussi des sources pour la famille et la richesse (Beck 1974). La puissance de Jésus, par le fait qu'il est le fils de Dieu, vient ainsi révéler la puissance de Marie, c'est-à-dire que Jésus n'aurait pu exister sans que la Vierge n'ait une plus grande force que les autres créatures humaines⁴⁴. La Vierge devient ainsi une figure unique et

⁴³ C'est-à-dire un équilibre entre les figures masculines, Jésus et Dieu, et la figure féminine, la Vierge Marie.

⁴⁴ Une manière de penser qui peut correspondre en même temps au dogme de l'Immaculée Conception de la religion catholique. Un dogme selon lequel la Vierge aurait été conçue sans péchés, au contraire des autres êtres humains. Elle aurait été disposée, par la grâce, à recevoir le fils de Dieu dès sa conception.

importante pour les Tamouls. Cette manière de considérer la Vierge se reflète d'ailleurs dans les comportements de prière des individus. En effet, il est habituel d'observer des fidèles poser la main sur des statues de la Vierge et porter ensuite cette main à leur tête, à leur visage ou à leur poitrine. De tels gestes dévotionnels ne seraient pas justifiés si la Vierge n'était pas considérée comme un être puissant ayant beaucoup de pouvoir. De cette façon, les processions mariales deviennent aussi des pratiques symboliques dans lesquelles la Vierge vient soutenir et protéger les fidèles par sa force. Ainsi, la Vierge Marie, en plus d'être une mère bienveillante, devient une mère qui est source de force.

La dévotion à la Vierge est par ailleurs exprimée surtout par les femmes. En effet, ce sont les femmes qui s'approchent le plus souvent des statues de la Vierge et qui font des prières dévotionnelles. La Légion de Marie, qui est un sous-groupe de la Mission, est aussi en majorité composée de femmes. En fait, la Vierge en tant que symbole féminin devient liée aux autres femmes de la Mission. C'est également à travers cette dévotion que les femmes peuvent jouer un rôle important au niveau de la famille et de la religion. Dans la culture tamoule, c'est la femme qui doit entretenir l'espace religieux familial (Sébastia 2002). Elle est de plus responsable de la transmission de la religion aux enfants. Ainsi, dans les familles catholiques, l'espace religieux familial est beaucoup consacré à la Vierge Marie. Dans une armoire, sur une étagère ou dans une garde-robe, une petite statue de la Vierge Marie est généralement installée, avec des images de Jésus, des fleurs et de petites lumières multicolores. Cet espace religieux est comparable à celui qui se retrouve chez les hindous. Or, pour eux, plusieurs divinités hindoues peuvent y être installées, généralement les mêmes divinités qui se trouvent dans les temples. Certaines familles hindoues peuvent aussi installer de petites images (ou des statues) de la Vierge et de Jésus. Les familles hindoues se distinguent entre elles par le fait qu'il existe dans chaque famille une tradition religieuse dans laquelle une divinité hindoue peut être davantage honorée et priée qu'une autre. Certaines familles adorent davantage Murugan, alors que d'autres, davantage la déesse Amman. Il existe ainsi des divinités familiales qui, par extension, font référence au clan familial (Sivathamby 1987) et qui correspond à une tradition protégée et transmise par les femmes. Ainsi, pour les catholiques, la dévotion mariale vient distinguer ce groupe

des hindous. Cette dévotion devient la tradition familiale protégée et transmise par les femmes.

Que les hindous puissent adorer et prier la Vierge Marie à leur domicile pourrait s'expliquer par les liens de proximité entretenus avec les catholiques. Au Sri Lanka, ces hindous habitaient plus près des localités catholiques, comme dans les villages côtiers. Dans ces territoires du Sri Lanka, catholiques et hindous appartenaient aux mêmes groupes de castes. D'ailleurs, Robuchon (1993), en France, avait noté que chez les Tamouls sri lankais, les individus qui entretenaient des statues de la Vierge, qu'ils aient été catholiques ou hindous, avaient sur leur étagère des coquillages. D'après la tradition, ces coquillages sont les symboles des régions côtières du Sri Lanka et ils indiquent l'appartenance à des groupes de castes semblables. Entre ces hindous et les catholiques, le système de parenté serait donc semblable et il permettrait plus facilement des mariages interreligieux, dans lesquels la femme peut transmettre ses pratiques religieuses.

2. La dévotion contestée et l'influence des évangéliques

La dévotion mariale telle que pratiquée par les catholique tamouls est confrontée par ailleurs à plusieurs situations dans lesquelles certaines pratiques peuvent être questionnées.

2.1 Les remises en question et les autorités religieuses catholiques

Lors du pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens, un des lieux de dévotion les plus populaires était une statue de la Vierge Marie. Dans ce lieu, des femmes avaient décoré la statue avec des fleurs de différentes couleurs et elles avaient mises à ses pieds des chandelles. Au cours de la journée, des femmes récitaient le chapelet dans ce lieu, se prosternant ou touchant la statue en portant la main à leur tête ou à leur poitrine. Ce lieu avait pris une allure particulièrement hindoue, et d'ailleurs, plusieurs hindous y étaient présents. Or, dans ce contexte, il a été difficile de distinguer

les appartenances religieuses, puisque les comportements dévotionnels entre catholiques et hindous étaient les mêmes. Ainsi, pour les catholiques tamouls, c'est particulièrement à travers la dévotion mariale que diverses remises en question des habitudes sociales et religieuses peuvent apparaître.

Pour les autorités religieuses catholiques, les situations syncrétiques possibles doivent être surveillées. Selon le catéchisme de l'Église catholique :

« Un discernement pastoral est nécessaire pour soutenir et appuyer la religiosité populaire et, le cas échéant, pour purifier et rectifier le sens religieux qui soutient ces dévotions et pour faire progresser dans la connaissance du mystère du Christ. » (Catéchisme 1999 : 419)

Or, il peut y avoir divers enjeux sociaux qui rendent difficile un discernement. Chez les catholiques tamouls, l'importance de l'affectivité des individus projetée dans la dévotion mariale rend difficile la correction de certaines pratiques, cela d'autant plus que ces pratiques sont significatives pour les Tamouls. La transformation des habitudes de prières peut aussi déplaire à certains individus. Dans ce contexte, intervenir lors de dévotions populaires peut causer des conflits ou des tensions sociales. Ainsi, lors du pèlerinage au Sanctuaire des Saints-Martyrs-Canadiens, aucune intervention n'a été effectuée par des religieux comme des prêtres. Tout individu pouvait prier la Vierge à sa manière, et c'est d'ailleurs de cette façon que la dévotion populaire était accueillie par les autorités religieuses.

Les interactions avec les hindous peuvent aussi motiver l'acceptation de divers moments syncrétiques, particulièrement lors de la dévotion mariale, puisqu'elle est à la base une dévotion populaire. En fait, les interventions des prêtres catholiques sont souvent pas très bien accueillies ou comprises par les hindous. Selon le père Patrick : « a lot of Hindus don't agree with what we say and some contest in front of everyone. » Ainsi, intervenir auprès des hindous peut causer certains conflits, de même que créer des moments inconfortables pour les prêtres. Afin d'éviter une telle situation, les prêtres catholiques n'interviennent pas auprès des hindous dans des lieux publics lors de moments consacrés à la dévotion mariale. Les prêtres interviennent plutôt lorsqu'il est question de l'Eucharistie et de la distribution de la communion, car cela est considéré

comme plus important dans la doctrine catholique. En effet, lors du pèlerinage en Ontario, dans lequel plusieurs hindous étaient présents, un prêtre avait précisé lors du service religieux : « Only people who received the sacred sacrament of first communion can take the Eucharist. Please respect that. »

En fait, certains hindous peuvent tenter de communier, même s'ils ne sont pas supposés le faire, et les prêtres en retour se trouvent dans l'obligation de refuser d'offrir l'Eucharistie, créant ainsi une situation déplaisante pour plusieurs religieux. D'après le père Patrick, responsable de la Mission : « In some occasions, volunteers are responsible to look at people in lines going to communion and if they see Hindus they try to keep them out and have to explain to them that they can't take the Eucharist. » Or, cette dernière stratégie n'est pas toujours efficace, puisque les hindous qui désirent vraiment communier peuvent se faufiler dans la foule et ne pas être reconnus. De plus, il existe peu de différences apparentes entre les catholiques et les hindous. Selon certains catholiques, il est possible de reconnaître les hindous dans une foule par la cendre qu'ils peuvent porter sur leur front. Cependant, les hindous ne circulent pas toujours avec de la cendre sur le front. Dans ce contexte, il est difficile de reconnaître les hindous, et cela encore plus lorsque certains ne désirent pas afficher leur véritable identité religieuse. Les prêtres dépendent ainsi totalement de l'honnêteté des individus. Cette situation reflète possiblement ce qui se retrouve dans la dévotion mariale, mais cela est moins préoccupant pour les autorités religieuses.

Les prêtres peuvent offrir des enseignements religieux concernant la Vierge Marie à travers les homélies dans les services religieux. Or, c'est particulièrement dans le sous-groupe la Légion de Marie que la plupart des enseignements concernant la Vierge se transmettent. En effet, dans ce groupe, le prêtre offre des enseignements lors des rencontres avec les membres, dans lesquelles il y a aussi lecture d'un livre propre aux groupes de la Légion de Marie. Ce livre est basé sur les messages de la Vierge lors de ses différentes apparitions en Europe. Lors d'une rencontre, un extrait qui a été lu abordait les mises en garde de la Vierge vers la fin du XIX^e siècle en ce qui concernait

l'usage des nouvelles technologies⁴⁵. Suite à cet extrait, le prêtre, dans un cours enseignement, a affirmé que les mises en garde étaient dépassées, car les nouvelles technologies étaient très avancées aujourd'hui, et que beaucoup était fait pour contrer les mauvaises influences. Par ce commentaire, traduit en anglais, le prêtre a tenté de relativiser le propos, notamment pour diminuer les craintes possibles par rapport à la mise en garde. En fait, de tels avertissements, à cause du fait qu'ils sont imprécis et mystérieux, peuvent inciter certaines personnes à se méfier de toutes technologies.

Les enseignements religieux transmis dans la Légion de Marie sont par la suite diffusés aux autres familles tamoules par l'intermédiaire des membres. De cette façon, ce sous-groupe, qui a été fondé en 2004 grâce à l'initiative du père Patrick, permet plus qu'à tout autre sous-groupe de diffuser les enseignements religieux concernant la Vierge Marie. C'est aussi par ce groupe que divers membres de la Mission ont été recrutés⁴⁶. En effet, lors des rencontres de la Légion de Marie dans différentes familles tamoules à chaque semaine, de nouvelles familles peuvent être rencontrées. La famille qui reçoit le sous-groupe peut offrir des invitations à d'autres familles tamoules du même quartier, et ce, souvent à des individus qui ne connaissent pas encore la Mission. C'est d'ailleurs par ces rencontres que Joseph et Edna, couple âgé qui réside dans Parc Extension, ont pris connaissance de l'existence de la Mission à Montréal. Dans certaines rencontres, des chants populaires en tamoul dédiés à la Vierge Marie sont chantés. D'après le mari, Joseph :

« When I heard that song after the rosary it was such a nice song; it reached my heart and so I asked them to sing it again. Because our situation was reflected in that song. You see, it was after that meeting that my wife and I joined the group. We didn't know they existed so we were so happy. »

En fait, la dévotion mariale rencontrée dans ce groupe était semblable à la dévotion qu'ils avaient connue au Sri Lanka. Ainsi, cette dévotion, avec ses chants populaires et

⁴⁵ Le type de technologie et son époque n'ont pas été précisés. Les apparitions de la Vierge et ses messages sont souvent considérés comme mystérieux (Turner et Turner 1978), car les fidèles peuvent interpréter les mises en garde de plusieurs façons.

⁴⁶ Ce phénomène se retrouve dans plusieurs pays où la Légion de Marie peut être active. Les membres de ces groupes sont souvent engagés dans l'action sociale et ils tentent de diffuser les messages religieux de l'Église, particulièrement la dévotion mariale. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, par exemple, des membres de Légion de Marie ont installé dans leur maison un lieu pour la dévotion mariale, dans le but de créer un petit sanctuaire pour attirer des particuliers (Hermkens 2007).

son affectivité, devient un facteur d'unité pour les catholiques tamouls, ce qui facilite le recrutement.

Dans ces rencontres de la Légion de Marie, il est rare que des hindous soient présents. En effet, même si des catholiques entretiennent des liens d'amitié avec des hindous, ceux-ci sont rarement invités lors de rencontres sur la Vierge. Au Sri Lanka, il est possible que certains catholiques aient invité des hindous à des événements organisés par des groupes de la Légion de Marie, mais dans le contexte montréalais, les interactions semblent avoir été modifiées. Les rencontres de la Légion de Marie deviennent des lieux à majorité catholiques, ce qui renforce un sentiment d'appartenance religieux chez les catholiques tamouls. Les invitations à des hindous s'expriment surtout lors des pèlerinages. Par conséquent, les enseignements religieux relatifs à la Vierge, qui sont diffusés par la Légion de Marie, se trouvent à être transmis aux catholiques et non pas aux hindous. Ainsi, même si plusieurs hindous connaissent la dévotion que portent les catholiques à la Vierge, la plupart ne comprennent pas son sens. Vaasuthan, un étudiant de religion hindoue de l'Université Concordia, a d'ailleurs mentionné dans un entretien son incompréhension face à la dévotion mariale :

« You know, when you go in a church, people there always go to the statue of what they call the Virgin Mary. But Christians⁴⁷ say that they believe in Jesus. I don't understand. If she is not their God, then why do they go to her? Christians are just like Hindus, they just don't want to admit it. »

Ainsi, la dévotion mariale et ses enseignements religieux viennent différencier les catholiques des hindous.

À long terme, ces différences entre catholiques et hindous, au niveau des doctrines et des pratiques religieuses, pourraient devenir encore plus importantes dans le contexte montréalais. Le fait que tous les catholiques et les hindous ne partagent pas les mêmes quartiers à Montréal vient transformer les interactions et les influences religieuses possibles. De plus, suite à l'immigration, offrir des invitations à des hindous

⁴⁷ La majorité des hindous surnomment les catholiques « des chrétiens » comme cela se fait au Sri Lanka et en Inde (Clémentin-Ojha 2008). Ainsi, lorsque des hindous mentionnent les chrétiens, ils font souvent référence aux catholiques et ne semblent pas connaître les autres groupes chrétiens.

pour des rencontres comparables à celles de la Légion de Marie serait inapproprié pour les catholiques et pour les hindous ; accepter de telles invitations serait inconvenable. Aussi, suite à l'immigration, il est préoccupant pour plusieurs parents, qu'ils soient catholiques ou hindous, de transmettre des croyances et des pratiques religieuses à leurs enfants, le contexte d'accueil n'étant pas considéré comme une bonne référence pour les jeunes. De cette façon, la participation à des activités du groupe religieux d'appartenance est favorisée, et cela est perçu comme un moyen de maintenir l'identité et la ferveur religieuse. Chez les catholiques, les interactions quotidiennes avec les hindous peuvent donc perdre de leur pertinence dans un nouveau contexte d'immigration.

Enfin, chez les catholiques tamouls, les remises en question de certaines pratiques entourant la dévotion mariale sont d'abord les préoccupations des prêtres et des religieux. Au niveau des particuliers, les enseignements relatifs à la Vierge sont diffusés par la Légion de Marie, et cela permet d'unir les catholiques, à l'opposé des hindous.

2.2 Les mouvements évangéliques et leurs influences

Les remises en question les plus sérieuses en ce qui concerne la manière dont les catholiques tamouls vénèrent la Vierge Marie proviennent de divers groupes évangéliques tamouls, tels que les pentecôtistes. Selon Athanasius, responsable du groupe charismatique de la Mission : « In Sri Lanka there was less people who belong to other Christian groups. People who converted to these groups were very rare. Here in Montreal, more people convert right away. » Ainsi, selon cet informateur, les groupes évangéliques deviennent plus influents et nombreux suite à l'immigration, ce qui déplaît aux catholiques. Or, l'émergence de ces groupes évangéliques à Montréal est liée à des conflits internes chez les catholiques. En effet, dans les premières associations religieuses des catholiques tamouls de Montréal (à la fin des années 1980 et au début des années 1990), il y avait des tensions sociales entre certains fidèles et des membres de l'autorité religieuse. Un prêtre tamoul, durant les années 1990, était notamment en

désaccord avec les doctrines religieuses de l'Église catholique et désapprouvait plusieurs habitudes religieuses des fidèles. Selon Andrew, qui est membre de la Légion de Marie et du groupe charismatique :

« At that time, it is hard for me to say, the people who were our community leaders, I was having a disagreement with them. I wanted to become a Deccan, but because of those leaders I couldn't. Right now those people who were our community leaders are not in our church anymore. They have left the church and are running different congregations against our church. »

En fait, durant les années 1990, un prêtre et plusieurs membres ont quitté la Mission pour se joindre à des groupes pentecôtistes et évangéliques. Il existe d'ailleurs dix groupes de ce genre à Montréal, selon nos informateurs⁴⁸. Une des causes de cette division religieuse semble avoir été la dévotion mariale, comme le souligne Andrew :

« Some denominations have their own Bible and they have translated certain terms according to them or they give different meanings. One of the major meaning on which they tell every people is that you should not worship Mother Mary, you worship only Jesus. These people say Jesus is God, the provider. Why do you worship idols? But it is not true. God himself blessed our lady and she is the mother of God. She is virgin and Jesus himself points her to us as our mother from the cross. So she is a blessed person. »

L'apparition des églises évangéliques et, par conséquent, les possibles remises en question de la dévotion mariale suite à l'immigration sont difficiles à présenter sans biais. Les informations proviennent uniquement de certains catholiques tamouls. Aucun individu des groupes évangéliques n'a été interviewé. Ainsi, les raisons plus précises justifiant le succès de ces groupes peuvent être variables. Le nouveau contexte de migration (et le nouveau contexte culturel), l'expérience de discrimination ou une nouvelle expérience religieuse pourraient constituer des facteurs importants. L'existence d'une plus grande liberté individuelle suite à l'immigration pourrait aussi être une cause importante. En effet, les autorités diocésaines d'origine peuvent perdre, suite à la migration, de leur influence et de leur autorité, et dans ce contexte, les prêtres qui

⁴⁸ Un de ces groupes a même été fondé à quelques coins de rue de l'église où les catholiques célébraient les offices religieux du dimanche.

accompagnent les migrants pourraient se sentir plus libres de manifester des oppositions religieuses.

Selon quelques informateurs, les messages religieux des groupes évangéliques tamouls à Montréal sont diffusés dans les divers quartiers où les Tamouls résident. Des membres de ces groupes circulent dans différentes familles (porte à porte) pour recruter des fidèles. Or, lors des entretiens avec des catholiques, certains étaient choqués des stratégies de ces groupes, comme Edna, qui réside Montréal depuis cinq ans : « They try to convert Catholics. That's the hardest thing to understand. Instead of going to the Hindus, Muslims or Buddhists they come to the Catholics. » Pour d'autres, cette tentative de convertir des catholiques « is an evil thing ». Shimna a aussi précisé : « When they come to my house I say Jesus is my God and I point to the picture of Jesus I have. » En fait, les messages religieux de ces groupes évangéliques, particulièrement en ce qui concerne la Vierge Marie, deviennent choquants lors des visites à domicile chez les catholiques. En effet, la dévotion mariale chez les catholiques tamouls est une dévotion familiale qui se vit dans les différentes maisons. De cette façon, lorsque des individus des groupes évangéliques affirment qu'il faut uniquement prier Jésus, plusieurs catholiques se sentent attaqués dans leurs habitudes et dans leurs convictions religieuses. Joseph, le mari d'Edna, a d'ailleurs affirmé lors d'un entretien :

« If they [Evangelicals] come to my house I would like to ask them what's wrong by praying to the mother of God? We are not giving the equal status to the mother. We adore Jesus, but we pray to the mother of God. »

Les tensions entre les catholiques et les évangéliques tamouls ont beaucoup touché la Mission au cours des années 1990. Plusieurs catholiques ne voulaient pas se joindre au groupe pendant ces années. Ainsi, au début des années 2000, seulement 86 familles étaient membres de la Mission catholique tamoule. Les activités de la Légion de Marie, de même que les initiatives du nouveau prêtre, le père Patrick, ont permis de rassembler environ 200 familles tamoules de plus. La Légion de Marie, en circulant dans différentes familles tamoules, cherchent donc à encourager la dévotion mariale, de même qu'à contrer l'influence des divers groupes évangéliques. Selon Athanasius :

« Among the Catholics, from the beginning, the Bible was not thought well or people didn't have that much understanding of the Bible. » Ainsi, à cause de ces groupes évangéliques, il est devenu important pour plusieurs de diffuser les enseignements religieux catholiques. C'est d'ailleurs pour cette raison que le groupe charismatique de la Mission a été fondé en 1994. Dans ces rencontres, il peut y avoir des rituels de guérison, de même que des enseignements bibliques dispensés par des prêtres. Plusieurs membres du sous-groupe la Légion de Marie sont également des membres du groupe charismatique. Il n'y a pas de liens directement avoués entre les membres du groupe charismatique et ceux de la Légion, mais ces derniers, lorsqu'ils visitent différentes familles, peuvent offrir des invitations à la Mission et à des activités du groupe charismatique. Ainsi, en encourageant la dévotion mariale, les membres de la Légion de Marie peuvent démontrer qu'ils offrent aussi beaucoup de dévotion à Jésus.

D'un autre côté, afin de démontrer en quoi ces groupes évangéliques constituent un phénomène (ou un problème) important pour les Tamouls de la diaspora, quelques catholiques ont précisé qu'à Toronto, où les Tamouls sri lankais sont plus nombreux, environ 60 groupes de ce genre ont été fondés par des Tamouls. Or, l'expansion des groupes évangéliques et la conversion de plusieurs catholiques à ces groupes est un phénomène qui existe dans plusieurs pays, comme dans les pays d'Amérique du Sud, d'Afrique et d'Asie (Lewis 2004). En Amérique du Sud, ce phénomène s'explique en partie par le prosélytisme des mouvements religieux originaires des États-Unis et par un certain désir des populations locales de se rapprocher de ce pays (Stoll 1991). Selon l'anthropologue, par ces mouvements, les différents paliers gouvernementaux des États-Unis influencent les politiques gouvernementales des pays du sud. Mais aussi, ces mouvements religieux permettraient aux différentes populations de réagir à la modernité (Lewis, 2004 et Stoll, 1991). Dans ce contexte, les anciennes manières de penser et de vivre la religion comme elles existent dans la tradition catholique seraient inappropriées ou ne correspondraient plus au besoin des individus. Chez les Tamouls, le succès des mouvements évangéliques suite à la migration est un phénomène qu'on rencontre dans la plupart des pays où ils ont immigré (Schalk 2007). Nous pouvons ainsi supposer que les Tamouls qui se convertissent tentent de réagir à la modernité et au contexte

occidental, non de se rapprocher des États-Unis. En effet, suite à la migration, les habitudes et les comportements des Tamouls se trouvent à être opposés à la société d'accueil et, de cette façon, ce qui constituait des normes dans un pays devient marginal après l'immigration.

Chez les catholiques tamouls, ces remises en question étaient visibles dans le processus par lequel les autorités religieuses tamoules tentaient d'acheter une église catholique de Montréal pour les membres de la Mission. Certaines paroisses francophones, qui ne pouvaient plus entretenir leur église à cause du faible taux de fréquentation des services religieux, ne semblaient pas vouloir vendre aux Tamouls et cela même si le diocèse de Montréal a indiqué au père Patrick que ces églises seraient à vendre. Ces événements ont beaucoup marqué les membres de la Mission catholique tamoule. Plusieurs se sont sentis incompris. D'ailleurs, des membres des paroisses francophones ont questionné les responsables de la Mission pour savoir si les Tamouls étaient effectivement catholiques. Les fidèles des paroisses francophones craignaient en quelque sorte que les catholiques tamouls soient en réalité des hindous.

En apparence, peu d'éléments distinguent les catholiques des hindous. Ils peuvent porter les mêmes habits et partager les mêmes comportements de prière. L'importance de la Vierge Marie pour les Tamouls peut aussi être difficile à comprendre pour les catholiques de la société d'accueil. Les catholiques tamouls se trouvent à devoir justifier et à expliquer leurs comportements, une responsabilité qui appartient d'abord aux autorités religieuses tamoules. En même temps, il existe une pression sociale interne chez les catholiques tamouls qui désirent maintenir les pratiques sociales et religieuses de leur pays d'origine. Cette pression sociale s'explique par leurs interactions avec les hindous. Ceux-ci peuvent accuser les catholiques d'avoir perdu la culture tamoule, une accusation qui existait d'ailleurs dans leur pays d'origine et qui existe également en Inde (Clémentin-Ojha 2008). Or, dans un contexte de migration, ces accusations deviennent probablement plus préoccupantes. Les autorités religieuses doivent équilibrer ce besoin de maintenir les pratiques culturelles avec le fait de devoir les justifier. Dans ce contexte, il est peu étonnant que certains responsables religieux aient décidé de quitter

l'Église catholique. Il devenait probablement trop difficile pour ces individus de veiller à la diffusion des croyances catholiques tout en respectant les pratiques culturelles des individus, d'autant plus qu'il est possible que certains ne désirent pas toujours tenir compte des enseignements religieux.

Enfin, au contraire des pèlerinages, la dévotion mariale observée chez les catholiques vient les différencier et même les séparer des hindous. En effet, même si les hindous tamouls connaissent la dévotion que portent les catholiques à la Vierge, ils fréquentent rarement des groupes où des enseignements mariaux sont transmis. Le partage chez les catholiques de certaines attentes et manières de penser avec les hindous révèlent cependant le caractère syncrétique de la dévotion mariale. L'importance accordée aux miracles et à leur aspect spectaculaire, de même que le maintien de la notion de pouvoir liée à la femme seraient notamment des exemples d'une forme de syncrétisme. Or, ces syncrétismes possibles constituent d'abord une préoccupation des autorités religieuses. Aussi, chez les catholiques tamouls, les remises en question les plus sérieuses en ce qui concerne la dévotion mariale proviennent de différents groupes évangéliques tamouls de Montréal. Les messages religieux de ces groupes sont d'autant plus percutants qu'ils étaient pratiquement absents dans leur pays d'origine, où les groupes protestants étaient moins influents. C'est pourquoi, à long terme, il serait intéressant de constater les transformations religieuses de la dévotion mariale chez les catholiques tamouls de Montréal.

CONCLUSION

Les Tamouls catholiques de la Mission catholique tamoule Notre-Dame-de-la-Délivrance sont ouverts à la présence d'hindous lors de pèlerinages catholiques. Comme le père Patrick l'a précisé, les pèlerinages sont des lieux et des moments où les Tamouls catholiques et hindous « can be together like we use to in Sri Lanka. » La présence d'hindous lors de pèlerinages catholiques correspond ainsi aux us et coutumes du pays d'origine. L'importance des questions identitaires et du maintien de la culture tamoule dans le contexte montréalais encouragent également, chez les catholiques étudiés, des interactions avec des hindous. Par ailleurs, ces conclusions et ces observations sont difficiles à concilier avec les conclusions et les observations entourant la dévotion mariale. En effet, il semble que la dévotion que les Tamouls catholiques offrent à la Vierge vient différencier et même séparer les catholiques des hindous, même si à la base cela est mêlé à des attentes hindoues. Cette difficile conciliation des observations s'explique par le fait qu'il existe chez les catholiques des tendances contradictoires. Les catholiques considèrent qu'il est important de s'opposer à la mixité religieuse (de pratiques ou de croyances) et cela, même si certains d'entre eux entretiennent des amitiés avec des hindous et fréquentent des temples, en accord avec la communauté. Il semble ainsi que la dévotion mariale et ses enseignements soient devenues importantes pour les catholiques tamouls afin de se différencier des hindous.

La contradiction chez les catholiques entre le désir de rapprochement et le besoin de différenciation correspond étrangement aux politiques de l'Église catholique, du Vatican et des évêques, à l'égard du syncrétisme et des relations interreligieuses. Pour Arinze (1997), qui est président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, le syncrétisme constitue un danger, car il vient corrompre le message religieux de l'Église. Il considère ainsi qu'il est important pour les fidèles et les prêtres d'avoir peur du syncrétisme, ce qui n'empêche pas, selon Arinze, le respect des autres religions et croyances, de même que le dialogue et les interactions interreligieuses. Cette position de l'Église catholique s'exprime aussi à travers les politiques d'inculturation édictées suite au Concile Vatican II (1962-1965). Selon ces politiques, les autorités religieuses se

doivent de veiller à ce que le catholicisme ne s'oppose pas à la culture des différentes localités et doivent, en même temps, défendre les enseignements et les croyances catholiques.

La correspondance entre nos observations et les politiques de l'Église démontrent que les catholiques tamouls interrogés sont conscients des enseignements de l'Église catholique. Or, nous n'avons jamais discuté directement avec nos informateurs de la notion de syncrétisme ou même des politiques de l'Église. Ces thèmes étaient plutôt implicites dans les échanges et ceci a sûrement été facilité par le fait que nous, chercheurs, sommes également catholiques.

Par ailleurs, les catholiques tamouls ne considèrent pas nos observations et les politiques de l'Église catholique comme des contradictions. Les politiques religieuses catholiques permettent aux Tamouls de respecter les normes et les attentes culturelles. Le système familial tamoul, comme les *kutumpan* et, par extension, les divisions de castes, semble d'ailleurs en partie être maintenu afin de respecter certaines habitudes culturelles. Dans ce contexte, les familles étendues ayant des appartenances religieuses mixtes peuvent exister sans être entièrement perçues comme des problèmes sociaux. De plus, avec les politiques de l'Église catholique, les autorités religieuses, comme les prêtres, ont la liberté de choisir ce qu'ils considèrent prioritaire à surveiller. Pour que le catholicisme n'apparaisse pas en contradiction avec la culture tamoule, les prêtres se doivent également d'accepter certaines normes tamoules relatives aux relations sociales.

D'un autre côté, même si, en quelque sorte, les politiques de l'Église protègent certaines normes culturelles, les individus semblent pouvoir eux aussi agir sur les normes et les attentes sociales. La notion d'amour ainsi que des principes d'amitié, présents chez les Tamouls, permettent notamment aux individus de se soustraire à certaines normes tout en restant acceptables. Ainsi, même si la majorité des Tamouls considèrent qu'il est préférable d'interagir avec les individus faisant partie de leur réseau d'appartenance, et souvent pratiquant la même religion, certains entretiennent malgré tout des relations avec des individus issus d'autres groupes d'appartenance. Afin de ne

pas créer de conflits, l'action et les décisions de ces individus sont généralement tolérées et même respectées.

Les résultats de notre enquête démontrent également que les catholiques tamouls doivent transformer certaines habitudes sociales et religieuses pour pouvoir s'insérer dans le contexte montréalais et québécois. Les habitudes et les coutumes observées ne correspondent donc pas entièrement au contexte sri lankais d'origine. Le fait que les catholiques tamouls ne doivent plus inviter d'hindous lors du pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame-de-Lourdes de Rigaud, vient interroger et même transformer les relations que les catholiques entretiennent avec les hindous. De plus, la présence d'églises évangéliques tamoules à Montréal modifie les rapports que les catholiques entretiennent avec les hindous. En fait, pour mieux se différencier et affirmer leur appartenance au christianisme, il semble que les catholiques tamouls tentent de défendre et de promouvoir la dévotion mariale.

Finalement, notre étude chez les catholiques tamouls démontre que les relations entre catholiques et hindous demeurent complexes. Le contexte d'immigration a transformé les liens entre catholiques et hindous. Or, pour des questions identitaires et culturelles, les catholiques tamouls tentent malgré tout de maintenir des liens avec des hindous. Il aurait été intéressant de comparer de manière plus exhaustive nos résultats avec les perspectives des hindous tamouls, mais pour des raisons de longueur et de temps, ceci nous a été impossible. Nous croyons cependant que les données obtenues chez les hindous tamouls auraient été différentes. Les hindous tamouls ne considèrent sûrement pas la minorité catholique tamoule comme constituant une part importante de leur identité culturelle. De cette façon, la fréquentation des églises catholiques et des prières à la Vierge, à Jésus ou aux saints par des hindous, ne serait pas expliquée et présentée de la même manière que chez les catholiques. Il est même possible que les hindous ne mentionnent jamais les catholiques tamouls et encore moins des principes d'interactions culturelles et cela même si de tels principes existent.

Nous croyons que les hindous tamouls auraient des approches conformes au mode de pensée véhiculé dans l'hindouisme à l'égard de l'influence du catholicisme. Jaffrelot (1992) et Neufeldt (1993) qualifient ce mode de pensée de stratégie synthétique ou de stratégie syncrétique. Le catholicisme partagerait ainsi la même essence que l'hindouisme. Fréquenter une église catholique ou prier des saints catholiques ne constitue donc pas une menace pour les hindous. Or, dans un contexte d'immigration, comme à Montréal, il a peut-être été important pour les hindous tamouls de rendre plus orthodoxes les pratiques hindoues (Corstian et Van der Burg 1989). Les temples hindous tamouls de Montréal pourraient, par exemple, offrir des cours d'enseignement religieux hindou à leurs fidèles. En fait, l'orthodoxification de l'hindouisme permettrait aux individus de protéger et de défendre les croyances religieuses hindoues et ceci dans un contexte où l'hindouisme ne correspond pas à la religion de la majorité.

À la fin de notre étude, nous avons obtenu plusieurs informations qui auraient pu enrichir notre travail. Ces informations sont reliées à des réflexions qui ont émergé au cours de notre recherche mais que nous n'avons pas mentionnées dans ce travail. En fait, au cours de cette recherche, il nous a semblé que l'hindouisme et le catholicisme étaient très semblables et qu'ils avaient en commun plusieurs aspects, notamment les divisions sociales latentes et le symbolisme lié aux images féminines. Cette impression nous a été confirmée suite à un échange avec un prêtre francophone qui enseigne au Grand Séminaire de Montréal. Ce dernier était d'avis que, parmi toutes les religions qu'ils avaient apprises à connaître, comme l'islam ou le bouddhisme, que c'était l'hindouisme qui était le plus proche du catholicisme. D'après ce prêtre, le rôle du brahmane est comparable à celui du prêtre catholique et l'importance qu'ont les déesses féminines dans l'hindouisme rejoint la symbolique de la Vierge chez les catholiques. Ces observations démontrent que les études portant sur les relations entre l'hindouisme et le catholicisme peuvent être complexes. Les ressemblances entre ces religions pourraient s'expliquer par le contexte dans lequel le christianisme s'est inséré en Occident, c'est-à-dire dans les sociétés grecques et romaines, essentiellement polythéistes. Il existerait ainsi des réminiscences de ces religions polythéistes dans le catholicisme actuel.

BIBLIOGRAPHIE

AGHA, Asif, *Language and Social Relations*, Cambridge University press, New York, 2006, 427p.

ANGROSIO, Michael V., «The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church», dans *American Anthropologist, New Series*, 1994, vol.96, no4, p.824-832

APPADURAI, Arjun, «Gratitude as a Social Mode in south India», dans *Ethos*, 1985, Vol.13, no3, 1985, p.236-245

APPADURAI, Arjun, «Homo Hierarchicus?» dans *American Ethnologist*, 1986, vol.13, no4, p.745-761

ARINZE, Francis (Cardinal), *À la rencontre des autres croyants*, Édition Médiapaul, Paris, 1997, 127p.

AsiaNews, «Another Statue of the Virgin Sheds Tears of Blood at Mannar, where Civil War Rages», 29 mars 2007, (Sri Lanka),
[<http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=8863&size=A>]

Asia News, «Statue of Our Lady of Lourdes Sheds Tears of Blood in Jaffna», 2 octobre 2007, (Sri Lanka), [<http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=8454&size=A#>]

AUBRY, Gilbert, (Monseigneur, Évêque de Saint-Denis à La Réunion), « L'église catholique...facteur d'intégration sociale » Communication pour le Colloque : « *La laïcité réunionnaise, un visage de la laïcité française* » du 28 septembre 2006, dans *Nouvelle Imprimerie Dyonisienne*, 2005, 6p.
[<http://www.diocese-reunion.org/senatlaicite.pdf>], (visité le 7 février 2007)

BADONE, Ellen et Sharon R. Roseman, *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, University of Illinois Press, Urbana, 2004, 199p.

BAUMANN, Martin, «The Hindu Diasporas in Europe and an Analysis of Key Diasporic Patterns» p.59-79, ed. *Hindu Diaspora: global perspectives*, T. S. Rukmani, Montréal, Chaire des Études hindous, Presse de l'Université Concordia, 1999, 473p.

BAUMANN, Martin, et Kurt Salentin, «Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany» dans *Journal of Contemporary Religion*, 2006, vol. 21, no3, p.297-323

BECK, Brenda E. F., «The Kin Nucleus in Tamil Folklore» p.1-28, dans *Kinship and History in South Asia*, edi. Thomas Trautman, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1974, 157p.

BEISER, Morton, Laura Simich et Nalini Pandalangat, «Community in Distress: Mental Health Needs and Help-seeking in the Tamil Community in Toronto», dans *International Migration*, 2003, vol. 41, p.233-245

BIBBY, Reginald, W, « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances » dans *Sociologie et société*, 1990, vol.22, no2, p.133-144

BOISSEVAIN, Jeremy, «Network Analysis: A Reappraisal», dans *Current Anthropology*, 1979, vol.20, no2, p.392-394

BRAHIMI, Lakhdar, «A slauther waiting to happen», dans *International Herald Tribune*, 19 mars 2009, p.A4

BRUNEAU, Michel, « Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora » dans *Espace géographique*, 2006, Tome 35, p.328-333

BRUNGER, Fern M., *Safeguarding Mother Tamil in Multicultural Quebec: Sri Lankan legends, Canadian myths, and the politics of culture*, «Department of Anthropology, McGill University», Montréal, 1994, 325p.

Catéchisme de l'église catholique, *Catéchisme de l'église catholique*, Nouvelle Édition, Pocket, Édition Centurion/Cerf, Paris, 1999, 975p.

CHAMPION, Françoise, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme » p.741-772, dans *Le fait religieux*, ed. Jean Delumeau, Édition Fayard, 1990, 781p.

CHAMPION, Françoise, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme---Crossed views on do-it-yourself and syncretism » dans *Archives des sciences sociales des religions*, 2001, vol.114, p.39-48

CHERAN, R., «Diaspora Circulation and Transnationalisms as Agents for Change in the Post Conflict Zones of Sri Lanka», A Policy Paper Submitted to the Berghof Foundation for Conflict Management, Berlin, Allemagne, 2004, 27p.
[<http://www.berghof-foundation.lk/scripts/diasporaCirc.pdf>]

CLÉMENTINE-OJHA, Catherine, « Des indiens en quête de leur indianité : L'inculturation personnelle des jésuites de Patna (Bihar) », 1997, no19, p.239-262

CLÉMENTINE-OJHA, Catherine, *Les chrétiens de l'Inde. Entre caste et église*, Publication Planète Inde, Édition Albin Michel, Paris, 2008, 297p.

CLOTHEY, Fred W., *Ritualizing of the Boundaries, continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*, Presse de l'Université South Carolina, 2006, 237p.

COLLINS, Paul M., «The Praxis of Inculturation for Mission: Roberto de Nobili Example and Legacy», 2007, vol.3, no3, p.323-342

COOL, Michel et Bernadette Sauvage, *Le mythe de Lourdes d'hier à aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, 185p.

CORSTIAAN, J. G. et Van der Burg, «Westernized form of Indian Religion. Surinamese Hinduism in Nederland» p.188-200, dans *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, sous dir. Hendrik Vroom, Jerald D Gort, Rein Fernhout et Anton Wessels, Édition Rodopi, 1989, 228p.

COWARD, Harold, «Hindus in Canada», *Lecture presented at the Third National Metropolis Conference*, 14-16 janvier, Vancouver, 1999, 26p.
[www.riim.metropolos/Virtual_Library!1998/NC/Coward.pdf]

CSORDAS, Thomas J, «Global Religion and the Re-Enchantment of the World. The Case of the Catholic Charismatic Renewal», dans *Anthropological Theory*, 2007, no7, p.295-314

DANIEL, E Valentine, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Presse de l'Université de Californie, 1984, 320p.

DELIÈGE, Robert, «Untouchability and Catholicism: The Case of the Paraiyars in South India», dans *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East (Formerly South Asia Bulletin)*, 1998, vol.18, no1, p.30-31

DESLANDRES, Dominique, *Croire et faire croire : les missions française au XVIIIe siècle (1600-1650)*, Fayard, Paris, 2003, 633p.

DICKOUT, Leslie, «The Quest to Negotiate Equitable Civic Engagement : Response of Toronto's Sri Lankan Tamil Community to Social Development Planning in Canada's Largest Multicultural Metropolis», pour (RIIM) Research Immigration and Integration in the Metropolis, 2004, 29p.

DROOGERS, Andre, «Syncretism : The Problem of Definition, the Definition of the Problem» p.7-25, dans *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, sous dir. Hendrik Vroom, Jerald D Gort, Rein Fernhout et Anton Wessels, Édition Rodopi, 1989, 228p.

ECK, Diana L., «The Imagined Landscape: Patterns in the construction of Hindu sacred geography», dans *Contributions to Indian Sociology*, 1998, no32, p.165-188

EHRENFELS, U. R., «Matrilineal Family Background in South India», dans *Journal of Educational Sociology*, 1953, vol.26, no8, p.356-361

ENTEEN, Jillana, «Spatial Conceptions of URLs: Tamil Eelam Networks on the World Wide Web», dans *New Media and Society*, 2006, vol.8, p.229-249

EVENS, T. M. S. et Don Handelman, *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Édition Berghahn Books, 2006, 334p.

FAIR, Christine, «Diaspora Involvement in Insurgencies : Insights from the Khalistan and Tamil Eelam Movements», dans *Nationalism and Ethnic Politics*, 2005, vol.11, no1, p.125-156

FULLER, CJ, «Kerala Christians and the Caste System», dans *Man, New Series*, 1976, Vol.11, no1, p.53-70

FUGLERUD, O, Norway. *Life on the Outside: The Tamil Diaspora*, Anthropology, Culture and Society, London, 1999, 212p.

GANERI, Martin, «Catholic Encounter with Hindus in the Twentieth Century. In Search of an Indian Christianity», dans *New Blackfrias*, 2007, vol.88, no1016, p.410-432

GELLNER, David N., «For Syncretism. The Position of Buddhism in Nepal and Japan Compared», dans *Social Anthropology*, 1997, vol.5, no3, p.277-291

GHASARIAN, Christian, «We Have the Best Gods! The Encounter Between Hinduism and Christianity in La Reunion», dans *Journal of Asian and African Studies*, 1997, vol.32, no3-4, p.286-295

GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Standford University Press, 1991, 188p.

HERMKENS, Anna-Karina, «The Power of Mary in Papua New Guinea», dans *Anthropology Today*, 2007, vol.23, no2, p.4-8

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique » dans *Social Compass*, 2005, vol.52, no3, p.295-308

HERVIEU-LÉGER, Danièle, «Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity» p.161-175, dans *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. Richard K. Fenn, 2003, 485p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Pais, 1999, 300p.

HIERNEAUX, Jean-Pierre, « Bricolage religieux ou transactions symboliques? Quelques éléments à partir de la recomposition des croyances relatives à l'après-mort dans un Occident déchristianisé » dans *Social Compass*, 2005, vol.52, no3, p.325-330

HYNDMAN, Jennifer, «Aid, Conflict and Migration : The Canada-Sri Lanka Connection», dans *The Canadian Geographer*, 2003, vol. 47, no3, p.251-268

JAFFRELOT, Christophe, *Inde. La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique 1885-2005*, Collection L'espace du politique, Fayard, Paris, 2005, 594p

JAFFRELOT, Christophe, « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue. L'identité comme produit de synthèse » dans *Revue française de science politique*, 1992, vol.42, no4, p.594-61

JAYEWARDENE, C.H.S. et H. Jayewardene., *Terror in Paradise. The Battle for Eelam*, Publication CRIMCARE, Ottawa, 1987, 397p

KENNETH, David, «Until Marriage do Us Part: A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsmen» dans *Man, New Series*, 1973, vol.8, no4, p.521-535

KHARE, Ravindra S, *The Untouchable as himself: Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Cambridge Studies in Cultural Synthesis, Cambridge University Press, 1984, 189p.

LA, John, «Forced Remittances in Canada's Tamil Enclaves», dans *Peace Review*, 2004, vol. 16, no3, p.379-385

LAMBERT, Yves, «Religion in Modernity in a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms», dans *Sociology of Religions*, 1999, vol.60, no3, p.303-333

LEMIEUX, Raymond, « L'inculturation paradigme contemporain de l'intelligence pastorale » p.7-34, dans *Les défis du dialogue. Questions de théologie pratique*, ed. Marcel Viau, Faculté de Théologie de l'Université Laval, 1990, 171p.

LEWIS, Donald M (édi), *Christianity Reborn. The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004, 324p.

MALONEY, Clarence, «Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India» dans *American Ethnologist*, 1975, vol.2, no1, p.169-191

MARTIN, Luther et Anita Maria Leopold, «New Approaches to the Study of Religion» p.93-108, dans *New Approaches to the Study of Religion*, (sous dir.) Peter Anter, Randi K. Wame, Armin W. Geertz, Édition Walter de Gruyter, 2004, 497p.

MARY, Andre, « En finir avec le bricolage...? » dans *Archives des sciences sociales des religions*, 2001, no116, p.27-30

MCDOWELL, Christopher, *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan migration, settlement and politics in Switzerland*, Refugee and force migration studies, Berghahn Books, Providence, 1996, 308p.

MCGILVRAY, Dennis B., «Sex, Repression, and Sanskritization in Sri Lanka?», dans *Ethos*, 1988, vol.16, no2, p.99-127

MEINTEL, Deirdre, « La stabilité dans le flou: parcours religieux et identités de spiritualistes » dans *Anthropologie et Société*, 2003, vol.27, no3, p.35-64

MEYER, Eric, *Sri Lanka. Entre particularisme et mondialisation*, Édition Asie Plurielle, Paris, 2001, 181p.

MINES, Mattison, «Hindus at the edge: self-awareness among adult children of interfaith marriages in Chennai, South India», dans *International Journal of Hindu Studies* 2, 1998, p.223-248

MOSSE, David, « Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India», dans *Man, New Series*, 1994, vol.29, p.301-331

MOSSE, David, «South Indian Christians, Purity/Impurity, and the Caste System: Death Ritual in a Tamil Catholic Community», dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1996, vol.2, no3, p.461-483

MUNGELLO, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, university of Harvard press, 1989, 405p.

NAIDOO, Josephine, *The Tragedy of Sri Lanka: Ethnic Conflict and Forced Migration*, Presse de l'Université Wilfrid Laurier, Waterloo, 1998, 124p.

NANDY, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and recovery of self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, 1983, 256p.

NEUFELDT, Roland, «The Response of the Hindu Renaissance to Christianity» p.28-46, dans *Hindu-Christian Dialogue: Perspective and Encounters*, Harold Coward (ed.) 1993, 281p.

OBADIA, Lionel, « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives » dans *Socio-Anthropologie*, Religion et Modernité, 2006, no17-18, [En ligne], mis en ligne le 16 janvier 2007
URL : <http://socioanthropologie.revues.org/document448.html>.

PEARSON, Anne M, «Mothers and Daughters: the transmission of religious practice and the formation of Hindu identity among Hindu immigrant women in Ontario», p.427-442, éd. *Hindu diaspora: global perspectives*, T. S. Rukmani, Montréal: Chair des Études hindous, Presse de l'Université Concordia, 1999, 473p.

QUÉRÉ, Louis, « Sociabilité et interactions sociales » dans *Réseaux, communication, technologie*, 1988, vol.6, no29, p.75-81

ROBUCHON, Gérard, « Étagères à bons Dieux. Autels domestiques tamouls en immigration » Texte d'anthropologie urbaine offert à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, Paris, l'Harmattan, (Connaissance des hommes), 1993, p. 127-138.

RODRIGUES, Mario, « Catholicisme couleur safran » dans *Courrier International*, Hors-Série, 2006, p.50-51

SCHALK, Peter, «Caivan- a religion among Tamil speaking refugees from Sri Lanka», dans *Refugee Survey Quarterly*, 2007, vol. 26, no2, pp.91-108

SHAW, Rosalind et Charles Stewart, «Introduction: Problematizing Syncretism» p.1-26, dans *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, edi. Shaw R et Stewart C., European Association of Social Anthropology, 1994, 225p.

SÉBASTIA, Brigitte, « Inculturation ou ethnicisations? Les pratiques religieuses de Pondichériens catholiques en Île-de-France », dans *Archives des sciences sociales des Religions*, 2002, no119, p.99-126

SIVATHAMBY, Karthigesu, *Sri Lankan Tamil Society and Politics*, ds site web: www.tamilnation.org/heritage/sivathamby.pdf, 1987, (visité le 7 janvier 2007)

SINHA, Vineeta, «Merging 'Different' Sacred Spaces: Enabling religious encounters through pragmatic utilisation of space», dans *Contributions to Indian Sociology*, 2003, no37, p.459-494

SOLOMON, Ted J, «Early Vaisnava Bhakti and Its Autochthonous Heritage», dans *History of Religions*, 1970, vol.10, no1, p.32-48

SOMASUNDARAM, Daya, *Sacred Minds: The Psychological Impact of War on Sri Lankan Tamils*, Édition Thousand Oaks, Californie: Publication SAGE, 1998, 352p.

SPENCER, Jonathan, *Sri Lanka History and the Roots of Conflict*, Routledge, London, 1990, 250p.

SRISKANDARAJAH, Dhananjan, «The Migration-Development Nexus: Sri Lankan Case Study», dans *International Migration*, 2002, vol. 40, p. 283-307

STATISTIQUE CANADA, Portrait ethnoculturel du Canada- Faits saillants en tableaux, Recensement de 2006, no 97-562-XWF200602 au Catalogue de Statistique Canada, 2 avril 2008,
<http://www12.statcan.ca/english/census06/data/highlights/ethnic/index.cfm?Lang=F>

STEVENSON, H.N.C., «Status Evaluation in the Hindu Caste System», dans *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1954, vol. 84, p.45-65

STEWART, Charles, «Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture», dans *Diacritics*, 1999, vol.29, no3, p.40-62

STIRRAT, RL, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Presse de l'Université de Cambridge, 1992, 258p.

STOLL, David, *Is Latin American Turning Protestant? : The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, 1991, 445p.

SWEETMAN, Will, «Unity and Plurality: Hinduism and the Religions of India in Early European Scholarship», dans *Religion*, 2001, vol.31, p.209-224

TURNER, Victor W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Adline Transaction, 1969, 213.

TURNER, Victor et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Édition Basil Blackwell, Oxford, 1978, 281p.

TRAWICK, Margaret, *Notes on Love in a Tamil Family*, University of California Press, 1990, 299p.

TYYSKÄ, Vappu, «Patent-Teen Relations in the Toronto Tamil Community: a research report», *Publication CERIS*, 2005, 35p.

[www.ceris.metropolis.net/Virtula_Library/RFPReports/Tyyka2004.pdf]

WAGHORNE, Joanne Punzo, «Chariots of the God/s: Riding the Line between Hindu and Christian», dans *History of Religion, Christianity in India*, 1999, vol.39, no2, p.95-116

WARD, Colleen, «Thaipusam in Malaysia: A Psycho-Anthropological Analysis of Ritual Trance, Ceremonial Possession and Sel-Mortification Practices», dans *Ethos*, 1984, vol.12, no4, p.307-334

WAYLAND, Sarah, «Ethnonationalist Network and Transnational Opportunities: The Sri Lankan Tamil Diaspora», dans *Review of International Studies*, 2004, p.405-426

WHITTAKER, Mark P., «Tamilnet.com: Some Reflections on Popular Anthropology, Nationalism and the Internet», dans *Anthropological Quarterly*, 2004, vol.77, no3, p.469-498

YOCUM, Glenn E, «Shrines, Shamanism and Love Poetry: Elements in the Emergence of Popular Tamil Bhakti», dans *The American Academy of Religion*, 1977, vol.XLI, no1, p.3-17

ANNEXE

LISTE D'INFORMATEURS AVEC PSEUDONYMES

N.B. : Notre liste d'informateurs présente les individus qui ont été cités dans notre travail.

Le père Patrick : Prêtre responsable de la Mission catholique tamoule. Originaire du Sri Lanka (Vassavalan). Il est arrivé à Montréal en 2002 pour offrir des services religieux aux membres de la Mission. Il est à la mi-cinquantaine.

Thomas : Originaire du Sri Lanka. Il est diacre à la Mission catholique tamoule. Il réside à Montréal depuis plus de vingt ans. Il est devenu diacre à Montréal et est à la fin de la cinquantaine.

Anthony : Prêtre catholique tamoule. Il est originaire du Sri Lanka (Colombo) et du Tamil Nadu. Il est membre des Pères Blanc, un ordre missionnaire. Il a travaillé en mission en Afrique pendant plusieurs années. Il est venu à Montréal pour soutenir les collègues de sa communauté religieuse. Il connaît la Mission catholique tamoule et y dispense des enseignements bibliques à quelques occasions à des rencontres du groupe charismatique. Il a été embauché par l'oratoire Saint-Joseph pour offrir des services à des fidèles anglophones et à des passants hindous. Il est à la fin de la quarantaine.

Joseph et Edna : Couple originaire du Sri Lanka (Mannar). Ils résident à Montréal, plus précisément à Parc Extension depuis 2004, et ont été parrainés par leur fils aîné. Ils sont des membres actifs de la Légion de Marie et fréquentent occasionnellement le groupe charismatique. Edna est âgée de 74 ans et Joseph de 70 ans.

- Andrew :** Originaire du Sri Lanka (Mullativu). Il réside à Montréal depuis plus de vingt ans. Il est un membre de la Légion de Marie et un membre régulier du groupe charismatique. Il travaille comme traducteur tamoul à Immigration Canada. Il est à la fin de la soixantaine.
- Julian :** Originaire du Sri Lanka (Colombo). Il a aussi vécu en Afrique du Sud. Il s'est marié avec une des sœurs du père Patrick. Lui et sa famille résident à Toronto depuis plus de vingt ans. Il est membre de la paroisse catholique tamoule de Toronto et est à la fin de la quarantaine.
- Athanasius :** Originaire du Sri Lanka (Jaffna). Il est responsable du groupe charismatique de la Mission catholique tamoule. Il réside à Montréal depuis 1990. Lui et sa femme ont deux jeunes filles. Il a 35 ans.
- Mary :** Originaire du Sri Lanka (Colombo). Elle réside à Montréal depuis vingt ans. Elle et son mari ont un jeune adolescent. Mary est membre de la Mission catholique tamoule depuis la fin des années 1980 et est âgée de 42 ans.
- Shimna :** Originaire du Sri Lanka (Colombo). Elle réside à Montréal depuis 1994. Elle a été parrainée par son mari qui avait immigré auparavant. Elle est membre de la Mission catholique tamoule depuis 2005 et est à la fin de la quarantaine.
- Diana :** Originaire du Sri Lanka (Jaffna). Elle réside à Montréal depuis 1992. Elle est un membre régulier du groupe charismatique de la Mission catholique tamoule. Dans ce groupe charismatique, elle est

responsable de la vente des CD et des DVD qui sont très connus dans le milieu charismatique tamoul. Elle a 65 ans.

Agnès : Originaire du Sri Lanka (Jaffna). Elle réside à Montréal depuis 2001 et a été parrainée par son fils aîné. Elle est membre de la Légion de Marie. Elle a 58 ans.

Ignatius : Originaire du Sri Lanka (Jaffna). Il réside à Montréal depuis 1995. D'origine hindoue, il est devenu catholique en 2005 et s'est joint à la Mission catholique tamoule. Auparavant, il était bénévole dans un temple hindou tamoul à Montréal. Actuellement, il est un membre régulier du groupe charismatique. Il est au début de la trentaine.

Justin : Né à Montréal, Canada. Il est un membre régulier de la Mission catholique tamoule. Il fréquente occasionnellement le groupe charismatique avec sa mère. Il a 18 ans.

Shalini : Originaire du Sri Lanka (Vavuvnia). Sa famille a immigré à Montréal lorsqu'elle avait un an. Elle est de confession hindoue et fréquente occasionnellement des temples hindous, plus particulièrement le temple Durkai Amman. Elle a 25 ans et étudie à l'Université de Montréal.

Vaasuthan : Originaire du Sri Lanka (Jaffna). Il réside à Montréal depuis quatre ans et est de confession hindoue. Il étudie en finances à l'Université Concordia et fréquente occasionnellement le temple Durkai Amman. Il a 26 ans.

Keeran : Originaire du Sri Lanka (Jaffna). Il réside à Montréal depuis cinq ans et est de confession hindoue. Il fait des études d'ingénieur à

l'Université Concordia et fréquente hebdomadairement le temple
Durkai Amman. Il a 26 ans.