

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE RITUEL FUNÉRAIRE HINDOU EN CONTEXTE DIASPORIQUE :
RITE DE PASSAGE ET RITE D'ANCRAGE.
LA COMMUNAUTÉ TAMOULE D'ORIGINE SRI-LANKAISE
DE MONTRÉAL ET TORONTO.

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARK BRADLEY

SEPTEMBRE 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La réalisation de cet ouvrage a été rendue possible grâce à l'aide de très nombreuses personnes qu'il est impossible de toutes nommer ici. Qu'elles en soient remerciées collectivement pour le moment. Elles le seront toutes aussi individuellement. Elles ne perdent rien pour attendre.

L'auteur a bénéficié de plusieurs bourses et sources de financement dans la production de cette thèse. En conséquence, il tient à remercier très sincèrement la Fondation Boulanger, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Syndicat des chargées et chargés de cours de l'UQAM (SCCUQ), et l'Aide financière aux études (AFE) du Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche du Québec.

Plusieurs professeurs et collègues ont joué un rôle déterminant dans cette longue et fantastique odyssee universitaire. Je leur en suis extrêmement reconnaissant. J'aimerais en remercier deux de façon plus personnelle : Guy Ménard qui a cru en moi et m'a permis d'entreprendre ce formidable parcours initiatique, et Mathieu Boisvert qui m'a soutenu tout au long et, surtout, qui m'a permis de le compléter.

AVANT-PROPOS

Mon intérêt pour les rites funéraires hindous est né d'une tragédie. De deux tragédies, en fait, pourrait-on dire. C'était un après-midi de novembre, à Montréal. Il faisait gris et froid. Au complexe funéraire Urgel Bourgie, étaient célébrées les obsèques d'un homme bon et apprécié. Un Canadien d'origine tamoule sri-lankaise qui tenait, avec sa famille, un petit restaurant et un dépanneur sur la rue Victoria, à Côte-des-Neiges. Il avait été tué quelques jours plus tôt par un itinérant souffrant de troubles mentaux. Dans le salon D du complexe funéraire, se pressaient près de cent cinquante personnes. Presque autant de gens étaient dans les couloirs du complexe et encore autant se tenaient à l'extérieur, dans le stationnement. Autant de gens étaient venus la veille, m'a-t-on dit. Presque tous appartenaient à cette communauté tamoule réfugiée au Canada depuis plus de vingt-cinq ans en raison de la guerre civile au Sri Lanka. Il y avait aussi quelques Blancs, comme moi. Je suis resté quelques heures, à observer la scène, fasciné. Les gens entraient, s'assoient, se levaient, sortaient, revenaient. Des enfants couraient. Mobilité humaine. Solidarité humaine aussi. Ces gens étaient là pour témoigner.

Un peu plus loin, dans un autre salon du complexe, un cercueil ouvert était occupé. Une dame âgée au nom très francophone était étendue sur un lit de satin blanc, seule. La salle était déserte. À quelques reprises, je suis revenu jeter un coup d'œil. Jamais personne. En quittant, j'ai interrogé une employée. Non, personne n'était venu, ni la veille, ni avant, ni ce jour-là. Un contrat signé il y a longtemps, m'a-t-elle dit. Est-il

possible que cette dame ait survécu à tous ses amis, à sa parentèle et même à ses descendants ? Difficile à croire.

De retour à la cérémonie hindoue, tandis que des *ōtuvār* se relayaient pour psalmodier des hymnes, le prêtre s'activait. À deux mètres du défunt, assis au sol devant un brasero, il alimentait le sacrifice tout en récitant des mantras vieux de quelques millénaires. Écorces, racines, branches et feuilles séchées étaient tour à tour jetées au feu dans une succession que lui seul semblait connaître et, chaque fois, des flammes s'élevaient près du cercueil comme pour faire connaître la satisfaction du dieu du feu, ou celui de la mort, je ne sais trop. Parmi divers accessoires : des feuilles de bananier, des noix de coco, une ficelle blanche, un miroir, un mortier en bois et un grand pilon.

Alors qu'au Québec, des gens nous quittent, chaque semaine, dans l'anonymat et dans l'indifférence, d'autres décès semblent compter davantage. Assurément leur cérémonie funéraire est plus spectaculaire. J'ai voulu en connaître davantage. Cette thèse est le résultat de mes recherches.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
AVANT-PROPOS	iii
LISTE DES FIGURES	xi
RÉSUMÉ	xiii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
DÉCOUVRIR SES RACINES PAR LE DEUIL	16
1.1 Introduction	16
1.2 Problématique et questions de recherche	18
1.3 Cadre théorique	25
1.3.1 Introduction	25
1.3.2 Appadurai : l'image, l'imaginaire, l'imaginé	29
1.3.3 Stuart Hall et le jeu des identités	32
1.3.4 Charles Taylor et l'authenticité	35
1.4 Méthodologie et définitions	41
1.4.1 Quelques définitions importantes	41
1.4.2 Méthodologie employée	58
1.5 Conclusion	71
CHAPITRE II	
TRADITION ET RECONSTRUCTION IDENTITAIRE	73
2.1 Introduction	73
2.2 Un peu d'histoire et quelques statistiques	74
2.2.1 Contexte historique	74

2.2.2	Quelques statistiques	86
2.3	Une identité multiple et transnationale	91
2.3.1	Une identité fragmentée	92
2.3.2	Une identité commune	94
2.3.3	Une conscience diasporique	97
2.3.4	Une identité transnationale	98
2.3.5	Une identité renforcée par les médias de masse	99
2.3.6	Une identité de caste	100
2.3.7	Une société plus égalitaire	101
2.3.8	Une identité "Brune"	103
2.3.9	Une identité personnelle et nominale	105
2.3.10	Une identité multiple	107
2.4	Les défis de la transmission identitaire à la seconde génération	108
2.4.1	Quatre stratégies identitaires	111
2.4.2	La transmission	113
2.4.3	L'adaptation	116
2.4.4	La transmission de rituels religieux	121
2.4.5	La génération « .5 »	123
2.4.6	La génération « zéro »	124
2.5	Quelle tradition ? Tamoule ? Sri-lankaise ? Çivaïte ?	125
2.5.1	Une culture originale	126
2.5.2	La langue	128
2.5.3	Classe et caste	132
2.6	Conclusion	140
CHAPITRE III		
LA TRADITION SAIVA : UNE RELIGION DU RITE		142
3.1	Introduction	142
3.2	Une secte çivaïte	143
3.3	Çiva et la <i>trimūr̥ti</i>	149

3.4	Les textes sacrés	153
3.5	La doctrine	159
3.6	Le culte	165
3.7	Le temple	168
3.8	Influences	172
3.9	Conclusion	175

CHAPITRE IV

LE RITUEL FUNÉRAIRE HINDOU, VÉRITABLE RITE

	DE PASSAGE	177
4.1	Introduction	177
4.2	De l'importance des rituels religieux en contexte diasporique	178
	4.2.1 Contribution du religieux en contexte diasporique	179
	4.2.2 Pouvoirs et propriétés des rituels	182
	4.2.3 Saiva : une tradition d'abord familiale	185
	4.2.4 Le temple et la transmission identitaire	188
4.3	Les <i>saṃskāra</i> : sacrements et performances	193
	4.3.1 Des <i>saṃskāra</i>	194
	4.3.2 Les diverses fonctions des <i>saṃskāra</i>	197
	4.3.3 Évolution dans le temps et autres bénéfices des <i>saṃskāra</i>	199
	4.3.4 Les principales composantes des <i>saṃskāra</i>	201
	4.3.5 Les qualités performatives des <i>saṃskāra</i>	202
	4.3.6 Le <i>saṃskāra</i> ultime	206
4.4	Les rites funéraires : la liminalité par excellence	207
	4.4.1 Des rites de passage	208
	4.4.2 De la liminalité	215
	4.4.3 Une liminalité hautement créative	220
4.5	L'exécution des rituels est plus importante que leur compréhension ...	221
	4.5.1 Une question <i>in-signifiante</i>	222
	4.5.2 Une position partagée par plusieurs	224

4.5.3	Depuis très longtemps	231
4.5.4	L'interprétation des rituels	233
4.6	Conclusion	235

CHAPITRE V

LES RITES FUNÉRAIRES SAIVA ADAPTÉS AU CONTEXTE CANADIEN

5.1	Introduction	237
5.2	Le rituel de fin de vie saiva à Jaffna	238
5.2.1	Les rites précrématoires	241
5.2.2	La crémation et la disposition des cendres	258
5.2.3	Le deuil et les cérémonies commémoratives	264
5.3	Les modifications en contexte canadien	283
5.3.1	L'interaction entre castes	285
5.3.2	La préparation du corps et son exposition	286
5.3.3	Le <i>karrtā</i>	288
5.3.4	Le <i>kiriyai</i> au salon	288
5.3.5	Le cortège funèbre	297
5.3.6	Collecte et dispersion des cendres	299
5.3.7	Rites de deuil et de commémoration	301
5.3.8	Sandales, oreillers, parapluies, etc.	303
5.4	Conclusion	305

CHAPITRE VI

ANALYSE ET DISCUSSION : LE RITE FUNÉRAIRE, DE RITE DE PASSAGE À RITE D'ANCRAGE

6.1	Introduction	307
6.2	Auto-analyse du rite de fin de vie saiva	309
6.2.1	Pourquoi des funérailles ?	309
6.2.2	De l'importance de bien exécuter les rituels	311
6.2.3	Modifications et critiques	312

6.2.4	Les critiques les plus acerbes : envers les prêtres	316
6.2.5	Le rejet des rituels	318
6.2.6	Les relations hommes-femmes	320
6.2.7	Optimisme face à l'avenir	321
6.2.8	Reconnaissance envers le Canada	323
6.3	Discussion : contribution du deuil à l'ancrage identitaire	324
6.3.1	Une génération aux multiples identités	324
6.3.2	Une communauté cosmopolite	328
6.3.3	Une dette envers les défunts	338
6.3.4	La question des cendres	341
6.3.5	Réincarnation versus libération	342
6.3.6	L'authenticité du rituel de fin de vie saiva au Canada	346
6.4	Conclusion : contributions du deuil à l'ancrage identitaire	349
CHAPITRE VII		
CONCLUSION : LE RITE FUNÉRAIRE, DE RITE DE PASSAGE À RITE D'ANCRAGE		
		351
ANNEXE A		
	GUIDE D'ENTRETIEN (en anglais)	360
ANNEXE B		
	FORMULAIRES DE CONSENTEMENT	365
ANNEXE C		
	TABLEAU DES ENTRETIENS	370
ANNEXE D		
	ÉTABLISSEMENTS FUNÉRAIRES FRÉQUENTÉS PAR LES COMMUNAUTÉS TAMOULES DE MONTRÉAL ET TORONTO	371
ANNEXE E		
	À LA RECHERCHE DE L'AUTHENTICITÉ	374
ANNEXE F		
	LISTE DES INGRÉDIENTS À FOURNIR AU PRÊTRE POUR	

LA CÉRÉMONIE FUNÉRAIRE	376
ANNEXE G	
LISTE DES ÉLÉMENTS À RÉUNIR POUR LE BIEN-ÊTRE DU DÉFUNT ...	378
ANNEXE H	
RECUEIL DE PHOTOGRAPHIES	380
BIBLIOGRAPHIE	409
GLOSSAIRE	436

LISTE DES FIGURES

(Voir Annexe H)

1. Traditionnelle lampe à l'huile sur pied : <i>kuttuvilakku</i>	381
2. Funérailles à Kokuvil, Sri Lanka – 1	382
3. Funérailles à Kokuvil, Sri Lanka – 2	383
4. Crémation (Kokuvil, Sri Lanka)	384
5. Complexe funéraire Urgel Bourgie, Ville Saint-Laurent	385
6. Salon funéraire Rideau, Dollard-des-Ormeaux	386
7. Crematorium Rideau, Dollard-des-Ormeaux	387
8. Complexe funéraire Aeterna, Ville Saint-Laurent	388
9. Highland Funeral Home, Scarborough	389
10. Ogden Funeral Home, Scarborough	390
11. Chapel Ridge Funeral Home, Markham	391
12. Crematorium St John's Norway, Toronto	392
13. <i>Kiriyai</i> - Installation du prêtre	393
14. <i>Kiriyai</i> - Accessoires et ingrédients	394
15. <i>Kiriyai</i> - 1	395
16. <i>Kiriyai</i> - 2	396
17. <i>Kiriyai</i> - Prêtre et <i>kumbha</i>	397
18. <i>Kiriyai</i> - Trois <i>karttā</i> et <i>ōtuvār</i>	398
19. <i>Kiriyai</i> - Miroir et onction	399
20. <i>Kiriyai</i> - Ficelle blanche	400
21. <i>Kiriyai</i> - Jeune <i>karttā</i> au pilon	401

22. <i>Tirupporcunnam</i>	402
23. Rituel du pot d'eau- 1	403
24. Rituel du pot d'eau- 2	404
25. Cérémonie du 31 ^e jour suivant le décès- 1	405
26. Cérémonie du 31 ^e jour suivant le décès- 2	406
27. Indo Canadian	407
28. Gratitude	408

RÉSUMÉ

Cette thèse entend démontrer l'importance des rituels religieux dans le processus de reconstruction identitaire en contexte diasporique, particulièrement dans un cas de déterritorialisation forcée.

Le cas étudié est celui de la communauté tamoule réfugiée au Canada depuis près de trente ans en raison de la guerre civile au Sri Lanka. Le rituel religieux analysé est le rite hindou de fin de vie qui s'étend sur plus d'un an après le décès. Cérémonial complexe, il se déploie dans l'espace et dans le temps, ainsi que dans l'univers mental des participants.

À partir des théories de Charles Taylor sur l'authenticité, de Stuart Hall sur l'identité et l'ethnicité, d'Arjun Appadurai sur le recours à l'imaginaire en contexte diasporique, le rituel funéraire hindou des Tamouls sri-lankais à Montréal et à Toronto est décrit avec minutie et analysé en profondeur.

Si celui-ci a subi de nombreuses transformations par rapport à son déroulement traditionnel en pays d'origine, notamment afin de se conformer aux lois et règlements en vigueur au Canada, le rituel de fin de vie tamoul de tradition saiva a également amené l'industrie funéraire canadienne à évoluer et à s'adapter à de nouvelles pratiques religieuses afin d'accommoder ces nouveaux arrivants.

Fruit d'une étude de terrain menée depuis une dizaine d'années au sein de la communauté hindoue du temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux ainsi que dans divers complexes funéraires et lieux de crémation de Montréal et de Toronto, cette thèse pose diverses questions de recherche, notamment pourquoi les funérailles tamoules saiva sont-elles présentement les plus coûteuses sur le marché funéraire canadien ?

Cette thèse entend aussi vérifier un certain nombre d'hypothèses. Par exemple, que la pratique religieuse des Tamouls saiva en contexte diasporique repose davantage sur l'accomplissement exact des rites que sur un dogme ou des articles de foi. L'exécution parfaite du rituel serait ainsi plus importante que sa compréhension.

Également, que le développement de son rituel funéraire en terre canadienne vise à démontrer la transformation du statut de ses membres, de réfugiés en transit à celui de

citoyens à part entière, par un ancrage permanent dans leur pays d'adoption, élément essentiel du processus de reconstruction identitaire à la fois individuel et collectif.

MOTS-CLÉS : Immigration, réfugié, diaspora, identité, hindou, saiva, Tamoul, Sri Lanka, mort, deuil, rituel funéraire, transnational, cosmopolitisme.

INTRODUCTION

La mort est un des phénomènes les plus mystérieux de l'existence. Il n'y a sans doute pas de société qui n'ait réfléchi à ce qui arrive à un être au terme de sa vie. De la même façon, il n'y a probablement pas de mouvement religieux qui n'ait voulu circonscrire la mort au moyen d'un cérémonial particulier, parfois bref comme dans le cas de la tradition juive, parfois très élaboré, comme dans le cas de la religion qui fait l'objet de la présente étude. Quoi qu'il en soit, les rites de fin de vie sont toujours en accord avec l'ensemble des enseignements canoniques de cette tradition quant à la place de chacun dans l'univers et à sa définition de l'au-delà et de l'existence après la mort. Les buts les plus immédiats demeurent toujours les mêmes : rendre intelligible ce qui paraît absurde et s'assurer que l'ordre social soit perturbé le moins possible par une situation qui pourrait aisément devenir chaotique.

Le traitement de la mort n'est pas le même dans tous les pays. Les états modernes se sont dotés de cadres relativement stricts par rapport aux sociétés traditionnelles. Ces dernières sont généralement plus permissives et l'organisation funéraire est souvent abandonnée aux divers clergés. En Occident, les pratiques funéraires contemporaines sont déjà fort variées et, dans l'avenir, elles auront tendance à se diversifier encore

davantage au sein des sociétés à forte immigration. C'est du moins l'avis du directeur des études sur la mort de l'université Bath en Grande-Bretagne, Tony Walter. Ces pratiques, écrit-il, sont conditionnées par un très grand nombre de facteurs au nombre desquels on retrouve l'individualisme et le communautarisme, les inégalités sociales et économiques, mais aussi la religion, la sécularisation et la laïcité. « These help explain not only regional, class or ethnic variations in death practices *within* any national society, they also help explain both similarities and differences *between* societies.¹ »

Walter a montré combien pouvaient être diversifiés les nombreux rituels funéraires mis de l'avant par les différentes traditions religieuses, culturelles ou ethniques. Surtout, son étude montre que ces rituels sont loin d'être des formules sclérosées et immuables mais plutôt qu'ils peuvent encore se transformer et se modifier par l'effet de la globalisation, de l'urbanisation et de l'évolution technologique. La manière avec laquelle les pays développés gèrent les pratiques funéraires, conclut Walter, est façonnée par leurs structures sociales, économiques et démographiques, qui sont constamment changeantes, et chaque société répond à ces changements par les seuls deux moyens à sa disposition : sa culture propre et l'historique des aménagements qu'elle a su consentir dans le passé.

De nos jours, en Occident, les gens peuvent « vivre » une expérience funéraire personnalisée et parfois même hors du commun. Les entreprises funéraires ont appris à s'ajuster aux désirs de leurs clients. Déjà les cercueils peuvent être peints ou même construits sur mesure². Des photographies choisies peuvent y être imprimées ou encore, on permet aux parents et amis d'y écrire au crayon feutre un message ou d'y faire un dessin à l'intention du défunt, un peu à la manière de la tradition des messages rédigés sur le plâtre d'un ami qui s'est cassé le bras ou la jambe. La journaliste Isabel Teotonio du *Toronto Star* rapporte qu'au salon funéraire de North York, un client, dans ses

¹ Walter, 2012, p. 139

² Voir, entre autres, [<http://www.funeraire-info.fr/cercueil-en-carton-une-norme-et-des-questions-37715/>] Cons. 15.01.2015

préarrangements funéraires, avait stipulé (et obtenu !) que sa procession funéraire se déroule au son de la musique de *Hockey Night in Canada*³.

L'étude des rites funéraires d'une société permet d'apprendre beaucoup sur cette communauté. Bien sûr, ces rites ont pour objectifs premiers de transformer le mort et de rassurer les survivants, mais ils amènent aussi tout un ensemble de personnes liées au défunt à entrer en contact et à interagir, certains pour la première fois, d'autres pour la première fois depuis longtemps, et ainsi à se redéfinir. Les rites funéraires révèlent aussi le système de valeurs d'une société. En effet, le deuil n'est pas qu'une affaire familiale, c'est aussi une affaire communautaire, encore que, dans le cas des Canadiens-Tamouls⁴, les familles élargies englobent un nombre impressionnant d'individus. Il n'est pas rare qu'à des funérailles célébrées à Montréal ou à Toronto, se présentent au salon des centaines de membres de la communauté, venues des deux villes, pour rendre hommage à la personne décédée.

Lorsqu'une personne migrante ou réfugiée entreprend de s'intégrer à sa nouvelle société d'accueil, elle est confrontée, en même temps qu'à des impératifs de survie, à un difficile processus de reconstruction identitaire. Elle doit se redéfinir en relation avec son nouveau milieu de vie, tout en tentant de conserver des signifiants qui appartiennent à son passé. Le sociologue européen Albert Bastenier soutient qu'au nombre des marqueurs identitaires les plus puissants, on note la langue et l'alimentation, mais également la religion. « La religion, écrit-il, est associée au

³Voir *Toronto Star* (29.05.2014). Cons. 15.01.2015
[http://www.thestar.com/news/death_and_dying/2014/05/29/personalized_funerals_make_for_memorable_sendoffs.html].

⁴ Appellation construite sur le modèle des désignations Canadien-Français et Canadien-Anglais afin de traduire le plus fidèlement possible l'appellation *Tamil Canadian* (construite sur le modèle *French Canadian* et *English Canadian*), populaire au sein de la communauté tamoule de Toronto, particulièrement par les personnes de seconde génération. On y reviendra plus longuement dans le cours du chapitre VI.

registre des émotions et des affects de la socialisation initiale et familiale et, pour cette raison, elle fait partie des choses intimement identitaires.⁵ »

Aussi cette thèse se propose-t-elle d'étudier certaines facettes de la reconstruction identitaire des Tamouls hindous d'origine sri-lankaise à Montréal et à Toronto en interrogeant le champ religieux. La religion, comme la tradition, est associée à la durée, à la stabilité. Il n'est donc pas étonnant que, comme la tradition, la religion aussi présente des attraits réels à des personnes victimes de déterritorialisation et de mobilité forcée, ou de bouleversements de vie soudains et violents.

La tradition hindoue saiva⁶, qui constitue la religion de la majorité des Tamouls du Sri Lanka et de leurs cousins du sud de l'Inde, exerce depuis des siècles une influence importante dans la vie sociale, personnelle et culturelle de cette communauté. Elle offre ainsi un angle d'analyse précieux pour approcher les modalités de la reconstruction identitaire de ses adhérents en contexte diasporique, du point de vue individuel aussi bien que collectif. Il est ici question de la religion hindoue, et plus précisément de l'hindouisme çivaïte tamoul, fortement imprégné de la philosophie du *caiva cittāntam* (skr. *śaiva siddhānta*). Il s'agit d'un important courant monothéiste de l'hindouisme qui reconnaît Çiva comme principe premier.

Dans la tradition saiva, l'observance des rites est primordiale. Les rituels et la liturgie occupent la place centrale, et les pratiquants s'emploient le plus parfaitement possible, avec sérieux et application, à les accomplir en prenant soin de respecter à la lettre les nombreuses prescriptions relatives à chacun d'eux. Ceci vaut tout autant pour les rites domestiques d'adoration, de sacrifice et d'austérité personnelle, que pour les cérémonies plus importantes tenues au temple. L'obligation rituelle semble être le mot d'ordre : il s'agit de répéter et de se conformer à des manières de faire que l'on considère ancestrales et immuables.

⁵ Bastenier, 2004, p. 234

⁶ Voir glossaire à la fin de l'ouvrage. Le chapitre III est tout entier consacré à cette tradition religieuse.

Parmi les rites les plus importants, le rituel de fin de vie est particulièrement élaboré et très précisément codifié. D'où l'importance qu'accordent les familles endeuillées à l'exécution de ces rites de la manière la plus parfaite possible, en toute conformité avec les règles et les conventions prescrites par les textes et par la tradition. De nos jours, au Canada, au sein de cette communauté diasporique en phase de recomposition identitaire, une nouvelle valeur semble être attachée au déroulement du rituel funéraire : l'authenticité.

Dans un ouvrage paru en 2004 et intitulé *Inauthentic. The Anxiety over Culture and Identity*, le chercheur américain Vincent Cheng, démontre clairement les liens existant entre authenticité et identité, particulièrement au sein des communautés immigrantes et des minorités ethniques aux États-Unis. Au nombre des questions soulevées par l'auteur, on trouve le plus souvent : « Qu'est-ce qui est authentique ? », « Qui décide de ce qui est authentique ? », ou encore « Qui est l'authentique et donc, qui est 'l'autre' ? ». De plus, écrit Cheng, cette quête d'authenticité est d'autant plus pressante si la communauté qui procède à cette quête a souffert de persécution : « A construction or reification of an authentic identity based on nostalgia is most possible and likely when the particular culture being authenticated has been largely and already eradicated⁷ ».

Au cœur de la conscience diasporique, se trouvent généralement enfouis des souvenirs de maison familiale, de terre d'origine, de quartier, de voisins et d'amis. Dans les premiers mois de l'exil, tout ce bagage est aisément accessible à l'esprit. La mémoire est stimulée et les images s'animent aisément. Cependant, au fur et à mesure que l'exil se prolonge, ces souvenirs s'éloignent et deviennent progressivement d'abord remembrances puis réminiscences. Après plusieurs années en terre d'accueil et après la naissance de nouvelles générations, la mémoire s'est étiolée. Les concepts de terre

⁷ Cheng, 2004, p. 175

natale, de patrimoine et d'héritage ancestral ne peuvent plus être recréés que par l'imagination.

En effet, poursuit Cheng, la tentation est forte, au sein de toute communauté immigrante placée devant l'éventualité de la perte de sa culture d'origine, de recourir à des pratiques ethnocentriques et de chercher, dans un passé « originel », réel ou imaginaire, les bases qui serviront à la reconstruction identitaire du groupe en déclarant certaines racines comme authentiques, souvent marquées de stéréotypes essentialistes, tout en en rejetant d'autres déclarées inauthentiques. L'auteur met en garde contre les risques et les conséquences de ces dérives d'authentification, c'est-à-dire la construction de nouvelles authenticités souvent créées de toutes pièces et puisées dans le répertoire de la victimisation diasporique au nom d'une identité à protéger absolument.

Dans la présente étude, je propose d'explorer l'élasticité du concept d'authenticité au sein d'une communauté immigrante particulièrement lorsque celui-ci est appliqué aux rites traditionnels de fin de vie. Ces rites funéraires, tels qu'ils sont désormais célébrés à Montréal et Toronto au sein de la communauté tamoule hindoue originaire du Sri Lanka, sont passablement différents de ceux qui sont toujours accomplis au pays d'origine.

Réfugiée au Canada depuis la fin du siècle dernier, la communauté tamoule d'origine sri-lankaise s'est peu à peu adaptée à son nouveau pays d'adoption, et elle s'est installée dans plusieurs villes du pays, principalement à Toronto et à Montréal. Pour la majorité de ses membres, ce refuge a longtemps été considéré temporaire, prévoyant retourner dans son pays d'origine dès le retour de la paix. Cependant, depuis la défaite de la rébellion des Tigres de libération de l'Eelam tamoul⁸, en 2009, la perspective d'un retour au Sri Lanka paraît de moins en moins probable, du moins pour plusieurs dans

⁸ Mieux connus sous l'acronyme anglais LTTE, *Liberation Tigers of Tamil Eelam*.

la communauté et, en conséquence, l'idée d'un enracinement à long terme dans leur pays d'adoption prend davantage de valeur, surtout pour les jeunes de seconde génération qui, pour la plupart, sont nés en sol canadien et n'ont eu, bien souvent, que peu de contacts personnels avec la terre natale de leurs parents. Peu nombreux, en effet, sont ceux et celles qui, nés ici, ont visité le Sri Lanka.

Dans les faits, ces jeunes sont différents de leurs parents. Ces derniers ont passé la première partie de leur vie dans un environnement insulaire et tropical, soumis aux règles d'une économie de subsistance caractérisée par une agriculture vivrière et évoluant dans l'univers culturel de l'Asie du Sud, dominé par la civilisation indienne. À l'opposé, leurs enfants sont aux études supérieures ou ils sont déjà sur le marché du travail. Ils évoluent dans le cadre de l'économie nord-américaine, autant comme agents de production que de consommation, et certains ont déjà eux-mêmes des enfants. Ils conduisent des voitures, ont accès au crédit, pratiquent une variété de sports et de loisirs et, grâce aux plus récentes technologies de communication, ils évoluent dans une communauté transnationale, en contact constant, mais de manière virtuelle grâce aux nouvelles technologies de communications, avec le Sri Lanka, l'Inde et les nombreux foyers de la diaspora tamoule.

Au début de leur installation au Canada, au milieu des années 1980, les Tamouls hindous originaires du Sri Lanka ont cherché à reproduire ici leurs rites de fin de vie traditionnels. Spécialiste de la diaspora tamoule, Peter Schalk affirme que les réfugiés, plus que les immigrants volontaires, développent un intense besoin de reproduire la culture de leur pays d'origine dans leur nouveau milieu de vie⁹. Toutefois, au début de son installation, la communauté tamoule canadienne n'était pas en possession de tous les éléments requis pour accomplir ses rites funèbres de façon adéquate. Longtemps, il a manqué un acteur important, soit un prêtre de funérailles, une spécialité du corps religieux dans l'hindouisme, mais aussi de nombreux accessoires et ingrédients

⁹ Schalk, 2007, p. 96

particuliers tels que racines, écorces et herbes sacrées, de même que certaines pièces de mobilier propre au culte funéraire¹⁰. De plus, les membres de la communauté d'alors connaissaient mal les lois canadiennes en matière de disposition des cadavres et, pire encore, peu d'entre eux possédaient une connaissance complète du rituel ou de la signification de telle action ou de son à-propos.

Pour les hindous, le rituel funéraire n'est pas simplement la disposition des restes d'un défunt. La plupart d'entre eux croyant en la réincarnation, ceux-ci considèrent la mort comme un passage, une autre étape dans le cycle des naissances et des décès (*skr. saṃsāra*). Ainsi la mort est surtout l'occasion d'un *saṃskāra*, un terme sanskrit généralement traduit par rite de perfectionnement¹¹. Les survivants profitent de l'état intermédiaire dans lequel se trouve l'âme du défunt pour honorer la mémoire du disparu et mettre en valeur sa vie passée de façon à ce que celui-ci puisse jouir du meilleur sort possible lors de sa prochaine existence (*marumai*). Surtout, ils invitent l'esprit du défunt à rejoindre ses ancêtres dont le rôle collectif est de protéger leurs descendants et de leur garantir une progéniture. Le rituel funéraire hindou est donc un cérémonial complexe, exigeant une grande variété d'accessoires, et se déployant amplement dans un univers symbolique comme aussi dans l'espace et dans le temps. La présente étude porte sur ces rites funéraires de transformation, et plus particulièrement sur les modifications qui ont été apportées à celui-ci en contexte canadien par la communauté çivaïte tamoule d'origine sri-lankaise.

Aujourd'hui, le champ des études en sciences humaines sur les pratiques religieuses domestiques en contexte diasporique est de plus en plus vaste mais encore trop peu fourni¹². Dans les années 1980 et 1990, l'anthropologie des migrations humaines s'est surtout intéressée à l'identité et l'ethnicité (Bastienier, 1986 ; Breton *et al*, 1990 ;

¹⁰ On trouvera en annexe F une liste des articles à fournir au prêtre pour la cérémonie funéraire.

¹¹ Dans la tradition hindoue, la vie de tout individu est régulée par une suite de rites de passage qui ont pour objectif de rendre la personne chaque fois plus parfaite. Voir section 4.3

¹² Gardner & Grillo, 2002, p. 180

Williams, 1992). Depuis, la recherche académique en lien avec l'immigration a explosé et elle ambitionne aujourd'hui de couvrir tout un ensemble de nouveaux champs d'investigation afin de mieux comprendre un phénomène qui ne cesse de croître, celui de la mobilité sociale¹³.

Cependant, au Canada, on peine à trouver des ouvrages récents. En 2010, Rachédi *et al* notaient le manque d'études au Québec en lien avec les rites religieux et la mort chez les personnes immigrantes ou diasporiques et invitaient à une éventuelle investigation qui prendrait en compte les immigrants attachés aux traditions funéraires¹⁴. C'est cette lacune que propose de combler la présente recherche en croisant deux réalités, la migration et la mort. Toutefois, cette thèse ne constitue pas une analyse sociologique du deuil chez les immigrants. Sur ce thème, on peut souligner l'excellent travail de Lilyane Rachédi et de son équipe qui, depuis des années, travaille à documenter la réalité de la mort immigrante au Québec.

En respectant les règles académiques de l'anthropologie culturelle et de l'ethnographie, cette thèse présente les résultats d'une étude de terrain menée au sein de la communauté, notamment au temple *Thiru Murugan*¹⁵ de Dollard-des-Ormeaux, et dans divers établissements funéraires et lieux de crémation de Montréal et de Toronto¹⁶. Cette thèse constitue également une étude religieuse, analysant de près des pratiques rituelles de fin de vie, et mettant en lumière les nombreuses modifications qui ont été apportées à celles-ci au sein de la diaspora tamoule hindoue originaire du Sri

¹³ « [...] citizenship, law and legal status, religion, family and kinship, children and 'the second-generation', language, education, health, media consumption, internet use, the construction of 'home', sexuality, remittances, hometown associations, development, local politics, workplaces and labour markets. » (Vertovec, 2010a, p. 1)

¹⁴ Rachédi *et al.* 2010b. p. 9

¹⁵ Sa désignation officielle est *Temple de Murugan*, une propriété administrée par *La Mission Saiva du Québec*. Le nom du temple de même que celui des participants et des auteurs cités dans cette étude sont écrits suivant l'alphabet latin commun.

¹⁶ On trouvera en annexe D une liste des établissements funéraires de Toronto et de Montréal les plus fréquentés par les Canadiens-Tamouls.

Lanka au Canada¹⁷. En effet, en raison du manque de certaines ressources matérielles ou du fait que certaines pratiques étaient désormais impossibles à poursuivre ici, plusieurs accommodements de même que quelques innovations jugées équivalentes ont été apportés à la tradition funéraire tamoule. Il sera intéressant de voir, dans ce contexte, si, en dépit de toutes ces modifications, les membres de la communauté estiment que leur rituel funéraire est toujours « authentique ».

En partant sur la piste de l'authenticité dans la reproduction de rites funéraires traditionnels en contexte migratoire, c'est toute la question de l'identité qui intéresse cette thèse, et surtout la façon dont s'opère la transmission identitaire, à la fois culturelle, ethnique, linguistique, etc., mais principalement religieuse, à la seconde génération à l'intérieur d'une communauté immigrante. Yvan Droz est anthropologue et il s'est penché sur la mort dans diverses cultures. Il écrit qu'on ne peut espérer comprendre adéquatement les réactions des survivants si on n'a pas préalablement étudié les rites funéraires du groupe auxquels ceux-ci appartiennent ni les particularités du contexte dans lequel ils se trouvent¹⁸. C'est ce que se propose de faire la présente thèse.

Dans une étude parue en 2004 sur les traditions religieuses au sein des diasporas originaires d'Asie du Sud, Jacobsen & Kumar rappellent qu'en Occident, trop longtemps, notre connaissance de l'hindouisme a reposé essentiellement sur les grands textes sacrés de cette tradition qui n'offrent pourtant qu'une compréhension partielle de la vie religieuse de nos concitoyens : « We tend to take for granted that what we see in the texts, such as the Rig Veda Samhita, the Upanishads, the Puranas and the

¹⁷ Il existe diverses communautés tamoules au Canada. Le tamoul est une langue originaire d'Asie du Sud dont les racines remontent avant l'ère commune. Au fil des siècles, des Tamouls ont essaimé dans toute l'Asie et, depuis environ un siècle, plusieurs communautés tamoules se sont établies en Amérique. On trouve, au Canada, des Tamouls originaires de l'Inde, de Malaisie, d'Afrique de l'Est et de l'Océan Indien, mais la plus nombreuse au pays est la communauté tamoule originaire du Sri Lanka et c'est sur elle que porte le présent ouvrage.

¹⁸ Droz, 2003, p. 282

Bhagavadgita is what we can call Hinduism¹⁹ ». Ayant travaillé activement à recueillir des récits de vie et des témoignages de première main sur la pratique religieuse de membres de ces communautés diasporiques, les deux auteurs font valoir que la vie religieuse au quotidien mérite également d'être étudiée par les chercheurs académiques des sciences des religions.

Le but de la présente étude est double : d'une part, répertorier les transformations et les modifications apportées au Canada aux rites funéraires traditionnels de la communauté tamoule hindoue originaire du Sri Lanka et, d'autre part, découvrir si ces rites funèbres désormais accomplis en contexte diasporique peuvent être considérés comme authentiques.

Pour ce faire, l'ouvrage est divisé en six chapitres. Le premier présente la méthodologie employée de même que la définition des principaux termes et concepts mobilisés à cette fin. On y trouvera aussi l'exposition de la problématique étudiée, de même que les hypothèses de recherche, comme aussi le cadre théorique qui m'a servi à analyser le matériel recueilli.

Au chapitre II, je présente un portrait succinct de la communauté tamoule canadienne d'origine sri-lankaise²⁰, comprenant à la fois son histoire migratoire et son importance démographique, mais également ses principaux traits identitaires, sociaux et culturels, de même qu'une présentation de la tradition hindoue de la majorité de ses membres, la religion saiva. Arrivée au Canada, il y a à peine plus d'un quart de siècle, et forte aujourd'hui de près d'un demi-million d'individus, cette communauté²¹ est désormais établie partout au pays mais d'une façon plus importante dans deux concentrations

¹⁹ Jacobsen & Kumar, 2004, p. 500

²⁰ Cette communauté s'inscrit dans les tableaux de Statistique Canada à la fois au sein des minorités visibles et celles des populations sud-asiatiques, un groupe qui devrait, selon ses estimés, atteindre 1,8 million en 2017 et dépasser en nombre les Canadiens d'origine chinoise.

²¹ Pour un portrait et sociostatistique de la communauté tamoule de Montréal, voir Castel (2012).

majeures qui sont étudiées dans la présente thèse, soit la grande région de Toronto (GTA²²) et celle de Montréal²³.

Le troisième chapitre présente une étude religiologique de la tradition hindoue çivaïte de la communauté tamoule qui se réclame de la grande école du *caiva cittāntam* (skr. *śaiva siddhānta*) et qu'on désigne simplement aujourd'hui sous le nom de saiva. Ensuite, au chapitre IV, je propose d'emprunter les lunettes de la ritologie dans l'analyse des rites de passage de la tradition hindoue et, plus particulièrement, des rites de perfectionnement (skr. *saṃskāra*) dont le rite de fin de vie. On verra alors toute l'importance que revêt l'exécution rigoureuse de ces rituels pour qu'ils soient considérés efficaces.

Le cinquième chapitre expose de manière comparative le rituel funéraire tamoul saiva, d'une part en contexte traditionnel au Sri Lanka et, d'autre part, ce qu'il est devenu en se transportant au Canada. Enfin, le chapitre VI présente l'analyse et la discussion menées dans le cadre de cette recherche.

Au fil des pages, le lecteur rencontrera de nombreux termes empruntés au sanskrit et à la langue tamoule. La plupart du temps, ces termes sont présentés entre parenthèses dans l'orthographe propre à cette langue. Pour distinguer entre les eux, les termes sanskrits sont précédés de l'abréviation *skr.* Si aucune indication n'est précisée, il s'agit d'un terme tamoul. Pour les termes tamouls, j'ai utilisé les règles de translittération du Lexique tamoul de l'Université de Madras (Inde)²⁴. Pour les termes sanskrits, je me

²² *Greater Toronto Area.*

²³ Signalons, par ailleurs, qu'il est important de faire la distinction entre deux communautés tamoules établies au Canada : une communauté originaire du Sri Lanka, et une autre, celle-là établie au pays depuis plus longtemps, originaire de l'Inde, issue principalement du Tamil Nadu, l'état le plus méridional de la république indienne. L'anthropologue Sonia Neela Das a produit une étude comparative très fine de ces deux communautés tamoules canadiennes. (Das, Sonia Neela. 2008. *Between Text and Talk: Expertise, Normativity, and Scales of Belonging in the Montreal Tamil Diasporas.* Thèse de doctorat (anthropologie). Université du Michigan).

²⁴ *University of Madras Tamil Lexicon.* University of Madras, 1924-1936. *Digital Dictionaries of South Asia.* En ligne : [<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>].

suis référé au Dictionnaire sanskrit-anglais de Monier-Williams tel que référencé par deux sources différentes. D'abord le Lexique numérique sanskrit de l'Université de Cologne (Allemagne)²⁵, et puis aussi le Lexique *Indica et Buddhica*²⁶, tous deux en ligne. Il existe cependant des systèmes de translittération alternatifs à ceux-ci, autant pour le tamoul que pour le sanskrit, que certains auteurs préfèrent utiliser²⁷. Les citations de ces auteurs utilisées dans le présent ouvrage respectent le choix de leurs auteurs et sont reproduites intégralement.

Dans le texte, la plupart des termes utilisés pour décrire des personnes liées aux rituels funéraires, par exemple le défunt, sont au masculin mais ils comprennent le féminin. Les rituels spécifiques au genre féminin sont mentionnés expressément dans le texte.

Un commentaire sur la graphie employée pour décrire la tradition et la communauté religieuses étudiées dans cette thèse. Il s'agit de la tradition saiva, un courant religieux issu de l'Inde du sud, plus particulièrement du pays tamoul (l'état indien du *Tamil Nadu*). C'est la religion de la majorité des populations tamoules en Asie, et de celles qui se sont récemment établies ailleurs sur la planète. Une des spécialistes les plus renommées de ce courant religieux est sans conteste Hélène Brunner²⁸ et c'est le terme que celle-ci emploie pour désigner cette tradition afin de la distinguer des autres écoles de la famille çivaïte indienne, bien que l'auteure l'écrive de façon différente, c'est-à-dire en utilisant la graphie translittérée du sanskrit au français : *śaiva*. J'ai préféré utiliser la translittération française du terme tamoul, soit saiva. Quant à la tradition religieuse elle-même, il est intéressant de noter que, dans ses premiers écrits, Brunner employait la graphie *śivaïsme* tandis que, quelques années plus tard, dans ses derniers ouvrages, elle a plutôt opté pour *çivaïsme*. C'est ce second terme que j'ai choisi d'utiliser pour décrire ce courant majeur de l'hindouisme auquel appartient la tradition

²⁵ *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*. En ligne : [<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>].

²⁶ Voir : [<http://lexica.indica-et-buddhica.org/dict/lexica>].

²⁷ Cheran (2007) par exemple.

²⁸ Celle-ci a également publié d'importants ouvrages sous le nom d'Hélène Brunner-Lachaux.

saiva²⁹. Et pour bien marquer la proximité de cette école avec le grand dieu à la gorge bleue, j'ai opté pour la graphie Çiva³⁰.

Parmi les faiblesses de cette recherche qualitative, mentionnons le petit nombre de répondants interviewés bien que l'échantillonnage retenu soit assez représentatif de la communauté étudiée, comprenant aussi bien des hommes que des femmes, de tous les groupes d'âge et de niveaux de vie et d'éducation différents. Malgré ses carences, le présent ouvrage a pour objectif d'apporter une contribution originale à l'étude académique d'un des groupes ethnoreligieux les moins bien connus au Canada et d'une tradition hindoue encore trop peu étudiée, la religion saiva.

Cette étude a été réalisée sur une longue période, et elle n'a été rendue possible que grâce à la contribution de très nombreuses personnes. À regret, je ne peux toutefois pas toutes les nommer. Qu'ils sachent néanmoins qu'il ne me sera pas possible de les oublier.

Les gens que j'ai interviewés, comme aussi l'ensemble de la communauté tamoule montréalaise, accordent une grande considération à la chose écrite. De même, ils ont un respect mêlé de crainte face aux études et aux recherches. J'ose espérer ne pas les décevoir en présentant les pages qui suivent. Je tiens à les remercier très chaleureusement de leur contribution, de leur ouverture et de leur confiance à mon égard. Je côtoie cette communauté depuis plus de dix ans maintenant et j'y ai rencontré des gens proprement extraordinaires. Plusieurs ont traversé des épreuves terribles et, malgré tout, ils ont réussi, à force de détermination et de résilience, à recréer ici une vie que la plupart ont su prolonger dans celle de leurs enfants.

²⁹ Cette graphie est également celle utilisée par le réputé indianiste Jean Filliozat et, plus récemment, par Robert Saille, historien français des religions et conservateur honoraire de la bibliothèque de la Sorbonne, de même que par les anthropologues Paul Martin-Dubost et Chantal Boulanger qui, chacun de leur côté, ont beaucoup contribué à une meilleure connaissance en Occident de la culture tamoule indienne.

³⁰ De nombreux indianistes ont également opté pour la graphie Çiva dans leurs ouvrages, dont Louis Renou et René Grousset.

C'est à ces jeunes que je dédie la présente étude, afin qu'ils apprennent un peu mieux ce que leurs parents ont vécu, le monde familier que ceux-ci ont dû abandonner et les sacrifices qu'ils ont consentis afin que la prochaine génération puisse éclore et rayonner pleinement au Canada.

CHAPITRE I

DÉCOUVRIR SES RACINES PAR LE DEUIL

1.1 Introduction

Les êtres humains sont comme des bouts de tissu éparés dans la pluie du temps : poreux. Les cultures s'infiltrèrent en nous ; que ce soit notre histoire ou celles des autres, toutes nous imprègnent lourdement.

Tabish Khair¹

En contexte diasporique, la mémoire, aussi bien individuelle que collective, peut jouer un rôle déterminant. Au plan individuel d'abord, la faculté mémorielle est entretenue afin de conserver vivants à l'esprit des lieux et des gens significatifs, associés à un passé qui devient progressivement idéalisé. Au plan collectif, pour un groupe en

¹ Khair, Tabish. 2010. *Apaiser la poussière*. Traduit de l'anglais (Inde) par Blandine Longre. Paris : Les Éditions du Sonneur, 222 p.

reconstitution, la préservation d'une mémoire commune permet d'assurer la survie d'une identité originale au sein de sa société d'accueil. Face à la crainte de perdre cette identité aux mains d'une lente acculturation, l'adéquation est rapidement faite entre préservation de l'identité et préservation de la mémoire. « Assimilation into a host society is often viewed as a loss of memory, which in turn is the most obvious evidence of loss of identity.² » Au sein de nombreuses populations réfugiées, un long devoir de mémoire est donc activement entrepris en s'abreuvant aux seules sources qui lui sont disponibles : la culture, la langue et les traditions d'origine :

Ce que la tradition, et plus spécifiquement la religion qui en est le « code de sens », produit, c'est un univers de significations collectives dans lequel les expériences quotidiennes qui plongent les individus et le groupe dans le chaos, sont rapportées à un ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et au groupe eux-mêmes.³

La sociologue des religions Hervieu-Léger rappelle le rôle identitaire de la tradition comme valeur refuge dans les moments de grand bouleversement. Dans des sociétés perturbées⁴, écrit-elle, des productions ethnico-religieuses particulières se développent grâce à des « processus d'invention ou de réinvention d'un imaginaire de la continuité, dans lequel un groupe ou une société puise de nouvelles raisons de croire à sa propre pérennité⁵ ». On voit quelle importance l'auteure accorde ainsi à l'imaginaire. De la même manière, l'exil qui, selon Rudhramoorthy Cheran, a toujours représenté pour les Tamouls une forme de punition pire que la mort, ouvre désormais de nouveaux horizons et de nouvelles formes d'appartenance aux Tamouls sri-lankais au Canada⁶. Désormais, les milieux diasporiques eux-mêmes se transforment en de nouveaux champs d'investigation en même temps que des terrains fertiles pour la transplantation de traditions au moyen de la force de l'imaginaire, de l'image et de l'imaginé.

² Cheran, 2000, p. 195

³ Hervieu-Léger, 1993, p. 125

⁴ Paru en 1993, l'ouvrage d'Hervieu-Léger cite comme exemples de contexte perturbé les Balkans et l'Irlande du Nord.

⁵ Hervieu-Léger, 1993, p. 236

⁶ Cheran, 2007, p. 151

1.2 Problématique et questions de recherche

Immigrer, c'est avant toute chose perdre :
un pays, un travail, ses amis, etc.

Lyliane Rachédi⁷

Fuir son pays, quitter sa terre natale pour se réfugier là où l'on voudra de soi, doit certes constituer l'une des épreuves humaines les plus difficiles surtout à l'âge adulte. Perte de liens familiaux et sociaux, de son emploi, perte d'un univers familier, d'un code de vie patiemment apprivoisé pour tenter de « refaire sa vie » ailleurs. L'expression elle-même est angoissante. La tâche de s'adapter à un nouveau climat, à une nouvelle société, avec une langue, une culture et des valeurs souvent très différentes et, surtout, tenter de s'y faire une place est un défi qui, parfois, peut se relever trop formidable. Plusieurs n'y arrivent pas⁸.

Lorsque la mort frappe avec soudaineté, personne n'est jamais bien préparé. Encore moins les personnes immigrantes ou réfugiées. Dans leur nouveau pays d'adoption dont les valeurs et les croyances ne sont souvent pas les mêmes que celles de leur pays de naissance, ces gens ne peuvent pas se tourner vers leurs coutumes traditionnelles. Par exemple, dans les traditions hindoues, on croit généralement qu'une personne ne doit pas être laissée seule au moment de sa mort. Dans les villages ruraux du nord du Sri Lanka, d'où proviennent la plupart des Canadiens-Tamouls⁹, on incinère généralement le corps le lendemain du décès, parfois la journée même. Au Canada, il se passe souvent plus d'une semaine entre le décès et la crémation du défunt, mettant en péril le salut de son âme.

⁷ Rachédi, 2008, p. 88

⁸ Voir Ratkowska & De Leo, 2013. « Suicide in Immigrants: An Overview. » *Open Journal of Medical Psychology*, vol. 2, p. 124-133

⁹ Appellation construite sur le modèle des désignations Canadien-Français et Canadien-Anglais. Voir chapitre VI.

« For Hindus, delay in cremating the body could, in theory, disturb the proper progress of the soul and prevent it from becoming an ancestor or being reborn. [...] There is a belief that unless the rituals at the time of death are performed properly the dying person will not pass on to the next life but will remain a ghost. This spells disaster not just for the patient but also for the family subsequently.¹⁰»

Dans un ouvrage publié en 2006, et intitulé *Religions in Global Society*, Peter Beyer, spécialiste canadien des sciences des religions, écrit que la reconstruction d'institutions religieuses est une importante source de continuité pour les personnes migrantes confrontées à des changements radicaux¹¹. On se rend compte de la justesse de ces propos quand on considère que plusieurs dizaines de temples tamouls sri-lankais ont été construits ou aménagés au Canada depuis l'arrivée des premiers réfugiés au milieu des années 1980. Cette communauté est aujourd'hui estimée à plus de 300 000 personnes. Elle est composée en bonne partie de primo-arrivants qui, entre les années 1983 et 2009, ont fui les violences et l'insécurité liées à la guerre civile dans leur pays, mais elle comprend aussi leurs enfants dont les plus âgés ont maintenant entre vingt et trente ans. Ceux-ci, pour la plupart, sont nés ici et ils n'ont jamais connu le pays d'origine de leurs parents.

La communauté canadienne d'origine tamoule sri-lankaise est maintenant parvenue à un tournant. Forte aujourd'hui de plusieurs centaines de milliers¹², elle a su recréer ici des lieux de culte, des rituels et des pratiques religieuses sur le modèle des façons de faire traditionnelles et ancestrales, avec le souci évident d'une recherche d'authenticité. Pourquoi ?

¹⁰ Firth, 2000b, p. 344 ; Firth, 2000a, p. 31

¹¹ Beyer, 2006, p. 104

¹² C'est au Canada que se trouverait la plus grande diaspora tamoule sri-lankaise au monde, estimée entre 150 000 et 400 000 personnes. Voir section 2.2.2 du prochain chapitre. On en trouverait plus de 150 000 en Inde, plus de 200 000 en Europe, principalement en Grande-Bretagne, en Allemagne, en Suisse et en France et près de 10 000 en Australie. (Wayland, 2004, p. 418)

Qu'est-ce qui pousse ces individus, ces familles et leurs leaders religieux à accorder de l'importance à cette notion d'authenticité ?

Sur quoi repose cette quête d'authenticité dans l'exécution des rites de fin de vie ?

Pourquoi cette quête d'authenticité est-elle importante pour cette communauté, particulièrement au Canada, au sein d'une des sociétés les plus ouvertes à la globalisation et autant tissée d'hybridité, d'interdépendance économique et de mixité ethnique et culturelle ?

Également, qu'est-ce qui a motivé le développement et l'élaboration des rites funéraires tamouls saiva à Montréal et Toronto au point que leurs funérailles soient désormais les plus coûteuses¹³ sur le marché funéraire canadien ?

Et enfin, en quoi ou comment cette qualité d'authenticité peut-elle agir sur l'ethnicité d'une communauté en situation diasporique ?

Vijay Prashad, historien indien contemporain, avance que cette quête des immigrants sud-asiatiques aux États-Unis vers l'« authenticité » de leurs traditions est nourrie, entre autres, par un sentiment d'infériorité face à la culture « blanche »¹⁴. Pour ma part, je sou mets trois hypothèses. La première est que cette recherche d'authenticité serait liée à un désir partagé par plusieurs dans la communauté et que d'aucuns considèrent comme un devoir : celui de transplanter, dans leur nouveau milieu de vie, les traditions culturelles et religieuses de leur famille et de leurs ancêtres et, en même temps, d'en assurer la pérennité. Pour ce faire, ils ont développé diverses stratégies de transmission identitaire où les acteurs ont tenté de reproduire ici le plus fidèlement possible ce que faisaient leurs parents et leurs ancêtres au pays d'origine.

¹³ Selon quelques responsables d'établissements funéraires.

¹⁴ Prashad, 2000, p. 157

Ma seconde hypothèse est que cette quête de l'authentique est en lien avec la volonté des endeuillés d'assurer à leur défunt, surtout s'il est âgé, la même qualité de prestations que lui-même a pu accorder à ses parents ou à ses aînés lors de leur décès alors que tous vivaient encore au Sri Lanka. Probablement avec le secret espoir que leurs enfants feront de même pour eux au moment de leur propre mort.

Enfin, je relie cette recherche de l'authenticité au fait que la communauté tamoule d'origine sri-lankaise serait passée, au fil des dernières années, d'une attitude simplement transnationale (Glick-Schiller *et al*, 1992 ; Portes *et al*, 1999) à une posture désormais cosmopolite¹⁵ (Hall, 2002 ; Beck, 2006 ; Vertovec, 2010 ; Lourme, 2012). Ce faisant, elle se mesure désormais davantage à la culture dominante de son pays d'accueil, à Montréal et à Toronto, mais aussi aux autres cultures où vivent également des diasporas tamoules. Le besoin d'authentifier ses propres traditions serait, à mon avis, un important motivateur.

D'ailleurs, cette quête d'authenticité parmi des communautés hindoues diasporiques a été notée, il y a déjà quelques années, par Fred Clothey, un pionnier des études rituelles et spécialiste des religions sud-asiatiques. Celui-ci avait alors procédé à une vaste étude comparative au sein de divers groupes hindous issus de l'immigration, notamment à Singapour, en Malaisie et même à Pittsburgh, en Pennsylvanie, dans la communauté tamoule du temple Sri Venkateswara de Penn Hills. Or, Clothey signale que dans leurs recherches pour recruter des prêtres de temple, la plupart des communautés immigrantes favorisaient des brahmanes de formation, familiers des textes sanskrits, mais que d'autres, et en particulier les Tamouls, priorisaient des ritualistes certifiés ("authenticated" ritual technicians¹⁶).

¹⁵ Ce passage du transnationalisme au cosmopolitisme fait l'objet d'un des points majeurs de cette thèse : voir chapitre VI, section 6.3.2

¹⁶ Clothey, 1992, p. 129

Cette importance accordée à l'authenticité par les administrateurs du temple de Penn Hills est confirmée par Vasudha Narayanan, spécialiste des traditions hindoues. Celle-ci raconte que, lors d'une de ses premières visites, elle s'est vue remettre un dépliant renfermant l'avis suivant : « Visitors from all over the U.S., Canada, and India have expressed their gratification at being able to pray in an authentic temple constructed on the North American soil.¹⁷ » Même son de cloche de la part de Mary F. Linda qui a suivi la construction de nombreux temples hindous aux États-Unis : « The "authenticity" of these "traditional" temples is enhanced and perhaps even "guaranteed" by the participation of an architect from Madras, Tamil Nadu, and members (*shilpis*) of his workshop, in the design and construction process¹⁸ ». Même si la presque totalité des matériaux qui ont servi à la construction de ces temples « authentiques » est d'origine locale, c'est-à-dire américaine, les représentations divines (tam. *mūrtti*), par contre, sont obligatoirement indiennes, sculptées dans le granit noir ou coulées dans un alliage de cinq métaux¹⁹. « This too is a marker of "authenticity".²⁰ »

Les Tamouls sri-lankais de Montréal ne sont pas en reste. C'est également l'authenticité qui fut au cœur de la démarche de la communauté saiva de Dollard-des-Ormeaux dans la construction du temple *Thiru Murugan*²¹. Celui-ci s'enorgueillit en effet d'avoir été le premier au Québec à confier l'élaboration de ses plans et son ornementation intérieure à un architecte (tam. *stapati*) et des artisans (tam. *cirpi*) venus du Tamil Nadu, spécialisés dans la construction de temples qui respectent les principes et les codes des antiques traités de l'architecture sacrée indienne²². Pour les membres

¹⁷ Narayanan, 1992, p. 148

¹⁸ Linda, 1999, 389. Une expérience similaire est aussi racontée par Eck (2000, p. 220) à propos du *New England Hindu Temple* d'Ashland, au Massachusetts, consacré en 1990

¹⁹ Skr. *panchaloka* : bronze, étain, cuivre, argent et or.

²⁰ Linda, 1999, p. 389

²¹ On peut consulter l'histoire officielle du temple (*talapurāṇam*) sur son site web : [<http://montrealmurugan.org/history.html>]. Cons 21.09.2013

²² Dont les *Vāstu Śāstra*. Toutefois, « les règles développées dans le sud dravidien, et qui concernent donc le temple *Thiru Murugan*, sont tirées des *āgama* shivaïtes rédigées en tamoul. » (Bradley & Théophile, 2006, p.3)

de cette communauté, les temples et les rituels religieux qui y sont accomplis servent de points d'ancrage identitaires face à un environnement qui, en comparaison avec celui du nord rural du Sri Lanka, est radicalement différent. À ce propos, la chercheuse Victoria Gross ajoute que les rituels qui s'y déroulent sont, pour cette raison, considérés authentiques, non déformés ou dénaturés. « For the Montreal Murugan Temple, authenticity and authority rest in both the antiquity of Sanskritic Hinduism and the ability to inhabit contemporary Western epistemologies.²³ »

Dans le cours de la présente étude, j'ai souhaité analyser plus particulièrement les rites de fin de vie traditionnels de la communauté tamoule d'origine sri-lankaise au Canada. Ces rites, comme tous les rituels d'ailleurs, jouent un rôle important dans la transmission de l'ethnicité et donc dans la construction identitaire des jeunes de seconde génération de même que dans la reformation identitaire des nouveaux arrivants en contexte diasporique.

« Rituals conducted at religious sites contribute to the reproduction of ethnicity by re-enacting ceremonies in ways that are often unique to particular ethnic groups. In fact, ritual is a major mechanism for the maintenance, reinforcement, and inter-generational transmission of ethnic identity.²⁴ »

Pour être considérés valables mais surtout efficaces, les rituels doivent être accomplis de façon très précise, tels qu'ils ont été prescrits par les textes et la tradition dans chacune de leurs composantes : durée, séquence, paroles, gestuelle, déplacements, accessoires, etc. À Montréal et à Toronto, les Tamouls interviewés au bénéfice de la présente recherche estiment que les rites funéraires sont généralement exécutés correctement mais ils avouent en même temps qu'ils n'ont pas vraiment les connaissances nécessaires pour en juger adéquatement. Tout au plus ont-ils à leur disposition les souvenirs de leur mémoire personnelle et les récits qu'on leur a fait de funérailles traditionnelles.

²³ Gross, 2009, p. 94

²⁴ Ebaugh et Chafetz, 2000, p. 388

Si, dans les années 1980 et 1990, l'anthropologie des migrations humaines s'est surtout intéressée à l'identité et l'ethnicité (Bastienier, 1986 ; Breton *et al*, 1990 ; Williams, 1992), depuis, la recherche académique en lien avec les migrants, les réfugiés et les diasporas ambitionne de couvrir tout un ensemble de nouveaux terrains d'investigation afin de mieux comprendre le phénomène croissant de la mobilité sociale. Désormais, tous les secteurs sont mis sous enquête : la vie familiale, l'éducation, le travail et la santé, l'économie transnationale, etc. (Vertovec, 2010a).

Si le sujet de la mort en migration a peu été étudié jusqu'à maintenant dans les sciences sociales au Canada²⁵, la mort en diaspora l'a été encore moins. L'Europe a pris les devants avec Chaïb (2000) sur les morts nord-africains en France et Petit (2005) sur les migrants ouest-africains, toujours en France, puis Berthod (2006) sur les Portoricains de New York, et Lestage (2012) sur les migrants mexicains aux États-Unis. Toujours au États-Unis, une des meilleures études produites sur cette question au cours des récentes années est signée Akhtar (2011).

Pour sa part, la littérature académique canadienne ayant pour thème la communauté tamoule d'origine sri-lankaise au Canada, bien qu'elle se soit quelque peu enrichie au cours des récentes années, n'est pas très élaborée et porte beaucoup sur des aspects politiques reliés à la guerre civile et au nationalisme tamoul (Jeyaratnam Wilson, 1988 et 1994 ; Naidoo, 1998 ; Hyndman, 2003 ; Cheran 2000, 2007 et 2009), ou encore sur des thèmes reliés aux études sociales, féminines ou générationnelles (Brunger, 1994 ; Aruliah, 1995 ; Ramachandran, 1995 ; Sivarajah, 1998 ; Aujla, 2000 ; Balasingham, 2000 ; Sandercock *et al*, 2004). Une mention toute spéciale doit être faite à l'endroit de la chercheure Torontoise Vappu Tyyskä qui a produit de nombreuses recherches éclairantes, notamment sur les relations parents-enfants au sein de la communauté tamoule canadienne (2005, 2006, 2008).

²⁵ Notons toutefois les avancées importantes de Rachédi *et al* (2010a, b, c, d) et Dimé & Fall (2011).

La même communauté a également été étudiée sous l'angle du rapport à la religion (Pearson, 1996 et 1999 ; Sekhar, 1999, Coward, 2000 ; Younger, 2002 ; Banerjee & Coward, 2005 ; Bramadat, 2005 ; Beyer, 2005 et 2006 ; Gross, 2009), mais peu d'auteurs se sont intéressés à l'interaction entre ethnicité et religion chez de jeunes immigrants. À ma connaissance, seul Amarnath Amarasingam (2008) a investi ce champ épistémologique et de très belle façon.

Signalons en terminant l'excellente étude en anthropologie linguistique de Sonia Neela Das (2008) sur les communautés tamoules de la région montréalaise, celle d'origine sri-lankaise et celle d'origine indienne plus anciennement établie.

1.3 Cadre théorique

« Death is a problem of the living.
Dead people have no problems. »
Robert Elias²⁶

1.3.1 Introduction

La présente thèse vise à démontrer l'importance des rituels religieux dans le processus de reconstruction identitaire en contexte diasporique, particulièrement dans un cas de déterritorialisation forcée. Le cas étudié est celui de la communauté tamoule réfugiée au Canada depuis près de vingt-cinq ans en raison de la guerre civile au Sri Lanka (1983-2009) et le rituel religieux analysé est le rite hindou saiva de fin de vie qui s'étend sur plus d'un an suivant le décès.

²⁶ Elias, 1985, p. 3

J'entends démontrer, d'une part, comment les rituels religieux, et notamment celui du rite funéraire, sont l'occasion pour une communauté diasporée de se réunir et de reprendre contact avec ses traditions, sa culture, ses façons de faire ancestrales et ainsi entretenir et développer, ou encore découvrir dans le cas des plus jeunes, ses racines identitaires.

Je souhaite également démontrer comment, au fil du temps, le rituel funéraire tamoul hindou sri-lankais s'est développé au Canada. Au cours des premières années suivant l'arrivée des premiers réfugiés, tout manquait au plan des ressources²⁷ pour procéder de manière adéquate à un rituel complet. Par la suite, si les ressources matérielles et humaines étaient désormais davantage disponibles, l'idée d'un éventuel retour au pays natal dès la fin des combats handicapait la volonté de la communauté d'investir temps et ressources dans le développement du rituel traditionnel. Ce n'est que depuis le début du nouveau siècle, et plus particulièrement depuis la fin de la guerre civile, en 2009, et l'anéantissement des Tigres tamouls²⁸, que s'est formée, dans les esprits de plusieurs, la conviction que l'avenir de la communauté ne passait plus par le Sri Lanka mais bien par le Canada, le pays de naissance de toute une nouvelle génération de Canadiens-Tamouls.

Dans le but d'accomplir cette double démonstration, j'ai mobilisé un certain nombre d'objets théoriques qui vont concourir à encadrer ma recherche sur des bases sociales, subjectivistes et constructivistes. En outre, ils vont me permettre de dresser une analyse rigoureuse des principales composantes d'un argumentaire portant sur l'identité, l'ethnicité, la diaspora et les rituels religieux.

La présente étude sur la reproduction de rites funéraires traditionnels en milieu diasporique s'inscrit dans plusieurs champs épistémologiques : en sciences des religions, d'abord, pour l'étude des rites de fin de vie, mais aussi en sociologie quant

²⁷ Aussi bien matérielles qu'humaines, aucun prêtre de funérailles n'étant encore arrivé à l'époque.

²⁸ *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE).

au rapport d'un groupe immigrant minoritaire face à une majorité d'« anciens établis²⁹ » et à de nouveaux cadres légaux. Ma recherche emprunte également à l'ethnographie, du moins dans sa composante enquête de terrain, de même qu'à l'anthropologie culturelle et, dans une mesure moindre, à l'histoire.

Parmi les nombreuses approches théoriques avancées au XXe siècle dans l'étude des rituels³⁰, on trouve deux avenues principales. La première, celle particulièrement bien développée par Victor Turner et Clifford Geertz, privilégie l'interprétation. La seconde, mise de l'avant par Stanley Tambiah et, plus récemment, par Catherine Bell et Ronald Grimes, est qualifiée de performative : en présence d'un rituel, on doit moins chercher à comprendre ce que celui-ci signifie et davantage s'interroger sur ses effets et sur les raisons pour lesquelles celui-ci est accompli.

Un des dangers de l'approche interprétative, aux dires de ses opposants, est qu'elle peut mener dans plusieurs directions différentes, parfois opposées, et ainsi facilement égarer le chercheur. De plus, les tenants de l'approche performative font valoir que toute interprétation d'un rituel est forcément réductrice, en ce sens qu'elle ne peut être menée qu'à partir des seules informations détenues par l'interprète, plusieurs dimensions du rituel peuvent ainsi être écartées ou ignorées. On aura compris que c'est l'approche performative qui sera privilégiée dans la présente thèse.

C'est donc dans une perspective performative que j'ai choisi d'entreprendre l'étude du rituel religieux saiva que des prêtres spécialisés (*kiriyai kurukka!*) accomplissent régulièrement dans des salons funéraires de Toronto et de Montréal. Avec détermination et rigueur, ceux-ci s'appliquent à reproduire le plus fidèlement possible le rite traditionnel de fin de vie des Tamouls hindous des villages du nord du Sri Lanka. Il s'agit d'une performance complexe comprenant, entre autres, un foyer dont les

²⁹ Cette expression est de Bastenier (2004, p. 13) qui l'avait lui-même emprunté à Elias (1965) : « *The Established and the Outsiders* ».

³⁰ Pour une étude fort complète des diverses théories du rituel (phénoménologique, psychanalytique, etc.), voir Bell (1997)

flammes sont nourries à la manière d'un sacrifice, de même que des dizaines d'accessoires et d'ingrédients dont des fruits, du riz, et une grande quantité de végétaux³¹.

Au cœur de la présente thèse, j'entends démontrer que le développement du rite de fin de vie saiva au Canada, au point de représenter actuellement le rituel le plus coûteux sur le marché local des entreprises funéraires³², démontre une réelle volonté de la part de la communauté tamoule canadienne de s'ancrer profondément dans son pays d'adoption. En même temps, je chercherai à savoir si les membres de la communauté considèrent ces rites comme véritablement authentiques, c'est-à-dire accomplis en conformité avec ceux du pays d'origine, et si cette question de l'authenticité représente pour eux un élément d'importance.

Pour ce faire, j'entends mettre à profit quelques concepts théoriques développés au cours de la seconde moitié du XXe siècle par trois importants chercheurs en sciences humaines. D'abord, l'anthropologue Arjun Appadurai et sa démonstration de l'importance de l'imaginaire individuel et collectif en situation diasporique, puis le sociologue Stuart Hall et sa définition des jeux complexes de l'ethnicité et de l'identité chez des populations minoritaires. Enfin, c'est avec les réflexions du philosophe québécois Charles Taylor que j'étudierai la question de l'authenticité.

On reconnaîtra, au fil de l'ouvrage, quelques autres éléments théoriques mobilisés pour l'analyse d'une partie ou d'un aspect du rituel de fin de vie tamoul saiva. Par exemple, les recherches de Victor Turner sur la liminalité seront instrumentalisées lorsqu'il sera question d'un autre état liminaire, celui d'une communauté déterritorialisée par la violence et la guerre et désormais réfugiée à des milliers de kilomètres de son pays d'origine. Également, lorsqu'il sera question de la compréhension exacte des traditions

³¹ On trouvera en Annexe H un recueil de photographies dont certaines portent sur cette cérémonie religieuse, et en Annexe F une liste des ingrédients à fournir au prêtre lors de funérailles tamoules saiva.

³² En moyenne, les coûts totaux s'établiraient à environ 10 000 \$.

souvent obscures liées au rite funéraire tamoul saiva, on fera intervenir Frits Staal pour qui, les rites religieux hindous n'ont pas de signification symbolique. Pour Staal, ce sont par contre d'importants agents de transmission et de transformation et il importe de les accomplir scrupuleusement et de manière rigoureuse.

1.3.2 Appadurai : l'image, l'imaginaire, l'imaginé

Un des défis les plus importants qui s'imposent aux populations délocalisées, réfugiées ou transitoires est celui de la production de localité en tant que structure de sentiment, mais aussi en tant que formation sociale cohérente. Et un des meilleurs outils utilisés aujourd'hui pour y parvenir est l'imagination. Cette affirmation est au cœur de la réflexion d'Arjun Appadurai. Les victimes de migration forcée, a-t-il observé, utilisent beaucoup l'imaginaire afin de les aider à traverser ces périodes de bouleversement intense. Pour Appadurai, l'imagination n'est pas simplement évasion ou rêverie, ni pure contemplation, ni passe-temps intellectuel. L'imagination, écrit-il, est devenue une forme de travail produisant de la localité et de l'identité, deux éléments essentiels à toute forme de survie en milieu diasporique³³.

Sociologue et anthropologue, Appadurai est né en Inde en 1949. Installé aux États-Unis depuis plusieurs années, il s'intéresse à la modernité, à la mondialisation et, plus particulièrement, aux populations déplacées, réfugiées ou en transit que l'époque actuelle semble produire en toujours plus grand nombre. Appadurai est l'inspirateur d'un des courants les plus récents de l'anthropologie culturelle appelé *multi-sited ethnography*, une lecture ethnologique qui traverse les frontières de l'espace et du temps, mais surtout celles des nations-états, dans le but de s'intéresser aux phénomènes

³³ Ses réflexions sur la condition diasporique a conduit Appadurai à proposer une nouvelle typologie des diasporas : celles de l'espoir, celles de la terreur et celles du désespoir (2001, p. 32).

et aux caractéristiques partagés par les peuples diasporiques et les nouvelles communautés transnationales.

Pour Appadurai, deux éléments caractérisent le monde contemporain. D'une part, les flux en tous genres, c'est-à-dire la circulation des biens, des personnes, des idées, etc. qui, selon lui, définissent mieux le monde actuel que les organisations et les structures. L'autre caractéristique de ce monde actuel de plus en plus fragmenté et délocalisé, écrit-il, est le rôle primordial joué par l'imagination, particulièrement en contexte migratoire où les individus sont condamnés à s'inventer des mondes formés à la fois de souvenirs et d'espoirs, mais aussi des univers de sens sans cesse recomposés afin de s'adapter à des conditions toujours changeantes. C'est cet exercice qu'Appadurai appelle la production de la localité.

« I view locality as primarily relational and contextual rather than as scalar or spatial. I see it as a complex phenomenological quality, constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity and the relativity of contexts. I use the term 'neighbourhood' to refer to the actually existing social forms in which locality, as a dimension or value, is variably realized.³⁴ »

Mais Appadurai n'est pas dupe. Il sait bien que la séduction de l'imaginaire est également utilisée par le « système », c'est-à-dire le marché, les états et les forces globalisantes dans le but de façonner les esprits. Sauf que l'imagination, écrit-il, possède également une remarquable force de contestation.

« This view of the role of the imagination as a popular, social, collective fact in the era of globalization recognises its split character. On the one hand, it is in and through the imagination that modern citizens are disciplined and controlled by states, markets, and other powerful interests. But it is also the faculty through which collective patterns of dissent and new designs for collective life emerge.³⁵ »

³⁴ Appadurai, 1995, p. 204

³⁵ Appadurai, 2000, p. 6

Aujourd'hui, avec un nombre toujours plus grand de populations déterritorialisées, on assiste de plus en plus à la création de solidarités transnationales dont les liens sont constamment alimentés et raffermis à distance au moyen des ressources d'un imaginaire collectif. Appadurai considère que c'est le cas des Canadiens-Tamouls : « [Ils] inventent leur propre identité dans divers endroits de la planète, où ils possèdent suffisamment de sympathisants pour favoriser l'apparition de connexions multiples, au sein d'une sphère publique plus large de la diaspora³⁶ ».

Appadurai fait valoir que les migrations humaines, celles des touristes, des travailleurs étrangers et des immigrants, même celles des réfugiés et des communautés brutalement déterritorialisées, ne sont jamais synonymes de perte totale d'identité. Ces gens ne se fondent jamais totalement dans l'anonymat de la culture dominante de leur société d'accueil. La globalisation et la mondialisation, soutient-il, n'entraînent pas automatiquement la perte de civilisation et ce, précisément en raison de l'imaginaire collectif et de la localité imaginée. À ce propos, l'auteur emploie le terme culturalisme, cette fois débarrassé de ces préfixes habituels, soit bi-, inter-, ou multi-. Ce terme de culturalisme, soutient Appadurai, convient particulièrement bien aux acteurs qui élaborent leur identité en toute conscience ou qui travaillent à sa reconstruction. C'est le cas au premier chef des individus et des communautés en situation diasporique.

Le culturalisme est la mobilisation consciente des différences culturelles, au service d'une politique plus largement nationale ou transnationale. Les mouvements culturalistes représentent la forme la plus courante de travail de l'imagination. Le plus important est que ces mouvements sont conscients d'eux-mêmes : de leur identité, de leur culture, et de leur héritage.³⁷

Cette définition, me semble-t-il, convient tout à fait aux communautés tamoules sri-lankaises de Montréal et de Toronto, et elle explique, en partie à tout le moins, l'importance que celles-ci accordent aux ritualités de toutes sortes, la plupart du temps adaptées et réinventées. Ce travail de production de localité démontre un intense travail

³⁶ Appadurai, 2001, p. 56

³⁷ Appadurai, 2001, p. 45

imaginatif effectué dans le but d'entretenir à la fois l'imaginaire individuel et collectif, mais aussi la communauté imaginée, un concept développé quelques années plus tôt par Benedict Anderson³⁸.

1.3.3 Stuart Hall et le jeu des identités

Il sera beaucoup question d'identité dans cette thèse, et plus particulièrement de reconstruction identitaire en contexte diasporique. Ce sont là des thèmes qui ont inspiré de nombreux chercheurs et qui continuent d'alimenter la recherche académique. Parmi les auteurs qui ont contribué des réflexions éclairantes sur ces sujets, et sur d'autres qui leur sont reliés, j'ai retenu plus particulièrement la pensée de Stuart Hall, théoricien et sociologue, figure centrale du mouvement des *Cultural Studies* au Royaume-Uni à la fin du siècle dernier.

Tout au long de son œuvre, ses thèmes de prédilection ont été les mêmes : la culture, l'identité, l'hybridité culturelle et les diasporas. Hall s'est aussi beaucoup employé à dénoncer les dangers de l'essentialisme. L'essentialisme, écrit Hall, considère que l'identité culturelle d'une personne est une qualité immuable liée à sa naissance et à ses ancêtres, fondée sur une définition restreinte : son pays natal ou sa langue maternelle, par exemple. Au contraire, insiste Hall, l'identité culturelle n'est pas inscrite dans les gènes des individus. Ce n'est pas un donné naturel, fixé à jamais : « Elle n'est pas une fois pour toutes³⁹. »

Le concept d'identité mis de l'avant par Hall est en quelque sorte à l'opposé de la posture essentialiste. Il s'agit plutôt pour lui de quelque chose de fluide, en constante évolution et qui peut être traité de manière stratégique : à partir d'un bassin de

³⁸ Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.*

³⁹ Hall, 2008c, p. 315

différentes identités personnelles, chacun peut revêtir celle qu'il croit appropriée en fonction du contexte auquel il est confronté. « Identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions.⁴⁰ »

En même temps, Hall ne rejette pas une certaine forme d'« unicité » culturelle, telle que le concept de « négritude », par exemple, mis de l'avant au XXe siècle par Césaire et Senghor. Une telle identité culturelle peut alors être partagée par un grand nombre de gens qui peuvent par ailleurs se distinguer sur de nombreux autres plans.

Selon les termes de cette définition, nos identités culturelles reflètent les expériences historiques communes et les codes culturels partagés que nous fournissent - nous au sens d'« un seul peuple » - des cadres stables, immuables et continus de référence et de signification, au-delà des divisions et des vicissitudes de l'histoire réelle.⁴¹

Pour Hall, l'identité culturelle est tributaire du passé aussi bien que du futur de chaque individu. « It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth.⁴² » Le même constat peut également être fait, soutient Hall, à propos de l'identité politique et, encore mieux, de l'identité diasporique :

L'expérience de la diaspora, comme je l'entends ici, est définie non par son essence ou sa pureté, mais par la reconnaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité ; par une conception de l'« identité » qui se vit dans et à travers, et non malgré, la différence; en un mot par l'hybridité. Les identités diasporiques sont celles qui ne cessent de produire et de se reproduire de nouveau, à travers la transformation et la différence.⁴³

Hall définit l'ethnicité comme une construction en constante évolution, jamais terminée, englobant à la fois des aspects historiques, politiques et culturels, et

⁴⁰ Hall, 1996, p. 4

⁴¹ Hall, 2008c, p. 312

⁴² Hall, 1990, 225-226

⁴³ Hall, 2008c, p. 324

s'étendant sur une longue période de temps. C'est le résultat de ce construit ethnique qui constitue pour chaque groupe, peuple ou nation, son identité collective. Elle est constamment en formation et en transformation, toujours en cours, jamais fixe⁴⁴.

En diaspora, écrit Hall, les identités deviennent multiples, elles se mêlent à d'autres et deviennent poreuses. « Les identités se construisent à travers la différence - et non en dehors d'elle.⁴⁵ » Il donne l'exemple d'un immigrant de la Barbade à Londres qui serait sollicité pour participer à des activités sportives, culturelles ou autres, organisées par d'autres Barbadiens, ce qui est tout à fait normal. Mais le même homme pourrait également être considéré comme appartenant à la communauté plus large des gens originaires des Indes Occidentales (*West Indies*). Plus globalement, celui-ci pourrait aussi s'investir dans des mouvements de défense des droits des populations noires britanniques, ou encore, dans des groupes de promotion des racines africaines et de la culture afro-américaine⁴⁶.

C'est un peu aussi l'histoire personnelle de Stuart Hall. À 20 ans, au début des années 1950, celui-ci quitte sa Jamaïque natale pour se rendre étudier en Angleterre. Jusqu'alors, écrit-il, il n'avait jamais entendu personne se présenter comme Noir, ni faire allusion à quelqu'un comme étant une personne noire. Rapidement, il a compris que cette couleur noire était moins une question de pigmentation de la peau qu'une catégorie sociale. « The Black I'm talking about is a historical category, a political category, a cultural category⁴⁷. » Un peu de la même façon, une des personnes interviewées dans le cadre de la présente recherche m'a confié que c'est à Montréal qu'elle a découvert ce qu'était l'Asie du Sud, un concept dont elle n'avait jamais entendu parler durant toutes ses années passées au Sri Lanka.

⁴⁴ Hall, 1990, p. 222

⁴⁵ Hall, 2008a, p. 271

⁴⁶ Hall, 2008d, p. 329

⁴⁷ Hall, 1997b, p. 53

Décédé l'an dernier, Hall est demeuré jusqu'à la fin de sa vie un fin observateur de la société, particulièrement quant à la globalisation des marchés et à la mobilité de plus en plus grande des populations. S'il est d'avis qu'il existe bel et bien présentement une force dominante qui vise une « homogénéisation culturelle » au niveau de la planète⁴⁸, il y a aussi, écrit-il, « à côté de cela, des processus qui décentrent lentement et subtilement les modèles occidentaux, provoquant une dissémination de la différence culturelle tout autour du globe⁴⁹ ». Pour Hall, ces forces contribuant au rééquilibrage de l'offre culturelle sont celles des diasporas installées un peu partout aux quatre coins du globe et qui, loin de se fermer et de refuser la culture dominante, se servent des mêmes outils qu'elle pour développer leurs propres réseaux identitaires.

Les flux non régulés et souvent illégaux des peuples et des cultures sont aussi puissants et irrésistibles que les flux sponsorisés du capital et des technologies. Les premiers inaugurent un nouveau processus de « minorisation » au sein des vieilles sociétés métropolitaines dont on a trop longtemps présumé en silence qu'elles étaient culturellement homogènes. Ces « minorités » ne sont absolument pas « ghettoïsées » ; elles ne restent pas longtemps enclavées. Elles s'engagent dans la culture dominante sur un front très large.⁵⁰

Ce sont principalement les réflexions de Stuart Hall qui m'ont aidé dans l'analyse de la reconstruction identitaire de la communauté tamoule d'origine sri-lankaise au Canada via ses rites funéraires.

1.3.4 Charles Taylor et l'authenticité

« Our critical awareness of 'authenticity' will help us to bring new perspectives to bear on the study of others, and on ourselves studying others. »

Richard Handler⁵¹

⁴⁸ On peut penser ici à Hollywood et à de grands groupes informatiques américains tels que Microsoft, Apple, Google et Amazon.

⁴⁹ Hall, 2008d, p. 347

⁵⁰ Hall, 2008d, p. 346

⁵¹ Handler, 1986, p. 4

À la définition de l'adjectif authentique, le Petit Robert indique : « dont l'autorité, la réalité, la vérité ne peut être contestée. » Et au substantif féminin authenticité, le même dictionnaire précise : « qualité de ce qui mérite d'être cru, qui est conforme à la vérité ». Enfin, dans l'extension du sens donné au terme authenticité, le Robert ajoute une notion qui peut surprendre : la sincérité.

En langue anglaise, les deux mêmes termes ont sensiblement les mêmes sens qu'en français, bien que certains dictionnaires ajoutent quelques nuances. Le Collins a l'avantage d'être un double dictionnaire, c'est-à-dire que, pour certains termes, il propose les définitions les plus usuelles à la fois en anglais britannique et en anglais américain qui sont parfois des idiomes passablement différents. À l'adjectif *authentic* à la britannique, le dictionnaire Collins donne le sens suivant : « *accurate in representation of the facts; trustworthy; reliable* », tandis qu'en anglais américain, il indique plutôt ceci : « *that is in fact as represented; genuine; real*. ». Je me rends compte aujourd'hui qu'au départ de ma recherche, le sens du terme authentique que j'avais moi-même en tête en français était celui de l'*authentic* américain de Collins : le *genuine*, le « *real thing* ». Autrement dit, ce que je cherchais à comprendre, c'était si les rites funéraires tamouls saiva célébrés au Canada étaient conformes à ceux pratiqués au Sri Lanka. Et, si oui, qu'est-ce qui permettait aux répondants de l'affirmer et, si non, qu'est-ce qui avait mal voyagé et qui avait dû être modifié ? Pourquoi ? Comment et par qui ?

Les populations immigrantes sont constamment à l'affût de moyens de préserver ce qu'ils considèrent comme leur culture authentique, cette façon d'être distinctive et empreinte d'originalité, face aux forces du conformisme mises de l'avant quotidiennement par le groupe majoritaire. Cependant, comme l'écrit une anthropologue d'origine indienne vivant désormais aux États-Unis : « Their quest is complicated by the fragmented, subjective, intersubjective, creative, and often

ambiguous nature of cultural authenticity as it is constructed by individuals in particular contexts who are trying to align their actual selves with an imagined ideal.⁵² » L'authenticité culturelle serait donc le trésor qu'on vise à préserver mais celui-ci serait constamment redéfini par un idéal imaginaire.

C'est à la lecture de l'excellent ouvrage de Meredith McGuire que j'ai compris quelle réelle valeur le sceau de l'authenticité pouvait avoir en contexte diasporique :

« The claim of authenticity is an important myth for the maintenance of boundaries for the imagined community, because its people typically believe that their sameness is natural. In the stories the members of an imagined community tell themselves, especially for the education of their children, they represent the boundaries as natural. Moreover, they represent the boundaries between their imagined community and others outside.⁵³ »

Au Canada, le philosophe qui s'est le plus intéressé à ce sujet est sans doute Charles Taylor pour qui l'authenticité passe d'abord par l'identité. L'auteur des *Sources du moi* présente le concept de l'identité humaine comme « ce par quoi on s'identifie, ce par quoi on s'oriente dans la vie, ce à quoi on se réfère quand on se pose la question "est-ce que je voudrais faire ceci ou cela ?"⁵⁴ ». Pour lui, l'identité se définit constamment par rapport à une variété d'objets : une société de référence, une histoire commune, des idées morales, etc. Personne ne se construit de manière indépendante, écrit-il, « de façon monologique à partir de lui-même tout simplement⁵⁵ » mais plutôt au sein d'un « horizon de sens », de manière dialogique⁵⁶. « Je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport à des questions qui comptent. Éliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer tout ce qui pourrait compter.⁵⁷ »

⁵² Ganapathy-Coleman, 2013, p. 364

⁵³ McGuire, 2008, 207

⁵⁴ Taylor, 1991, p. 2

⁵⁵ Taylor, 1991, p. 11

⁵⁶ Côté-Vaillancourt, 2009, p. 55

⁵⁷ Taylor, 2008b, p. 48

Taylor rappelle que durant une longue période de l'histoire, les réseaux sociaux étaient structurés en rôles sociaux⁵⁸. « On était aristocrate, bourgeois, paysan, etc., femme, homme, et ça fixait ce que nous appelons aujourd'hui l'identité.⁵⁹ » C'est à compter du XVIIIe siècle, écrit-il, particulièrement avec la pensée de Herder⁶⁰, que l'individualisme se développe et que l'on commence à considérer que chaque être humain pourrait avoir « sa propre façon d'être humain ». Jean-Jacques Rousseau avait déjà mis de l'avant une certaine idée de la liberté personnelle. « Je suis libre lorsque je décide pour moi-même ce qui me concerne plutôt que de me laisser modeler par des influences extérieures.⁶¹ » Mais Herder va plus loin. Il affirme que chacun posséderait une manière originale d'être humain : « There is a certain way of being human that is *my way*⁶² ».

Il y a chez Herder, écrit Taylor, cette conception absolument extraordinaire, mais qui est devenue tellement banale que nous ne nous rendons même pas compte que ça a été une révolution à l'époque, que chaque être humain a sa propre façon d'être humain. Autrement dit, il y a une façon d'être humain qui est la mienne et une autre qui est la vôtre, et je me trahirais en essayant de calquer votre façon d'être, et inversement.⁶³

Peu à peu, écrit Taylor, cette idée s'est ancrée dans la pensée moderne. Si profondément, écrit-il, sourire en coin, qu'il y voit une source lointaine du mouvement californien des années 1960 qui avait pour slogan : « *Do your own thing* »⁶⁴.

⁵⁸ Le philosophe parle avec nostalgie de cette époque où le moi était « poreux », en contact avec les forces de l'univers et du cosmos. De nos jours, écrit-il, afin de préserver notre originalité et notre authenticité, on élève des barrières protectrices autour de son moi avec, en plus, des couches d'isolant. « This self can see itself as invulnerable. » (Taylor, 2008a).

⁵⁹ Taylor, 1991, p. 6

⁶⁰ Johann Gottfried von Herder (1744-1803) a laissé une œuvre abondante et riche. Très critique des philosophes des Lumières, Herder est un des pères du relativisme culturel : pour Herder, il ne peut exister de finalité à la culture en général, chaque culture étant plutôt appelée à sa finalité propre.

⁶¹ Taylor, 2008b, p. 35

⁶² Taylor, 2003, p. 29

⁶³ Taylor, 1991, p. 7

⁶⁴ « La *Flower Generation* a été celle qui a généralisé cette conception de l'authenticité, qui était auparavant l'apanage d'une certaine couche de gens dans les arts, dans la société. L'idée d'authenticité signifiait qu'il fallait toujours être original, novateur. » (Charles Taylor et l'authenticité. *Philosophie Magazine*, no 16, janv. 2008

Désormais, poursuit-il, en Occident, on accepte qu'il y ait de multiples manières d'être humain et que c'est à chacun de trouver sa propre façon d'être. On ne peut plus se satisfaire d'imiter les autres, chacun doit trouver *sa* voie, originale et... authentique ; chacun doit être fidèle à sa propre vérité.

Cependant, si attrayante soit-elle, cette idée entraîne tout de même un défi de taille pour chaque individu : trouver *sa* voie, sinon : « I miss the point of my life, I miss what being human is for *me*.⁶⁵ » Si je ne trouve pas ma voie, originale et authentique, j'aurais donc raté ma vie ?⁶⁶ Et Taylor ajoute : « Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi ». Taylor rejoint ici la notion de sincérité qu'avait évoquée le Petit Robert... et aussi Lionel Trilling⁶⁷. Dans un ouvrage qui a fait autorité depuis longtemps, Trilling soutient que l'idée d'authenticité prend sa source au sortir de la période médiévale alors qu'elle prend progressivement la place qu'occupait alors la sincérité qu'il définit comme « the absence of dissimulation or feigning or pretence⁶⁸ ». La source antique de ce qu'on appelle aujourd'hui l'authenticité serait donc la sincérité.

À cette source, Taylor en ajoute d'autres. La conception moderne de l'authenticité, écrit-il, rejoint les notions de différence, d'originalité et de diversité, et il se réfère alors à la définition donnée par Richard Handler pour qui l'authenticité est une construction de l'Occident moderne, fermement liée à la construction de l'individualité. À l'époque médiévale, rappelle Handler, l'ordre cosmique est généralement vu comme émanant de Dieu, toute forme de vie et les relations entre chacune d'entre elles étant ordonnées par la volonté du Créateur. « By contrast, individualism allows people to locate ultimate reality within themselves.⁶⁹ » Et c'est cette idée nouvelle d'individualité, explique

⁶⁵ Taylor, 2003, p. 29

⁶⁶ Cette pensée explique peut-être une certaine forme de désespoir qu'on retrouve chez les jeunes aujourd'hui.

⁶⁷ Trilling, L. 1971. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass., 188 p.

⁶⁸ Trilling, 1971, p. 13, cité par Handler, 1986, p. 2

⁶⁹ Handler, 1986, p. 2

Handler, qui est à l'origine de l'authenticité : ce qui est vrai, authentique, ce n'est pas ce que mon visage et ma personne présentent aux autres mais le véritable moi intérieur, encore une fois empreint de sincérité. Voilà ce qui fait de moi un être distinct. Désormais, poursuit Handler, chaque être humain est vu comme possédant sa propre individualité et il peut agir en fonction de ses intérêts propres et non plus en conformité avec une volonté extérieure.

Taylor rappelle que c'est également à la fin de l'époque médiévale qu'on voit peu à peu apparaître l'idée selon laquelle les êtres vivants seraient doués d'un sens moral grâce auquel, intuitivement, chacun peut distinguer le bien du mal. Et Taylor affirme ensuite une chose étonnante : « The original point of this doctrine was to combat a rival view, that knowing right and wrong was a matter of calculating consequences, in particular those concerned with divine reward and punishment⁷⁰ ». Cette doctrine adverse évoquée par l'auteur est très probablement celle du Jugement Dernier, mais elle ressemble aussi, étrangement, au concept hindou de *karma* qui assure à chacun que sa prochaine existence sera tributaire de ses actes et qu'en conséquence, celui-ci doit calculer les conséquences de chacune de ses paroles, pensées, actions, etc.

Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne de l'authenticité, ainsi que des objectifs d'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule, le plus souvent.⁷¹

Dans ma quête de l'authentique dans les rites funéraires tamouls saiva pratiqués au Canada, je chercherai donc à savoir de la part des répondants si ces rites sont accomplis avec originalité, identité et sincérité, les trois thèmes avec lesquels Taylor tisse sa définition de l'authenticité.

⁷⁰ Taylor, 2003, p. 26

⁷¹ Taylor, 2008, p. 37

1.4 Méthodologie et définitions

Le propre de l'anthropologie est, explicitement ou implicitement, la comparaison entre différentes sociétés.

John Leavitt⁷²

1.4.1 Quelques définitions importantes

Au cours des prochaines pages, je présente l'inventaire des principaux concepts autour desquels cette thèse a été élaborée, accompagnés pour chacun de la définition selon laquelle ils doivent être interprétés, c'est-à-dire le sens que j'ai choisi de leur faire porter dans le présent contexte. C'est ainsi qu'on lira des points de vue subjectifs, entre autres, de l'identité, de la religion et de l'ethnicité.

Plusieurs termes de la langue tamoule appartiennent au vocabulaire de l'âme, de l'esprit et de ce qui subsiste après le décès. Par exemple, même si le terme *uyir* est parfois traduit par « âme »⁷³, le plus souvent, celui-ci correspond à « souffle », ou principe de vie. Autre terme, *pirētam* (skr. *preta*), qui s'applique à un esprit désincarné ayant survécu à la mort physiologique du défunt mais qui n'a pas encore adopté de stratégie pour l'avenir. On se méfie donc d'un *pirētam*, mais pas autant que d'un *āvi*, un terme décrivant, au Sri Lanka, un esprit sans corps mais qui s'approche davantage de ce qu'on appelle en français un fantôme⁷⁴. Ajoutons maintenant au *pirētam* un caractère définitivement malin, une volonté de faire du mal, et on obtient un *pēy*, un esprit

⁷² Leavitt, 2013, p. 320

⁷³ « The questing soul. » (Trawick, 1990)

⁷⁴ Selon Peyer, au Tamil Nadu, le terme *āvi* a plutôt le sens d'âme : « *Āvi* was the most common term people used to refer to the soul or spirit, to that part of life which survives after the physical death. » (Peyer, 2004, p. 44)

démoniaque dont on peut devenir possédé⁷⁵ ou pire, un *picācu*, un démon au caractère définitivement malveillant. Quant au terme tamoul qui a été utilisé le plus souvent dans le cours des entrevues avec les répondants sri-lankais pour désigner le concept d'âme, de « soul », il s'agit de *ātmā*, un mot tamoul dont le sens s'approche beaucoup du sanskrit *ātman*.⁷⁶

En français, le terme crémation est un emprunt au latin impérial *crematio* qui signifie « action de brûler », dérivé du verbe *cremare*, c'est-à-dire « brûler ». Dans cette étude, j'emploie le mot crémation comme synonyme d'incinération, également dérivé d'un terme latin : *cinis, cineris*, « cendre »⁷⁷. Même chose pour les substantifs défunt (emprunté du latin *defunctus*, « mort », issu de *defunctus* « qui a achevé sa vie »), décédé, disparu et mort qui sont tous employés comme synonymes dans le texte.

1.4.1.1 Culture

Parmi les termes les plus difficiles à définir, on trouve culture et culturel. La difficulté est d'autant plus grande que, selon les pays et les époques, les cultures diffèrent beaucoup. Autrement dit, ce qui est culturel pour la majorité francophone au Québec occupe peut-être un espace plus vaste que ce que la communauté tamoule d'origine sri-lankaise au Canada considère comme appartenant à son domaine culturel. Autre nuance, la manière dont on instrumentalise la culture au Québec, à des fins pédagogiques, politiques et pour le divertissement par exemple, n'est assurément pas la même pour les Canadiens-Tamouls qui doivent impérativement préserver ce qu'ils considèrent leur culture d'origine dans un double but : conserver leur identité particulière et la transmettre à la prochaine génération. Rappelons ce mot d'Anthony

⁷⁵ Fuller Collins, 1997, p. 189

⁷⁶ « Soul, principle of life and sensation » (*University of Madras Tamil Lexicon*, p. 226).

⁷⁷ Dictionnaire de l'Académie française, 9^e édition

Cohen : la culture est ce avec quoi nous créons du sens, et ce par quoi nous rendons notre monde intelligible à nous-mêmes⁷⁸.

Comme le note le géographe français Paul Claval, la culture est une réalité mouvante qui regroupe aussi bien des éléments matériels qui en constituent le noyau central (langue, costume, musique, alimentation, etc.), que des formes de comportement, des gestes, des protocoles, et des réponses aux situations courantes⁷⁹. À cet ensemble déjà riche, Cohen ajoute le patrimoine et l'histoire⁸⁰ et Geertz renchérit avec les symboles. Pour ce dernier, en effet, la culture s'incarne dans « un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leurs attitudes devant elle⁸¹ ». Et comment Geertz définit-il un symbole ? « Tout objet, acte, événement, propriété ou relation qui sert de véhicule à un concept », le concept étant la « signification » du symbole⁸².

Enfin, on ne doit pas perdre de vue que chaque culture comprend, dans une variété de dosages, divers codes, procédures et règles, mais aussi des principes et des valeurs qui se transmettent de génération en génération en vue d'assurer la survie du groupe. En contrepartie, l'individu reçoit du groupe un bagage culturel qui saura le façonner à des degrés divers et influencer ses manières de voir et de faire, ses rêves et ses aspirations. Ce qui, en contexte diasporique, présente une difficulté additionnelle pour les jeunes de seconde génération qui sont à la fois en lien avec la culture de leurs parents (qui en sont souvent les seuls représentants), et la culture du groupe majoritaire auquel on leur demande de s'intégrer.

⁷⁸ Cohen, 1993, p. 196

⁷⁹ Claval, 2003, p. 63, 94, 106

⁸⁰ Cohen, 1993, p. 197

⁸¹ Geertz, 1972, p. 21

⁸² Geertz, 1972, p. 24

1.4.1.2 Diaspora

Historiquement, le terme diaspora⁸³ correspond en premier lieu à l'odyssée du peuple juif chassé de Palestine au début de l'ère commune et à son errance à la surface du globe au fil des siècles. Aujourd'hui, cependant, le terme est utilisé libéralement pour désigner un ensemble de communautés humaines aux situations fort différentes : des exilés, des réfugiés politiques, des minorités ethniques, des illégaux et, même, il arrive que le terme diaspora soit appliqué à propos de tout groupe immigrant sans distinction.

« "Diaspora" is the term often used today to describe practically any population that is considered "deterritorialized" or "transnational"— that is, which has originated in a land other than that in which it currently resides, and whose social, economic, and political networks cross the borders of nation-states or, indeed, span the globe.⁸⁴ »

De nos jours, on assiste à plusieurs variétés de migrations de masse mais toutes ne sont pas diasporiques. Il ne suffit pas, rappelle Cheran, qu'un groupe important de nationaux réside à l'extérieur des frontières de son pays d'origine pour que celui-ci constitue une diaspora⁸⁵. Et il invite à distinguer entre diaspora de commerce, diaspora de réfugiés, diaspora de travail et diaspora de victimes⁸⁶.

Pour William Safran, spécialiste de la question, on ne peut pas considérer tous les peuples soi-disant diasporiques de la même façon, et plusieurs ne devraient pas pouvoir porter légitimement cette appellation⁸⁷. Dans le but d'aider à juger de la valeur diasporique d'une communauté, l'auteur a dressé une liste de six caractéristiques

⁸³ Du grec διασπορά signifiant dispersion, un terme formé des éléments *dia*, à travers, et *spora*, semence.

⁸⁴ Vertovec, 1997, p. 277

⁸⁵ Il donne l'exemple des *snowbirds* canadiens qui passent l'hiver en Floride et celui des travailleurs sri-lankais embauchés au Moyen-Orient. (Cheran, 2007, p. 152)

⁸⁶ Appadurai propose une typologie alternative : « Diasporas de l'espoir, diasporas de la terreur et diasporas du désespoir. » (Appadurai, 2001, p. 32)

⁸⁷ Parmi les exemples de diasporas donnés par le *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, on mentionne la migration forcée des Arméniens par la Turquie au début du XXe siècle, et les quatre siècles de la Traite des Noirs Africains par les Européens (2004, p. iii).

propres aux diasporas⁸⁸. Il ajoute qu'il n'est pas nécessaire de rencontrer toutes les conditions mais assurément d'en partager le plus grand nombre. 1. La communauté ou leurs ancêtres ont été chassés d'un foyer d'origine vers au moins deux régions périphériques. 2. La communauté conserve et entretient une mémoire collective à propos d'une terre d'origine précise, d'une mère-patrie (*homeland*), sous forme de vision ou de mythe⁸⁹. 3. Ils estiment ne pas être acceptés totalement ou ne pas pouvoir l'être par leur société d'adoption et, conséquemment, ressentent un sentiment d'aliénation à son égard. 4. Ils considèrent leur terre d'origine comme leur véritable pays, leur patrie idéale vers laquelle ils (ou leurs descendants) retourneront lorsque les conditions seront redevenues favorables. 5. Ils estiment avoir collectivement le devoir de préserver leur pays d'origine, d'en assurer la sécurité et la prospérité. Et 6. Ils entretiennent une relation à la fois personnelle et collective avec cette mère-patrie, une relation qui conditionne et entretient leur conscience ethnique et nourrit leur solidarité. Pour l'auteur, qui reconnaît les diasporas arménienne, palestinienne et cubaine, aucune ne se compare toutefois au « type idéal » que constitue la diaspora juive⁹⁰.

Un autre spécialiste de la question, James Clifford, distingue la diaspora de quelques autres états voisins : d'abord de l'exil (qui est surtout affaire individuelle), de la délocalisation (volontaire ou forcée), du voyage (qui comprend une limite dans le temps) ou du transnationalisme⁹¹. Ces distinctions, précise l'auteur, sont d'abord et avant tout politiques.

« Peoples whose sense of identity is centrally defined by collective histories of displacement and violent loss cannot be "cured" by merging into a new national

⁸⁸ Vertovec (1997) dresse une liste encore plus exhaustive des caractéristiques des diasporas, comprenant *grosso modo* les mêmes que Safran, dont les dimensions temporelles et spatiales et une conscience commune, mais en y ajoutant, entre autres, une dimension économique comprenant des échanges de biens et de services, notamment culturels. (1997, p. 278-279)

⁸⁹ Safran est d'avis que les mythes du retour servent à stimuler la solidarité et la conscience ethniques lorsque la religion ne peut plus jouer son rôle.

⁹⁰ Safran, 1991, p. 84

⁹¹ On pourrait également ajouter les migrants à « mobilité pendulaire » (Vatz Laaroussi, 2009) qui alternent, parfois souvent, entre leur pays d'origine et éventuellement de retraite, et leur lieu de travail. Par exemple, les Pondichériens en France (Madavan, 2014).

community. This is especially true when they are the victims of ongoing, structural prejudice. Diasporas are dispersed networks of peoples who share common historical experiences of dispossession, displacement, adaptation, and so forth.⁹² »

Clifford ajoute que chaque diaspora comporte un mélange exclusif de violence et de destruction, mais aussi de résilience, d'adaptation, de préservation et de création qui lui est propre⁹³. Or, ce sont justement là des caractéristiques de la diaspora tamoule sri-lankaise, composée en majorité de réfugiés et d'exilés qui ont été forcés de quitter leur pays, non pas comme de simples immigrants dans le but d'améliorer leur sort ou pour des motifs économiques, mais parce qu'ils y ont été forcés, souvent pour une question de vie et de mort⁹⁴. D'ailleurs, la majorité des membres de la communauté tamoule canadienne de première génération⁹⁵ a été acceptée ici avec le statut de réfugié ou comme immigrant parrainé par des proches qui avaient eux-mêmes été acceptés plus tôt comme réfugiés. C'est de cette façon que la plupart d'entre eux ont pu acquérir leur citoyenneté.

En conclusion, sur la base de la grille de Safran et des définitions de Clifford, j'estime qu'il existe bel et bien une diaspora tamoule sri-lankaise actuellement répartie en de multiples foyers⁹⁶ : Amérique du Nord, Europe, Australie et en Inde, notamment⁹⁷. Ce

⁹² Clifford, 1994, p. 307 et 309

⁹³ Clifford, 1994, p. 319

⁹⁴ Ambalavaner Sivanandan, célèbre activiste anglais d'origine tamoule, a écrit plusieurs textes sur le conflit sri-lankais. Voir entre autres *When Memory Dies* (1997) et *An Island Tragedy. Buddhist Ethnic Cleansing in Sri Lanka* (2009).

⁹⁵ Les gens de première génération sont ceux et celles qui ont immigré au Canada à l'âge adulte, que ce soit directement de Sri Lanka ou non. Les jeunes qui ont suivi le même parcours tandis qu'ils étaient d'âge scolaire, au primaire ou au secondaire, sont dits de la génération 1,5 tandis que les enfants de ces deux groupes forment la seconde génération (Das, 2008, p. 3).

⁹⁶ Pour avoir une idée de la complexité de la « planète web » tamoule diasporique, voir les cartes de Priya Kumar à [<http://maps.e-diasporas.fr/index.php?focus=map&map=58§ion=26>] et aussi : Kumar, Priya. 2012. *Transnational Tamil Networks: Mapping Engagement Opportunities on the Web. e-Diasporas Atlas*

⁹⁷ Cheran fait valoir que les diverses communautés tamoules sri-lankaises de la diaspora ne sont pas toutes égales : au Canada, en Suisse, en Norvège, les droits de résidence et de citoyenneté ne sont pas les mêmes. (Cheran, 2007, p. 160)

qui fait d'elle, pour reprendre l'expression de Spencer⁹⁸, une nation vivant en plusieurs endroits différents⁹⁹.

1.4.1.3 Identité

Qu'est-ce que l'identité ? « Un univers de sens, une définition subjective de la réalité », répond Mol¹⁰⁰, tout en reconnaissant que c'est là aussi un terme difficile à définir. Et une de ces difficultés vient précisément du fait que dans bien des langues, le terme a longtemps été utilisé à des fins de comparaison, par exemple, entre deux choses identiques, alors qu'en droit, l'identité correspond plutôt à ce qui rend une personne unique : « Caractère de ce qui, dans un être, reste identique, permanent, et fonde son individualité.¹⁰¹ » Comme le dit Cohen, très simplement, l'identité est ce par quoi une personne est connue, ou souhaite être connue, des autres¹⁰². Cette idée du moi, d'un *ego*, n'est pas nouvelle et pourrait même être reliée à l'Inde antique. En effet, Mauss était d'avis que l'Inde constituait probablement « la plus ancienne des civilisations qui ait eu la notion de l'individu, de sa conscience, que dis-je, du « moi » ; l'*ahamkāra*, la "fabrication de je" (*aham*)¹⁰³».

En Europe, au XVII^e siècle, Locke innove en définissant l'identité comme la conscience du moi et, plus près de nous, grâce aux travaux d'Erikson¹⁰⁴ sur le développement de la personnalité, l'identité a acquis une place centrale dans le champ

⁹⁸ A nation 'living in different places' (Spencer, 2003).

⁹⁹ Pour une étude plus complète sur l'usage du terme diaspora dans les travaux récents en sciences sociales, voir Dufoix, Stéphane. « Généalogie d'un lieu commun, "Diaspora" et sciences sociales », *Actes de l'histoire de l'immigration*, 2002, vol. 2

¹⁰⁰ Mol, 1976, p. 6

¹⁰¹ *Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e édit., Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL, France).

¹⁰² Cohen, 1993, p. 195

¹⁰³ Mauss, 2004, p. 348

¹⁰⁴ Erikson était convaincu que l'étude de l'identité serait aussi centrale que la sexualité à l'époque de Freud (Mol, 1976, p. 55 ; Bastenier, 1986, p. 79).

des sciences sociales et, en particulier, dans les débats relatifs aux migrations et aux diasporas. Aujourd'hui, écrit Bastenier, lorsqu'on souhaite étudier la (re)construction identitaire en contexte migratoire, on doit considérer des éléments de plusieurs cultures, celle du pays d'origine et celle du pays d'accueil, entre autres, mais on doit aussi tenir compte des interprétations idéologiques souvent données à ces éléments¹⁰⁵.

Cette dernière position est relativiste au plan identitaire et s'oppose donc aux théories essentialistes. Stuart Hall, qui a consacré une grande partie de son œuvre à l'identité, considérait que les théories sur la production de l'identité culturelle se basaient sur l'un ou l'autre de deux modèles : le premier modèle suppose un noyau commun, intrinsèque et essentiel, qui peut être défini par un ensemble de facteurs dont un même pays d'origine, une même langue ou une expérience commune, etc. Le second modèle, en opposition au premier, conteste l'existence d'identités originales, universelles et bien définies et met plutôt de l'avant la qualité évolutive de l'identité, sa nature relationnelle et toujours changeante, se construisant un peu plus chaque jour en opposition à divers éléments. « Cultural identity is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories.¹⁰⁶».

Comme le souligne le chercheur américain Lawrence Grossberg, spécialiste des « *cultural studies* » et inventeur du terme anglais « *immigritude* » pour correspondre au récit complet d'une expérience personnelle de migration, surtout forcée, les identités sont le plus souvent fragmentées, faites de multiples identités parcellaires qui s'assemblent et se rejettent à volonté à l'intérieur d'une identité individuelle. « Any identity depends upon its difference from, its negation of, some other term, even as the identity of the latter term depends upon its difference from, its negation of, the

¹⁰⁵ Bastenier, 1986, p. 79

¹⁰⁶ Hall, 1990, p. 225

former¹⁰⁷ ». Enfin, pour Zygmunt Bauman, l'identité est ce à quoi l'on pense lorsqu'on n'est pas sûr d'être au bon endroit, au milieu de là où on appartient, lorsque l'on doute du bon comportement à adopter dans telle ou telle situation. « 'Identity' is a name given to the escape sought from that uncertainty.¹⁰⁸ »

Aux fins de la présente étude, je retiens donc une définition plus générale de l'identité, mais en même temps plus englobante, proposée par Bhugra & Becker, deux psychiatres qui ont étudié le phénomène migratoire à l'échelle du principal intéressé, le migrant. Pour eux, l'identité est constituée de la totalité de la perception qu'une personne a d'elle-même, de son 'soi' et ce qui la distingue des autres : « How we as individuals view ourselves as unique from others¹⁰⁹ ». De la même façon, les deux auteurs définissent très largement l'identité culturelle d'une personne en incluant sa langue, sa religion et ses rites de passage, ses habitudes alimentaires et même ses loisirs, à savoir ses goûts pour la musique, le cinéma, les sports, etc. Au cours de la présente étude, lorsqu'il sera question d'identité, il s'agira principalement de l'identité des membres de la communauté tamoule canadienne hindoue d'origine sri-lankaise, autant sur une base individuelle que sur un plan collectif, c'est-à-dire son identité du groupe.

1.4.1.4 Ethnicité

Or, lorsqu'en parle de l'identité collective d'un groupe ou d'une minorité ethnique, on fait référence à son identité ethnique, autrement dit son ethnicité. Qui donc est ethnique ? Le terme est dérivé du grec *ethnos* qui a connu diverses interprétations au fil du temps. Si, à l'époque classique, *ethnos* pouvait signifier nation, plus tard, dans les derniers siècles avant l'ère commune, le terme a plutôt pris la connotation d'étranger et de

¹⁰⁷ Grossberg, 1996, p. 91 et 89

¹⁰⁸ Bauman, 1996, p. 19

¹⁰⁹ Bhugra & Becker, 2005, p. 21

barbare souvent utilisé pour décrire les païens, les « autres »¹¹⁰. En ce sens *ethnos* s'opposait à *oikos*, la maison, c'est-à-dire la famille et tous ceux qui y étaient liés à celle-ci, c'est-à-dire les proches. Il n'est donc pas étonnant qu'au fil des siècles, le terme ethnique ait le plus souvent servi à désigner ce qui rendait les autres différents de celui qui l'utilisait.

Mais aujourd'hui, comment définir l'expression groupe ethnique et quels sont ses éléments constitutifs ? Dans son célèbre ouvrage intitulé *Économie et société*, Weber considérait que, pour ce faire, un certain nombre d'éléments était requis : des ancêtres communs, des coutumes ou des mémoires communes et/ou des histoires communes de migration ou de colonisation¹¹¹. Par la suite, la liste des prérequis s'est progressivement allongée pour inclure des éléments culturels communs tels que la langue, la religion, l'alimentation, le vêtement et d'autres formes de comportements ou manières de faire partagés par l'ensemble du groupe, ou encore un territoire commun ou une origine commune. Pour ma part, dans le cadre du présent travail, je souscris à la définition d'un groupe ethnique proposée par Castel :

Population dont les membres se reconnaissent dans une commune conscience identitaire qui s'est élaborée à partir d'une origine, mythique et historique, d'une longue histoire et d'une tradition culturelle communes auxquelles on associe un territoire de peuplement. La langue, unissant le culturel au social, est le plus souvent le principal facteur de cohésion socioculturelle.¹¹²

Également, je souscris à la vision constructiviste et relationnelle de l'ethnicité, à savoir qu'il ne s'agit pas d'un donné essentialiste ni d'une substance définie une fois pour toutes et permettant de distinguer les groupes ethniques les uns des autres. Dans un ouvrage majeur, paru en 1999, la sociologue québécoise Danielle Juteau a bien fait voir que les groupes ethniques ne sont pas immuables, qu'ils sont un fait social en constante

¹¹⁰ Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. Cons. 22.01.2014. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3De%29%2Fqnos>]

¹¹¹ Cité dans Cornell & Hartmann, 2007, p. 17

¹¹² Castel, 2012, p. 121, note 5

évolution, et que les critères choisis par chaque groupe aux fins de se définir, non seulement peuvent varier, mais doivent être revus périodiquement¹¹³.

Soulignons enfin cette autre particularité de l'ethnicité, notée par Boisvert, à savoir qu'elle « relève d'une double dynamique de perception fondée sur la polarité similitude-distinction¹¹⁴ ». Ainsi, autant un groupe peut être perçu comme distinct par ceux qui se situent à l'extérieur de celui-ci, autant un même sentiment d'appartenance peut lier entre eux les membres du groupe observé. Et ces deux perceptions, poursuit l'auteur, sont également en constante redéfinition selon les contextes.

1.4.1.5 Nation et nationalisme

Il ne sera pas beaucoup question de nationalisme dans cette thèse. Je me suis davantage intéressé à la transmission identitaire en contexte diasporique. Toutefois une identité collective, surtout si elle est brimée ou rejetée¹¹⁵, peut facilement nourrir un mouvement nationaliste. Or, ce dernier terme est souvent employé pour décrire plusieurs réalités différentes et, parfois même, dans un sens péjoratif¹¹⁶.

Mais commençons par définir le concept de nation. Qu'est-ce qui constitue une nation ? Les Tamouls sri-lankais constituent-ils une nation ? Sans vouloir répertorier les multiples définitions existantes du concept de nation, puisque là n'est pas mon propos, j'ai tout de même retenu une définition qui, tout en étant la plus succincte ouvre la porte à une large interprétation. Benedict Anderson définit la nation comme : « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et

¹¹³ Juteau, 1999, p. 32

¹¹⁴ Boisvert, 2006, p. 2

¹¹⁵ Ou même simplement perçue comme telle.

¹¹⁶ Le dictionnaire Oxford met l'emphase sur le sens suprématisme du terme nationalisme : « an extreme form of patriotism marked by a feeling of superiority over other countries ». [<http://oxforddictionaries.com/>]. Cons. 06.08.2013

souveraine¹¹⁷ ». Imaginaire, écrit-il, parce qu'il est virtuellement impossible pour les membres d'une nation, quelle qu'elle soit, de connaître une majorité de leurs concitoyens : ceux-ci ne peuvent que s'« imaginer » les uns les autres. Ensuite, la nation est imaginée comme limitée, inscrite à l'intérieur d'un territoire que chacun doit, là encore, imaginer car personne n'en possède une connaissance totale. Et souveraine, poursuit-il, pour bien marquer que la nation ne doit pas sa légitimité à une charte royale ou une volonté divine. Selon les termes de la définition d'Anderson, j'affirme que les Tamouls sri-lankais constituent bel et bien une nation. Son territoire et son importance sont encore imaginaires et elle-même est toujours imaginée par des dizaines de milliers de gens qui sont en situation diasporique.

La question du nationalisme est plus complexe. La plus récente édition du Dictionnaire de l'Académie française le définit d'abord comme un simple « sentiment de vif attachement à la nation, à l'exaltation de l'idée nationale ». Ce qui est bien mais qui décrit mal, à mon avis, ce qui semble animer les Tamouls sri-lankais en exil. J'ai donc retenu la définition que suggère Ignatieff : une définition plus dynamique et militante, certes, mais qui permet de mieux comprendre comment le nationalisme peut parfois emprunter les voies de la violence :

« As a cultural ideal, nationalism is the claim that while men and women have many identities, it is the nation which provides them with their primary form of belonging. As a moral ideal, nationalism is an ethic of heroic sacrifice, justifying the use of violence in the defense of one's nation against enemies, internal or external.¹¹⁸ »

1.4.1.6 Religion

¹¹⁷ Anderson, 2002, p. 19

¹¹⁸ Ignatieff, Michael. 1995. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: The Noonday Press, p. 3. Cité dans Nesiah, 2001, p. 55

Dans un autre ordre d'idée, les définitions de la religion ne manquent pas, ce qui démontre qu'il s'agit là d'un sujet difficile à cerner. « Religion seems nebulous by comparison with other systems, notably the political with its neatly delimited territorial states and the economy with its precisely quantified power medium, money.¹¹⁹ » C'est la raison pour laquelle, aux fins de la présente étude, l'objet religieux comme aussi le concept de religion sont définis non pas à partir d'une seule source mais de plusieurs qui apportent chacune un élément constitutif d'importance.

Il faut d'abord rappeler la racine latine du terme, le verbe *religare*, qui fait bien voir une des principales fonctions de la religion, celle de relier ensemble toute une communauté : « *Religare* means 'to bind' and, traditionally, it is that body of ideas which binds a society together¹²⁰ ». Ensuite, puisque la présente étude porte sur un rituel religieux en contexte diasporique, j'étais à la recherche d'une caractérisation de la religion qui soit plus fonctionnelle que substantiviste, c'est-à-dire davantage tournée vers la réactualisation de la tradition que sur la place que celle-ci accorde au sacré. Voici la définition adoptée par le GRIMER¹²¹:

Un ensemble de pratiques symboliques possédant sa structure propre mettant en relations des représentations générales et particulières du monde, des rituels permettant d'effectuer les transactions de phases dans les cycles de l'existence, ainsi que des règles constituant un code de conduites morales.¹²²

Cette définition, aussi large qu'elle puisse paraître, est cependant très précise quant aux actes religieux, à savoir les pratiques, les rituels et les règles. Enfin, je cherchais également une définition qui collerait aux actes religieux du quotidien tels qu'ils sont accomplis par des familles et des individus en situation diasporique. J'ai donc retenu

¹¹⁹ Beyer, 2006, p. 222

¹²⁰ Parkes, Colin Murray, Pittu Laungani & Bill Young. 1997. *Death and Bereavement Across Cultures*. London : Routledge, p.10

¹²¹ Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux, UQAM

¹²² Rousseau, Louis & Frank William Remiggi. 1998. *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p. 10

cette définition que McGuire emprunte elle-même à Robert Orsi (1997) à propos de la religion vécue :

« Lived religion is constituted by the practices people use to remember, share, enact, adapt, create, and combine the stories out of which they live. And it comes into being through the often-mundane practices people use to transform these meaningful interpretations into everyday action.¹²³ »

Cette définition a le mérite de faire voir les multiples fonctions d'une pratique de la religion en communauté, en particulier ses facultés d'assurer la mémoire de la tradition en même temps que de pouvoir s'adapter chaque fois à des conditions différentes.

1.4.1.7 Rite et rituel

Rite et rituel ne sont pas, non plus, des termes ou des concepts simples à définir bien qu'à peu près tout le monde semble avoir une idée assez précise de ce qu'est un rituel. « Ritual is as old as humanity », écrit Grimes, un des théoriciens du rituel les plus respectés¹²⁴. Voilà sans doute pourquoi un important corpus de littérature en sciences des religions porte sur les rituels, leur définition, leur signification, leur fonction et enfin, leur opposition ou leur complémentarité par rapport aux mythes.

Ces spécialistes¹²⁵, selon qu'ils appartiennent à une école ou à une autre (fonctionnalisme, structuralisme, etc.) proposent une importante diversité de concepts et de définitions. Pour certains, le rôle premier des rituels est de servir à la transmission de connaissances, de cultures et de traditions d'une génération à la suivante. D'autres affirment plutôt que c'est dans la construction des identités, à la fois individuelles et sociales, que les bénéfices des rituels sont les plus importants¹²⁶. Toutefois, comme

¹²³ McGuire, 2008, p. 98

¹²⁴ Grimes, 1982, p. xi

¹²⁵ De Durkheim à Goody, en passant par Radcliffe-Brown, Malinowski, Turner et Leach, pour n'en nommer que quelques-uns.

¹²⁶ L'exemple de la communauté juive est souvent cité par Bell (1997).

Jack Goody¹²⁷, la plupart s'accordent pour reconnaître que rituel se conjugue désormais avec action, c'est-à-dire que celui-ci constitue une succession codifiée de mouvements, de gestes, de paroles et de manipulations, une séquence plus ou moins complexe se déroulant dans un ordre progressif, une performance réalisée à la fois dans le temps et dans l'espace¹²⁸. Cette dimension performative est aussi soulignée par plusieurs auteurs dans leur définition de rituels. « Purposive and expressive ceremonialized performances, which serve to mark, often to celebrate, the classic 'life-crisis' events of birth, marriage and death.¹²⁹ »

Parmi les nombreuses propriétés reconnues aux rituels, signalons, pour les besoins de cette thèse, la faculté de façonner les comportements et leur importance pédagogique dans la transmission de connaissances et de valeurs (Leach, 1968), et l'originalité d'un mécanisme social qui contribue, par la structuration des relations, au renforcement de l'identité et de la solidarité du groupe (Turner, 1990).

Il est intéressant de rappeler que le terme français rite est dérivé du latin *ritus* signifiant ordonnance, procédant lui-même d'une racine sanskrite, *rta*, qu'on peut traduire par ordre ou règle établie. Pour Cuisenier, le *rta* est « une des notions cardinales de l'univers juridique, religieux et moral des Indo-Européens : c'est l'ordre ». Cet ordre qui dicte le rythme des saisons, qui règle la danse des planètes, qui orchestre les rapports entre les dieux et les hommes. « Sans ce principe, tout retournerait au chaos¹³⁰ ». De là, l'idée que les grandes étapes de la vie des hommes doivent s'articuler les unes aux

¹²⁷ Goody (2010)

¹²⁸ Cette définition de rituel en tant qu'action est relativement moderne. Dans la première édition de l'Encyclopédie Britannica (1771), le sens donné au terme rituel était plutôt celui d'un manuel, un livre d'instructions renfermant les règles régissant l'ensemble des cérémonies religieuses accomplies dans une église ou un temple. C'est à la suite de Robertson Smith, à la fin du XIXe siècle, que le terme rituel devient synonyme de pratique religieuse et que celle-ci ne doit plus obligatoirement appartenir à la seule tradition chrétienne. (Brill, 2007, p. 1635 et ss)

¹²⁹ Gardner & Grillo, 2002, p. 183

¹³⁰ Cuisenier, 2006, p.17

autres par un « rite de passage », une expression créée au début du XXe siècle par Arnold van Gennep¹³¹.

Le *Petit Larousse* définit le substantif rituel ainsi : « Ensemble des comportements codifiés, fondés sur la croyance en l'efficacité constamment accrue de leurs effets, grâce à leur répétition¹³² ». Pour sa part, le *Petit Robert* définit le rite comme une « cérémonie réglée prescrite par la liturgie d'une religion » ou encore « l'ensemble des cérémonies du culte en usage » dans une tradition religieuse. Et, un peu plus loin, le même dictionnaire définit le terme rituel comme synonyme de rite : « Ensemble de règles, de rites »¹³³. En anglais, c'est un peu semblable : « A series of actions performed according to a prescribed order »¹³⁴ et « An act or series of acts done in a particular situation and in the same way each time »¹³⁵.

Voilà pourquoi, dans le présent ouvrage, les termes rite et rituel seront considérés comme synonymes et interchangeable, suivant en cela l'exemple de Talal Asad¹³⁶ et de nombreux anthropologues contemporains. Notons également que les deux termes sont employés dans leurs sens les plus usités, c'est-à-dire à la fois comme acte et cérémonie, et comme l'ensemble des règles qui fixent une telle cérémonie.

1.4.1.8 Tradition

Enfin, le dictionnaire de l'Académie française donne, à l'entrée tradition, la définition suivante : « Transmission des doctrines, des procédés, des coutumes, des faits historiques, etc., qui s'est faite de génération en génération, spécialement par la parole

¹³¹ Sur les rites de passage, voir le chapitre IV.

¹³² *Le Petit Larousse*. 2003

¹³³ *Le Petit Robert*, 2005, p. 2311

¹³⁴ [www.oxforddictionaries.com]

¹³⁵ [www.merriam-webster.com]

¹³⁶ Asad, 1993, p. 58

et par l'exemple¹³⁷ ». Son étymologie est retracée jusqu'au verbe latin *tradere* signifiant transmettre, remettre, etc. Dans la notion même de tradition, on trouve donc déjà l'idée d'une transmission, c'est-à-dire le déplacement d'un certain savoir à travers l'espace ou le temps, ou même les deux à la fois. Dans le présent ouvrage, le terme tradition sera fréquemment employé comme agent de transmission religieuse et d'identité. De la même façon, seront également utilisées les expressions « entrepreneurs identitaires » et « entreprises identitaires¹³⁸ » pour décrire des individus et des groupes qui contribuent à la reconstruction identitaire de leur communauté en faisant jouer les mémoires, à la fois personnelles et collectives, et en insistant sur l'importance des traditions et des coutumes dans l'exécution des rites funéraires tamouls hindous en contexte diasporique.

C'est à Hobsbawm que l'on doit la notion de traditions inventées qui fait référence à un phénomène beaucoup plus répandu qu'on ne le croit et qui vise à rendre formel, notamment par la ritualisation et la répétition, un concept ou une idée nouvelle présentée sous le couvert (et la respectabilité) du passé, parfois même de l'antiquité. « Traditions which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented. ¹³⁹» Le plus souvent, écrit Hobsbawm, le but recherché est d'utiliser l'histoire afin de légitimer une action potentiellement contestable ou encore pour renforcer la cohésion d'un groupe déterminé.

L'auteur procède également à distinguer entre traditions et coutumes qui, écrit-il, sont au cœur des sociétés dites traditionnelles. Tandis que le propre de la tradition est l'invariabilité supposée, comportant au fil du temps le moins de transformations possibles, les coutumes, au contraire, font preuve de plus de flexibilité et réussissent généralement à s'adapter à la réalité changeante des groupes et des sociétés¹⁴⁰.

¹³⁷ *Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e édit., Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL, France).

¹³⁸ Des termes que j'emprunte à Anouck Carsignol (2011, p. 3)

¹³⁹ Hobsbawm, 1983, p. 1

¹⁴⁰ Hobsbawm, 1983, p. 2

On verra plus loin que cette théorie s'applique fort bien au conflit sri-lankais, particulièrement du point de vue des Tamouls qui contestent la « mytho-histoire » bouddhiste des Cingalais. Par contre, il est intéressant de noter que Kapferer, qui a beaucoup étudié la civilisation cingalaise, apporte un bémol à la théorie de Hobsbawm. Pour celui-ci, l'expression « traditions inventées » laisse croire que certaines traditions ont été créées et d'autres pas. Or, écrit Kapferer : « I cannot conceive of a tradition or mode of cultural action that is not invented¹⁴¹ ». Il poursuit en affirmant que toute tradition est ancrée dans l'histoire, ce qui lui accorde une certaine légitimité. Ces traditions deviennent ensuite des éléments intéressants pour les nationalismes. « Nationalism makes culture into an object and a thing of worship. Culture is made the servant of power.¹⁴² » Cet argument a fréquemment été utilisé contre les Tigres de la libération (LTTE) qu'on accusait de manipulations historiques dans leur rhétorique en faveur de l'indépendance de l'Eelam tamoul et pourrait, de la même façon, être retourné contre les Cingalais.

1.4.2 Méthodologie employée

Au départ de l'entreprise, j'ai d'abord procédé à une revue de la littérature la plus complète possible portant sur les principaux thèmes reliés ma recherche. Parmi ceux-ci, il y a d'abord la riche thématique en lien avec l'immigration forcée et ses sous-thèmes, tels que déterritorialisation, diaspora, reconstruction identitaire, transnationalisme, etc. Ensuite, mon projet a également exigé des recherches approfondies sur la mort, sur la crémation et leurs aspects légaux, de même que sur les pratiques funéraires à l'époque contemporaine, dans la tradition hindoue tamoule, bien sûr, mais aussi dans le passé et au sein d'autres cultures, dans le souci d'offrir une approche comparatiste.

¹⁴¹ Kapferer, 2012, p. 210

¹⁴² Kapferer, 2012, p. 209

Le même thème de la mort a aussi requis de nombreuses lectures au plan religieux, cette fois, sur les rites de passage et plus spécifiquement sur les rituels de fin de vie, sur les rôles exercés par les principaux acteurs de ceux-ci, et aussi sur les croyances en lien avec l'après-mort et l'au-delà. Toujours au plan religieux, il était important pour moi de présenter ici succinctement la tradition hindoue saiva qui est celle de la majorité des membres de la communauté tamoule canadienne et sur laquelle si peu d'information circule au Canada.

Les principaux outils de recherche employés dans le cours de la présente investigation sont ceux des sciences des religions et de l'anthropologie culturelle, notamment la réalisation d'entrevues individuelles semi-dirigées auprès d'un certain nombre de répondants ayant participé à des cérémonies funéraires à divers titres, de même que l'enquête de terrain. En fait, une bonne partie des informations colligées ici provient de près de dix ans d'observation et de participation de ma part dans des temples hindous saiva de la communauté tamoule canadienne d'origine sri-lankaise.

Une première étude de terrain a été entreprise en 2004 dans le but d'alimenter mon mémoire de maîtrise qui fut par la suite déposé en 2007. Ce travail s'est poursuivi par la suite, cette fois davantage orienté sur les rites de fin de vie. Dans cette seconde phase, l'enquête a consisté, d'une part, à la poursuite de la fréquentation régulière de quelques temples saiva de la région métropolitaine de Montréal¹⁴³, et plus particulièrement du temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux, mais aussi de deux salons funéraires fréquentés par la communauté tamoule hindoue de Montréal, entre autres raisons, parce qu'ils offrent sur place des installations de crémation.

En 2012, une seconde phase de cette étude de terrain s'est ouverte, cette fois à Toronto, où réside une bien plus importante communauté tamoule sri-lankaise. J'y ai répertorié plus d'une vingtaine de temples saiva que j'ai fréquentés irrégulièrement lors de mes

¹⁴³ Voir en Annexe D les informations pertinentes aux temples et aux entreprises funéraires de Montréal et Toronto.

différents séjours, mais les observations se sont surtout faites dans deux complexes funéraires du quartier de Scarborough et un autre situé à Markham, en banlieue nord de Toronto, grâce à la complicité d'un prêtre de funérailles (*kiriyai kurukka!*).

Au cours des quatre dernières années, j'ai assisté à plus d'une vingtaine de cérémonies funéraires de membres des communautés de Montréal et de Toronto afin de documenter de la façon la plus complète possible l'ensemble des éléments rituels funéraires pratiqués au Canada afin de les comparer aux divers témoignages recueillis quant à la pratique funéraire traditionnelle au pays d'origine. C'est grâce à cette enquête de terrain en milieu tamoul diasporique que j'ai pu observer l'ensemble des réalités dont on va rendre compte dans le présent ouvrage.

1.4.2.1 Observation participante ou participation observante ?

Il n'est pas simplement question ici de sémantique mais plutôt de bien faire voir la véritable nature du travail de terrain que ma recherche a requis. Déjà, il y a plus d'un demi-siècle, Junker et, à sa suite, son assistant Gold, ont fait voir les quatre postures possibles de celui ou celle qui s'aventure sur un terrain social à des fins de recherche scientifique¹⁴⁴. Voici ces postures incarnées par quatre chercheurs typiques : celui qui s'infiltré dans un groupe, incognito, s'impliquant personnellement et totalement dans le but de mieux comprendre celui-ci de l'intérieur ; deuxièmement, celui qui participe à certaines activités et qui en profite pour observer et prendre des notes ; ensuite, celui qui vient surtout pour observer et qui participe occasionnellement à la vie du groupe et enfin, celui qui ne fait que prendre des notes, de l'extérieur, sans interaction sociale avec ses informateurs ou le groupe.

¹⁴⁴ Gold, Raymond. 1958. « Roles in Sociological Field Observations ». *Social Forces*, vol. 36, no 3, p. 217-223

La technique de l'observation participante telle que je l'entends correspond davantage à la troisième des figures ici évoquées et elle convient bien au chercheur qui ne compte avoir que peu de contact avec ses interviewés. C'est celle que j'ai moi-même utilisée pour la préparation de mon mémoire de maîtrise. Par la suite, mon implication dans la communauté s'étant poursuivie, ma participation est devenue plus active et s'est consolidée toujours davantage, au point de nouer des liens d'amitié avec quelques-uns des membres de celle-ci. Leur contribution à ma compréhension des rites funéraires traditionnels a dépassé le cadre d'une simple entrevue ou deux. Leur aide et leur confiance m'ont été précieuses.

Ma posture de chercheur a donc changé sur le terrain et elle correspond davantage à la seconde des quatre décrites par Junker et Gold. Voilà pourquoi je qualifie désormais mon étude de terrain de « participation observante », une expression que j'emprunte à Soulé (2007). En effet, en plongeant plus profondément dans cette enquête, en fréquentant la communauté plus souvent¹⁴⁵, et en vivant de plus près la réalité de certains de mes participants, je suis certain d'avoir eu accès à des éléments d'information que je n'aurais pas pu obtenir par aucune autre méthode empirique. Il s'agit, bien sûr, d'un investissement important, une interaction de longue durée établie entre moi et cette communauté, avec une prépondérance accordée à la participation, mais il me semble également évident que c'était le prix à payer. Comme le dit Soulé : « Sur certains terrains nécessitant une forte implication personnelle, la priorité accordée à la participation constitue la condition *sine qua non* de la réalisation d'une observation¹⁴⁶ ». Soulignons enfin que tout s'est fait à visage découvert, en jouant cartes sur table : tous mes informateurs de même que les membres les plus influents de la communauté savaient que je travaillais à une thèse de doctorat sur les rites funéraires de la tradition saiva.

¹⁴⁵ Au fil des ans, je suis, entre autres, devenu personne-ressource auprès du temple notamment pour les visites scolaires et les demandes d'entrevue des médias.

¹⁴⁶ Soulé, 2007, p. 135

Certains pourraient éventuellement reprocher à cette enquête une trop grande proximité établie entre son auteur et la communauté étudiée. Une telle proximité existe, c'est un fait. Toutefois, je ne crois pas qu'une implication active de ma part au sein de la vie du temple *Thiru Murugan* puisse avoir conduit cette recherche à s'éloigner de ses objectifs au point de s'égarer. Assurément, il n'y a pas eu de connivence entre le chercheur et ses informateurs. Au contraire, on pourrait considérer que ma connaissance de la communauté et de son histoire sont des atouts qui contribuent à la validité de la présente enquête. Je rappellerai ici la définition donnée par Jean Maisonneuve, un spécialiste des rituels :

[Par] l'observation participante, le chercheur s'insère dans le groupe qu'il étudie et interagit avec les acteurs sociaux en s'impliquant avec eux dans des situations communes. Même s'il a d'emblée quelques hypothèses ou centres d'intérêt, son souci primordial est de se mettre à l'écoute, voire à l'école des gens qu'il veut comprendre.¹⁴⁷

1.4.2.2 Les entretiens

Le projet de procéder à des entrevues sur la mort et les rites de fin de vie auprès de membres de la communauté tamoule canadienne a d'abord été soumis à mon université d'attache, l'Université du Québec à Montréal, pour approbation. En 2012, le comité départemental d'éthique mandaté à cette fin par l'UQAM a examiné le protocole de recherche impliquant la participation de sujets humains que j'avais soumis dans le cadre de ma recherche doctorale. Après étude, le comité a jugé que ce protocole de recherche était conforme aux pratiques habituelles et qu'il répondait entièrement aux normes établies par la Politique institutionnelle de déontologie de l'université.

Recruter des répondants acceptant d'être interviewés sur les rituels funéraires, bien souvent en lien avec la perte d'un être cher, n'a pas été facile. La mort est un sujet

¹⁴⁷ Maisonneuve, 1988, p. 16

délicat et encore bien des tabous y sont liés. La recherche d'informateurs crédibles a donc été ardue. Au départ, j'avais cru trouver au sein de la communauté tamoule de Montréal assez de gens pour constituer un échantillon valable. Après plusieurs mois et de nombreuses recherches effectuées en lien avec le temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux, les résultats étaient toujours maigres. Je me suis donc adressé aux journaux communautaires tamouls distribués à Montréal¹⁴⁸ en leur faisant parvenir un résumé de ma recherche académique accompagné d'une lettre de recommandation de la part du directeur du temple montréalais. Rien n'y fit. Je n'avais jusqu'alors réussi à intéresser que cinq personnes qui ont aimablement accepté de répondre au questionnaire que j'avais préparé.

En décembre 2012, il fut convenu avec mon directeur de thèse d'élargir le champ de mes investigations pour y inclure la communauté tamoule de Toronto¹⁴⁹ qu'on dit souvent dix fois plus importante que celle de Montréal. Plusieurs noms m'ont été fournis par des membres de la communauté de Montréal et je me suis rendu à Toronto à de nombreuses reprises, d'abord pour y établir des contacts, puis pour les entretenir. Parmi eux, le directeur d'une école professionnelle et un prêtre de funérailles que j'ai fréquenté à plusieurs occasions. Tous deux m'ont accordé leur confiance et généreusement alimenté de leurs connaissances et de leurs contacts. Je leur en suis reconnaissant.

Aux fins de la présente recherche, plus de vingt entrevues ont été conduites en relation avec les rituels funéraires tamouls saiva au Canada. Dix-sept entrevues semi-dirigées ont été enregistrées sur support numérique et trois ont été notées sur papier, essentiellement des rencontres préparatoires, exploratoires ou de contexte. De plus,

¹⁴⁸ La plupart sont publiés à Toronto.

¹⁴⁹ Plus précisément le *Greater Toronto Area* (GTA), incluant les banlieues de Markham et Mississauga, de même que le quartier torontois de Scarborough où réside la plus grande concentration de Canadiens d'origine tamoule au pays.

quelques conversations et discussions informelles ont permis d'éclaircir un certain nombre de détails et/ou de faits.

Toutes les entrevues ont été menées en anglais, sauf deux qui furent conduites en français et une, de manière bilingue, c'est-à-dire en anglais et en tamoul, un traducteur étant présent pour faire le lien entre l'intervieweur et une répondante qui se méfiait (à tort) de la qualité de son vocabulaire anglais.

Certaines entrevues ont été réalisées à Toronto, mais la majorité le fut dans la région de Montréal. À noter toutefois que plusieurs personnes interrogées à Montréal ont développé une connaissance réelle des funérailles célébrées dans la Ville-Reine puisque presque toutes les familles de la communauté montréalaise entretiennent des liens avec des personnes de la communauté tamoule de Toronto. Les entretiens se sont déroulés dans des environnements divers : à leur domicile pour la plupart des participants, à leur bureau pour quelques autres, au local communautaire et au temple saiva pour encore d'autres et même dans un restaurant *Tim Horton* de Markham pour un des jeunes interviewés.

Conduits de manière informelle et d'une durée variant, pour la plupart, entre quatre-vingt-dix minutes et deux heures, ces entretiens ont permis bien souvent aux participants d'aller au delà de la simple réponse factuelle et de s'ouvrir un peu, en confiant des souvenirs parfois douloureux liés à un deuil personnel ou à la perte d'un être cher¹⁵⁰.

Les entrevues étaient du type semi-directif, allouant plus de liberté qu'un entretien directif tout en ayant néanmoins recours à des questions précises. Les entretiens ont été numériquement enregistrés, copiés sur disques compacts et rangés en lieu sûr, de manière à assurer la plus grande confidentialité à chacun des participants. Les entrevues

¹⁵⁰ Je ne peux m'empêcher de penser ici au plus jeune des répondants qui, en rentrant du collège un soir, a trouvé son père pendu au plafonnier du salon de la maison familiale.

ont ensuite été retranscrites au moyen d'un traitement de texte, puis imprimées. Un examen attentif de tous ces entretiens a permis de dégager et de répertorier un maximum d'informations et c'est ce matériel qui a servi à l'analyse que je présente dans les pages qui suivent, accompagnée de diverses interprétations et commentaires. Rappelons qu'il s'agit ici d'une analyse qualitative menée à partir des réponses d'un petit nombre d'individus et qu'on ne saurait, en aucun cas, généraliser aucune interprétation particulière pour la faire porter à l'ensemble de la communauté tamoule canadienne.

1.4.2.3 Les répondants

Quatorze entrevues individuelles semi-dirigées ont été menées sur la base d'un questionnaire-type soigneusement élaboré au départ et qui a pu être modifié par la suite en fonction de différents facteurs. On trouvera en Annexe A des exemples des questions qui furent soumises aux répondants. De la même façon, une rencontre de groupe a également été organisée réunissant quatre aînés masculins de la communauté tamoule montréalaise dont deux ont ensuite été rencontrés individuellement. Au total, ce sont donc seize individus qui ont accepté de témoigner dans le cadre de cette recherche, soit onze hommes et cinq femmes, tous de religion hindoue saiva. Aucun des répondants ne sont apparentés sauf un couple marié : l'homme faisait partie de l'entrevue de groupe avec trois autres intervenants, tandis que son épouse a été rencontrée en privé plusieurs mois plus tard.

Suivant une pratique assez généralisée en ethnographie, le nom de chaque informateur a été modifié et parfois certains détails de son expérience de vie ont été passés sous silence afin d'empêcher toute identification trop directe. Dans le cadre de cette thèse, leurs interventions sont notées sous leur alias suivi d'un repère temporel dans le cours

de cet enregistrement. On peut se référer au tableau des entretiens en Annexe C pour en apprendre un peu plus sur les répondants.

La plupart d'entre eux sont nés au Sri Lanka et sont arrivés au Canada à l'âge adulte. À noter, toutefois, que deux sont arrivés ici à un très jeune âge et que deux autres, les plus jeunes de l'échantillon, sont nés au Canada. Tous sont citoyens canadiens d'origine ethnique tamoule sri-lankaise, plus particulièrement reliés à la province septentrionale du pays (Jaffna) dont la grande majorité est tamoule à la fois de langue et de culture. On voit donc que l'ensemble des participants constitue un bassin généralement homogène en termes de connaissances et de compréhension des rituels funéraires traditionnels saiva et ce, en dépit du fait que les expériences de chacun face à la mort soient chaque fois différentes : perdre un père à l'adolescence ou agir comme assistant thanatologue ne sont pas des situations comparables.

Par ailleurs, on notera un élément de diversité quant à l'âge qu'avaient les répondants nés au Sri Lanka à leur arrivée au Canada. Deux personnes sont arrivées ici dans la soixantaine, trois autres dans la cinquantaine et trois autres encore, dans la quarantaine. Par ailleurs, deux répondants ont immigré dans la vingtaine et deux autres enfin, sont arrivés avec leurs parents à l'âge de 4 et 9 ans. Il est certain que celui qui arrive à 9 ans développe une connaissance de son nouveau pays d'adoption beaucoup plus grande que la personne qui immigré à l'âge de 50 ans.

C'est ainsi que les participants à cette recherche peuvent être regroupés en trois catégories. Il y a d'abord un groupe de personnes âgées qui, en replongeant dans leur passé et en racontant leurs souvenirs, m'ont permis de reconstituer assez fidèlement le rituel funéraire tel qu'il se pratiquait au pays d'origine et qui, selon plusieurs d'entre eux, se pratique toujours dans le pays tamoul au Sri Lanka. C'est aussi par leur témoignage que j'ai pu comprendre le sens général des rites traditionnels de fin vie saiva. Ceux-ci comportent toujours un certain nombre de variantes et j'en ai tenu compte dans mon analyse.

Un second groupe de répondants correspond à ceux et celles qui ont eux-mêmes vécu un ou des deuils et qui, lors des rites funéraires de ces défunts, ont exercé, à au moins une occasion, le rôle de *karttā* c'est-à-dire celui d'agent principal¹⁵¹. Ceux-ci ont été à même de témoigner de leur expérience personnelle. Enfin, un troisième groupe réunit les informateurs possédant une expérience technique du rituel funèbre tamoul saiva : ceux-ci ont pu me faire comprendre assez concrètement la manière de l'exécuter : un de ceux-ci collabore activement aux embaumements, un autre est directeur de salon funéraire et un troisième est prêtre de funérailles (*kiriyai kurukkaḷ*).

Des quatorze individus qui ont accepté de se prêter à une entrevue semi-dirigée, trois d'entre eux méritent une description un peu plus complète. Une des cinq participantes féminines est une habituée des cérémonies religieuses saiva dans les salons funéraires de Montréal et, à l'occasion, de Toronto. Elle est souvent présente pour aider au déroulement du rituel. C'est elle qui, lorsque la famille immédiate du défunt n'a pas beaucoup d'expérience, leur dira quoi faire et à quel moment, dans quel sens la circumambulation doit se faire autour du cercueil, quelle substance prendre avec la main droite et à quel moment déposer celle-ci sur la tête du défunt ou à ses pieds, etc. Elle s'assure ainsi que les règles soient suivies le plus fidèlement possible. C'est une tâche qu'elle n'a jamais remplie au Sri Lanka¹⁵². Ce n'est d'ailleurs pas une fonction officielle là-bas. Cependant, dit-elle, au Canada, au sein de la communauté tamoule, les gens sentent le besoin de mettre leurs connaissances à profit et de s'aider mutuellement. Son premier rôle, toutefois, est celui d'*ōtuvār*, c'est-à-dire une spécialiste des chants dévotionnels, des hymnes essentiellement tirées du *Sivapurānam*. Elle accomplit ces tâches bénévolement et, ajoute-t-elle en riant, elle n'a qu'un seul souci : « I'm doing all these things. Who is going to come and help at my funeral?¹⁵³ ».

¹⁵¹ Sur les tâches et les responsabilités du *karttā*, voir *infra*, chapitre 5, section 5.2.1.4

¹⁵² Rajalakshmi-6

¹⁵³ Rajalakshmi-22

Un autre répondant agit souvent à titre d'intermédiaire entre la communauté et les entreprises funéraires de Montréal et de Toronto, certaines familles, souvent les plus âgées, ayant de la difficulté à communiquer facilement en français comme aussi en anglais. « If somebody [de la communauté] dies in Québec, they call me. Probably you could say I am a coordinator, but I don't make any money out of that.¹⁵⁴ » Également, celui-ci assiste parfois le prêtre et les familles endeuillées lors des cérémonies religieuses au salon, et il lui arrive même de travailler pour une des entreprises funéraires à titre d'assistant pour le transport des dépouilles et même dans la préparation de l'embaumement. Ce dernier travail devrait en théorie le déconsidérer aux yeux de ses compatriotes. « In Sri Lanka, I'm one of the richest class people. Here I am the barber. I am the dry-cleaner.¹⁵⁵ » Pourtant, il n'en est rien. Plusieurs m'ont parlé de lui comme d'un être véritablement hors du commun. Ce « métier » ou plutôt cette vocation, dit-il, lui vient de son père. Celui-ci était principal d'un des plus importants établissements scolaires de Jaffna, le *Jaffna Central College*.

« He was well respected in our village. And, from my childhood, if somebody died in my village, he is there. So from three years old, he took me to the cemeteries and everything. About the procedures, it was in my eyes.¹⁵⁶ »

Enfin, un des répondants est un prêtre de funérailles saiva. Il pratique à Toronto depuis des années. De fait, il affirme avoir été le premier à avoir exécuté des rituels hindous saiva à Toronto en 1987, quelques mois à peine après son arrivée du Sri Lanka à titre de réfugié¹⁵⁷.

1.4.2.4 Autres sources

¹⁵⁴ Sivakumar-12

¹⁵⁵ Sivakumar-1h05

¹⁵⁶ Sivakumar-8

¹⁵⁷ Adhavan-19

Deux ouvrages de référence en tamoul ont également été fort utiles dans la compréhension de nombreuses facettes du rituel traditionnel de fin de vie de la communauté tamoule d'origine sri-lankaise. Ils m'ont permis de distinguer et répertorier les diverses cérémonies du rituel complet des funérailles saiva qui incluent aussi bien la préparation à la mort que les cérémonies commémoratives en hommage au défunt. Les informations tirées de ces deux ouvrages ont en outre servi à alimenter les entrevues menées auprès des répondants.

Le premier texte est un chapitre tiré d'un ouvrage paru en langue tamoule en 2012 consacré aux rites religieux saiva et intitulé : *Saiva Vāḷviyaṛ Karumaṅkaḷ. Makattuva Virataṅkaḷ, Aparakkiriyai Viḷakkam, Toṭakkum Toṭarpum*. Ce chapitre porte le titre de *Saiva Samaya Aparakkiriyai Viḷakkam* ce qui, librement traduit, signifie : « Exploration des rites de fin de vie saiva ». L'ouvrage lui-même s'intitule, toujours en traduction libre, *Rituels de vie saiva. Vœux et promesses sacrées, rites de fin de vie, pollution symbolique* et comprend des chants, des textes sacrés et des instructions. La traduction anglaise de larges extraits de ce chapitre a été rendue possible grâce à la généreuse collaboration de Mu. Sivananthan en mars 2013. Dans la présente étude, lorsqu'il en sera fait mention, cet ouvrage sera identifié par l'acronyme SSAV (*Saiva Samaya Aparakkiriyai Viḷakkam*).

Le second ouvrage utilisé à des fins documentaires est un recueil collectif bilingue (tamoul-anglais) intitulé *Caiva Camaya Aparak Kiriyaikaḷ / The Final Rites of the Saivites* et publié en 2005 par la *Malaysian Ceylon Saivites Association* (MCSA). Dans la présente étude, lorsqu'il en sera fait mention, cet ouvrage sera identifié par l'acronyme FROS (*Final Rites of the Saivites*). Il s'agit d'un manuel pratique fournissant des instructions très précises sur la plupart des éléments rituels qui constituent la chaîne cérémonielle funéraire de la tradition sri-lankaise saiva. La traduction française des extraits de ces deux ouvrages utilisés pour la rédaction de la

présente étude est mienne et toute erreur ou imprécision ne saurait être attribuée à personne d'autre.

Notons également que plusieurs des règles entourant les cérémonies mortuaires hindoues (droits, devoirs, impureté, etc.) sont traitées dans le *Garuḍa Purāṇa*, un ouvrage vishnouïte¹⁵⁸ qui n'est pas intégralement suivi par la tradition saiva mais qui donne une idée des rituels à accomplir et du but chaque fois recherché.

En plus d'assister à une vingtaine de funérailles de membres de la communauté tamoule canadienne dans cinq salons funéraires, je me suis rendu à trois reprises dans des entreprises funéraires à Montréal pour spécifiquement interroger les responsables à propos des pratiques mortuaires de la clientèle tamoule qu'ils desservent. C'est ainsi que j'ai pu rencontrer le responsable de la crémation au complexe principal d'Urgel Bourgie sur Côte de Liesse, de même qu'un des deux propriétaires du Complexe Aeterna, rue Gince, également à Ville Saint-Laurent. Un troisième entretien a eu lieu quelques semaines plus tard, au même endroit, avec le directeur de funérailles de cet établissement responsable de la clientèle hindoue, tamoule sri-lankaise et gujurati indienne.

L'Internet s'est avéré utile à plus d'un égard, la communauté diasporique tamoule sri-lankaise étant très active sur la Grande Toile et sur les réseaux sociaux. D'abord, on y trouve toujours les meilleures sources à propos des avis de décès et des célébrations commémoratives traditionnelles.¹⁵⁹ Deuxièmement, on trouve sur Internet divers sites consacrés spécifiquement aux funérailles tamoules saiva en contexte diasporique¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Un des textes sacrés de la tradition hindoue (*smṛiti*) qui fait autorité chez les croyants, même de nos jours.

¹⁵⁹ Voir par exemple le site [www.kallarai.com] de même que la liste de tarifs pour services optionnels tels que musique en arrière-plan, possibilité d'ajouter des hommages, etc. [<http://www.lankasrihelp.com/index.php?page=notice>].

¹⁶⁰ Par exemple, ce document préparé par un citoyen australien. On trouvera un sommaire en langue anglaise dans les dernières pages du document : [http://tamilnation.co/culture/Saiva_Funeral_Rites.pdf]. D'autres sites apparaissent dans la bibliographie.

On en trouvera quelques exemples dans la bibliographie. Troisièmement, il arrive que, sur certains sites de vidéos à partager tels que *YouTube* et *Vimeo*, on trouve des montages funéraires hindous et/ou tamouls tournés en milieu rural surtout en Inde du Sud et plus rarement au Sri Lanka. Ces documents ont été précieux dans la mesure où ils m'ont permis de corroborer certains éléments relatés dans les entrevues avec les répondants.

Enfin, j'ai également eu accès à des vidéos privées de funérailles qui m'ont été prêtées pour visionnement. De plus, à une occasion, un des répondants a bien voulu m'inviter chez lui, à Montréal, pour qu'on regarde ensemble le film de la cérémonie funéraire de sa mère, décédée l'année précédente au Sri Lanka. Comme il était son fils le plus jeune, c'est à lui qu'incombait le rôle de *kartiā* ou deuilleur principal, et il a pu m'expliquer, d'un point de vue personnel, certains détails du déroulement et des procédures des cérémonies mortuaires.

1.5 Conclusion

Voilà. Avec une solide documentation, enrichie de récits de vie et de témoignages personnels parfois émotifs mais toujours éclairants et avec, enfin, le produit de ma propre expérience de *participation observante*, je crois être en mesure de procéder à l'analyse la plus complète possible des diverses facettes liées à l'objet de ma recherche et de ses enjeux.

Le prochain chapitre aborde les défis auxquels sont confrontés des communautés immigrantes et, *a fortiori*, les groupes diasporiques lorsqu'ils entreprennent de transmettre leur culture d'origine aux jeunes de seconde génération qui sont, la plupart du temps, totalement absorbés dans leur découverte et leur apprentissage de la culture dominante de leur pays d'adoption. On observe alors chez ces jeunes une multiplicité de références identitaires qui viennent embrouiller leur propre construction (ou

reconstruction) identitaire. Je débute par la présentation d'un bref portrait de la communauté canadienne-tamoule d'origine sri-lankaise accompagné de juste assez de statistiques pour comprendre son importance.

CHAPITRE II

TRADITION ET RECONSTRUCTION IDENTITAIRE

2.1 Introduction

« And looking back at history through the eyes of one community over time, it becomes obvious that identity doesn't come from the top down at all. It is not fixed, safe, or secure. For it is reshaped by history and culture, always in the making and never made. But it is the creation of the people themselves. »

Michael Wood¹

Aucune communauté ethnique au Canada n'est totalement homogène et les Canadiens-Tamouls d'origine sri-lankaise ne font pas exception. Ceux-ci sont issus de classes sociales diverses, ils jouissent de niveaux de richesse et d'éducation très variés et ils ont vécu des expériences migratoires différentes. De plus, plutôt que de se regrouper en une seule concentration, ils se sont largement dispersés sur le territoire en

¹ *The Story of England*, BBC Television (2010).

s'établissant dans plusieurs villes du pays, vivant désormais des expériences fort dissemblables.

En même temps, plusieurs points communs unissent tous les membres de cette communauté, au premier chef la langue, et tout de suite derrière la religion, bien qu'il soit plus juste d'écrire les religions, puisque les Canadiens-Tamouls n'appartiennent pas tous à la même tradition.

Ce second chapitre de notre ouvrage s'attache à offrir un portrait le plus complet possible de cette minorité désormais bien installée au Canada. Je le ferai en abordant différents thèmes, soit leur histoire, leurs multiples identités, la tradition religieuse du plus grand nombre, la religion saiva, et les défis de la transmission identitaire à la seconde génération.

2.2 Un peu d'histoire et quelques statistiques

Les hommes ont besoin de l'Histoire ; elle
les aide à se faire une idée de qui ils sont.
V. S. Naipaul²

2.2.1 Contexte historique

De la même façon que l'identité collective des Sikhs canadiens a été grandement influencée par l'identité punjabi³ du fait du très grand nombre de Sikhs originaires du Punjab⁴ au sein des communautés sikhes au Canada, l'identité ethnique des Canadiens-Tamouls⁵ est tributaire du Sri Lanka et de son destin, le pays d'origine de la grande

² Naipaul, 1987, p. 444

³ O'Connell, 2000, p. 195

⁴ Vaste région majoritairement agricole du sous-continent indien qui fut divisée lors de la Partition de 1947 en deux états portant le même nom, l'un en Inde et l'autre au Pakistan.

⁵ Appellation construite sur le modèle des désignations Canadien-Français et Canadien-Anglais afin de traduire le plus fidèlement possible l'appellation *Tamil Canadian* (construite sur le modèle French

majorité d'entre eux. Or, selon Devanesan Nesiah, le pluralisme culturel et ethnique de certains pays d'Asie du Sud, comme le Sri Lanka, est plus complexe que celui de l'Europe centrale ou de l'Est⁶. Rien n'est jamais tout à fait blanc ni tout à fait noir. Au Sri Lanka, écrit Valentine Daniel, on a plutôt droit à un maximum de nuances de gris :

« The Tamils practiced Hinduism and spoke Tamil, the Muslims followed Islam but also spoke Tamil, the Sinhalese were Buddhists and spoke Sinhalese, the Burghers spoke an archaic dialect of Portuguese and practiced Catholicism. Members of all four groups spoke Tamil in addition to their primary language; and there were Christians among the Tamils and Sinhalese.⁷»

On ne reprendra pas ici toute l'histoire de l'île ou du pays. Je tenterai toutefois de faire voir comment une terre linguistiquement et culturellement diversifiée, aux peuplements nombreux et distribués à la fois dans l'espace et dans le temps, où se côtoyaient un grand nombre de traditions religieuses dans un climat de relative tolérance, est devenue, depuis son accession à l'indépendance en 1948, un foyer de discorde et d'exclusion. Et ce climat se poursuit toujours plus de cinq ans après la fin des combats entre le gouvernement sri-lankais et la guérilla tamoule. Selon Elizabeth Nissan⁸, le conflit entre les Cingalais et les Tamouls est très profond puisqu'il est ancré, de part et d'autre, dans deux historicités en opposition : « Each side in the national conflict fights for a vision of the future which is justified by a vision of the past⁹ ». Or, le passé de l'île et de son peuplement sont fort anciens.

Canadian et English Canadian), populaire au sein de la communauté tamoule de Toronto, particulièrement par les personnes de seconde génération. On y reviendra plus longuement dans le cours du chapitre 6.

⁶ Nesiah, 2001, p. 56. Haut fonctionnaire sri-lankais, l'auteur a notamment siégé au sein de la commission d'enquête sur l'expulsion de musulmans du nord du pays en octobre 1990 par les Tigres tamouls.

⁷ Daniel & Thangaraj, 1995, p. 231

⁸ Critique de l'état des droits de l'homme au Sri Lanka, Nissan s'est particulièrement intéressée à la société cingalaise.

⁹ Nissan, 1997, p. 23

On sait aujourd'hui que des cultures mésolithiques ont existé dans l'île dès la fin du quaternaire, entre 28 et 38 000 années avant le présent (BP¹⁰), dont la mieux connue est celle de l'homme de Balangoda¹¹. Certains estiment même que les premiers peuplements remonteraient encore plus loin dans le temps¹². Pour Indrapala, une unité territoriale existait déjà à cette époque entre le Sri Lanka et les états aujourd'hui connus sous le nom de Kerala, Tamil Nadu, et Andra Pradesh, en Inde du Sud, formant ainsi une zone d'influence homogène et active qu'il a désignée sous l'appellation SISL (*South India Sri Lanka*)¹³.

« The Mesolithic culture that prevailed in Sri Lanka until about 1000 BCE was one that was common to the whole SISL region. There was a free flow of humans and their cultural traits across various parts of this region. The whole region shared a common technology. Even the languages spoken by the Mesolithic people would have been common to the whole region.¹⁴»

Cependant, poursuit-il, les communautés culturelles aujourd'hui présentes au Sri Lanka trouvent leurs racines plus près de nous dans ce qu'Indrapala nomme le « *Early Iron Age* » de l'île, soit le VI^e ou V^e siècles AEC¹⁵ et elles seraient issues de diverses vagues migratoires dont la majorité seraient venues du sud de l'Inde, franchissant le détroit de Palk, large d'une soixantaine de kilomètres¹⁶, qui sépare le sud de la péninsule indienne du nord de l'île. C'est aussi l'opinion de l'anthropologue américain, H. L. Seneviratne, natif du Sri Lanka : « We may safely conclude that while there may have been one or several migrations from North India, these were numerically insignificant in

¹⁰ *Before Present*, un système de datation archéologique utilisant l'année 1950 EC comme point de référence.

¹¹ Voir Kennedy, Kenneth A. R. & Deraniyagala, Siran U. 1989. « Fossil remains of 28,000-year-old hominids from Sri Lanka ». *Current Anthropology*, vol. 30, no 3, p. 394-399 et Premathilake, Rathnasiri. 2012. « Human used upper montane ecosystem in the Horton Plains, central Sri Lanka - a link to Lateglacial and early Holocene climate and environmental changes ». *Quaternary Science Reviews*, vol. 50, p. 23-42

¹² Jusqu'à 130 000 ans, selon S.U. Deraniyagala, dir. gén., du département d'archéologie du Sri Lanka (1996-2001). (Deraniyagala, 1998, p. 2)

¹³ Indrapala, 2005, p. 33

¹⁴ Indrapala, 2005, p. 53

¹⁵ Indrapala, 2005, p. 30

¹⁶ Et profond d'une dizaine de mètres à peine.

comparison with the continuous relations with South India both before and after the Vijayan colonization¹⁷ ». Ce commentaire fait référence au fondateur mythique de la race cingalaise, le Prince Vijaya, un « Aryen » qui serait venu de l'Inde du Nord dans l'île de Ceylan avec 700 compagnons vers l'an 500 AEC¹⁸.

D'après les sources aujourd'hui disponibles, notamment archéologiques, on sait que l'île a connu, dès avant notre ère, des migrations humaines nombreuses et variées, aussi bien au plan culturel que linguistique et que Cingalais et Tamouls ont vécu dans des régions différentes de l'île. « The study of the Brahmi inscriptions dateable to 3rd/2nd century BC shows that there were 269 pre-state chieftaincies throughout the island. The history of Sri Lanka is really a history of regional kingdoms.¹⁹ »

Pourtant, ces éléments importants des premiers peuplements de l'île ne font pas partie de l'histoire officielle telle qu'elle est enseignée au Sri Lanka par le gouvernement cingalais et bouddhiste de Colombo²⁰. Les autorités sri-lankaises se réfèrent plutôt au *Mahāvamsa*, une chronique religieuse rédigée sous forme poétique en langue *pāli* au Ve ou VIe siècle de notre ère et qui relate, entre autres, trois visites mythiques qu'aurait effectuées le Bouddha historique dans l'île, de même que l'arrivée d'un prince déchu et chassé d'Inde du Nord nommé Vijaya, en 543 AEC, le jour même de la mort du Bouddha et de son passage dans le *nibbāna*. Ces éléments sont amplement suffisants, soutiennent les tenants de cette doctrine politique dite du *Mahāvamsa*, pour croire et militer en faveur d'un pays unitaire promis à un destin exclusivement bouddhiste et cingalais. « For Sinhalese the past is always in the present and the person is inseparable from history. The person and history form a cosmic unity²¹ ». Suivant cette doctrine, le pays ne doit appartenir qu'aux seuls descendants du prince Vijaya, les *bhūmi putta*,

¹⁷ Seneviratne, 1997, p. 12

¹⁸ Sur les grands mythes fondateurs de la civilisation cingalaise, dont ceux de Vijaya, de Dutugemunu et de Gajabahu, voir Kapferer (2012).

¹⁹ Sitrapalam, 2009, p. 17-18

²⁰ Seneviratne, 1997, p. 6 et 10

²¹ Kapferer, 2012, p. 213

littéralement « fils du sol », c'est-à-dire les Cingalais bouddhistes²². La force, la puissance du nationalisme cingalais réside tout entier dans la solidité d'un état sri-lankais hautement centralisé. Pour la population cingalaise et bouddhiste, tout partage, toute division de l'île est impensable et impossible, considérée comme une potentielle perte d'intégrité à la fois nationale et personnelle²³.

Dès 1997, Seneviratne avait noté une augmentation des tensions et des rivalités au sein de communautés pluriethniques du Sri Lanka souvent alimentées, faisait-il remarquer, par des mythes religieux²⁴ dont certains politiciens se servent pour justifier violence et domination. On est ici devant une claire démonstration de la théorie de Hobsbawm (1983) sur les « traditions inventées ».

« Newly centralized and unified polities invent or interpret myths to justify their exclusive rights to habitation in a given locality and to subordinate or exclude those defined as others. Accounts of the past are embellished and interpreted through the perspective of present-day ethnic and other group identities, aspirations, values, interests and so forth. New customs, traditions, festivities, rituals and so forth are invented in keeping with these perceptions. These are then accorded historical status and imagined to have existed from immemorial times.²⁵»

De plus, selon Seneviratne, ce qui s'est produit au sein de la population cingalaise, aujourd'hui victorieuse, n'est pas un cas unique : la même chose s'est également produite chez les Tamouls dont une grande partie, en réaction, a préféré choisir l'exil encore une fois. Encore une fois car, pour les Tamouls de Sri Lanka, l'exil n'est pas un phénomène nouveau ni récent.

²² Pour aller plus loin dans l'étude des causes ayant mené au conflit, voir Tambiah, S. J. 1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: University of Chicago Press et, sur le radicalisme bouddhique sri-lankais, Tambiah, S. J. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press, 203 p.

²³ Kapferer, 2012, p. 214

²⁴ Sur le rôle et la responsabilité du bouddhisme dans la guerre civile sri-lankaise, voir l'entrevue de Seneviratne accordée à l'université Yale en 2009 : [https://www.youtube.com/watch?v=0gGOQHodz_Q] (cons. 12.05.2012).

²⁵ Seneviratne, 1997, p. 5

Au XIXe siècle, des missionnaires américains²⁶ arrivèrent à Ceylan dans le but d'éduquer et de convertir les habitants. Toutefois, le gouvernement britannique ne les autorisa à s'établir qu'à un seul endroit, dans le nord de l'île, loin de la capitale, soit à Jaffna, dans le pays tamoul. Cette décision eut pour conséquence le développement d'un important réseau d'écoles dans la péninsule, un des meilleurs de toute l'Asie au XIXe siècle, selon Pfaffenberger²⁷, et où l'enseignement se donnait en anglais. Pour Cheran, il était naturel que les Tamouls de Jaffna s'investissent résolument dans l'éducation puisqu'il n'existait alors dans la région ni grande industrie ni plantation, les deux bases de l'économie cingalaise du sud de l'île²⁸. « The north of the island is flat and arid—there are no trees, no rivers, no mountains. Education was the only route to jobs and social advancement for Tamils²⁹ ».

Rapidement, le niveau d'éducation des Tamouls de Jaffna a vite fait de dépasser celui des Cingalais. Avec une meilleure éducation générale, acquise en anglais par surcroît, de nombreux Tamouls furent nommés par le gouvernement colonial de l'époque à d'importantes fonctions dans l'île, à la fois administratives, politiques et économiques, suscitant souvent jalousie et frustration chez les Cingalais majoritaires³⁰. « [...] public services, train stations, post offices and so on were all run by Tamils. Tamils were over-represented in the professions and administrative apparatus³¹ ». Au lendemain de l'indépendance, en 1948, les Cingalais, forts de leur majorité politique, seront nombreux à reprocher aux Tamouls leur trop grande main mise sur les postes de direction dans la fonction publique du nouveau pays.

²⁶ Ceux-ci appartenaient à l'*American Ceylon Mission*, envoyés par l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), la première et la plus importante organisation missionnaire aux États-Unis.

²⁷ Pfaffenberger, 1991

²⁸ Cheran, 2000, p. 187

²⁹ Sivanandan, 2009, p. 79

³⁰ Madavan, 2011, p. 11

³¹ Sivanandan, 2009, p. 81 et 84

Une autre conséquence sociale du développement de l'éducation chez les Tamouls de Jaffna a été de créer un bassin de personnel qualifié sans rapport avec le nombre d'emplois disponibles au pays³². Nombreux sont ceux qui quittèrent alors le Sri Lanka pour se rendre travailler comme fonctionnaires, agents des postes ou des chemins de fer, mais aussi comme avocats, comptables et médecins pour des entreprises privées ou des agences de la Couronne dans les divers comptoirs et territoires de l'empire colonial britannique, et plusieurs décidèrent de s'y établir³³.

Après l'indépendance, en 1948, contrairement à leurs espoirs et leurs attentes, le marché de l'emploi ne s'ouvrit pas de façon significative pour les Tamouls, ni à Colombo, ni dans le sud de l'île, à majorité cingalaise. Lorsqu'en 1956, le gouvernement modifia la constitution du pays pour adopter le cingalais comme seule langue officielle, nombreux sont ceux qui prirent la route de l'étranger³⁴. La même chose se produisit encore après les émeutes de 1961, l'insurrection du JVP³⁵ de 1971 et la politique de « standardisation » des universités en 1972³⁶. Cette même année, vit également l'adoption d'un nouvel article de la constitution nationale faisant du bouddhisme la première (*foremost*) religion du pays avec, pour l'État, le devoir de protéger et de promouvoir le bouddhisme. « The Sinhalese Buddhists became the preferred people of the country and citizenship was ethnicized.³⁷ » Enfin, à la suite des massacres organisés de civils tamouls en juillet 1983 (*Black July*), des dizaines de

³² Sivanandan, 2009, p. 79

³³ En Malaisie et en Afrique de l'Est, par exemple. (Spencer, 2003, p. 16)

³⁴ En 1987, dans la foulée de l'Accord indo-sri lankais, le parlement de Colombo adoptait le 13e amendement constitutionnel créant les conseils provinciaux et reconnaissant également le tamoul comme langue officielle du pays. Une reconnaissance réelle sur papier mais bien limitée dans les faits (Das, 2008, p. 59).

³⁵ *Janathā Vimukthi Peramūṇa*, litt. « Front de libération du peuple », un mouvement politique marxiste cingalais et radical.

³⁶ Politique décrétée par Colombo imposant à la minorité tamoule des quotas limitatifs d'admission aux universités du pays. Entre 1970 et 1975, le nombre des Tamouls admis à l'universités a chuté de moitié, passant de près de 40 % à environ 20 %. (Cheran, 2009, p. xxx-xxx i)

³⁷ Cheran, 2009, p. xxviii

milliers de réfugiés tamouls entreprirent une fuite vers l'étranger qui s'est prolongée sur plus d'un quart de siècle³⁸.

Déjà, entre l'indépendance et 1983, des milliers de Tamouls sri-lankais avaient dû s'expatrier, dans certains cas pour toujours, afin de se soustraire aux conditions qui leur étaient désormais imposées par la majorité cingalaise. Après les massacres de *Black July*, des centaines de milliers d'autres ont fait de même afin de fuir toutes formes de violence³⁹. Pour sa part, Peter Schalk estime qu'un tiers des trois millions de Tamouls sri-lankais ont fui leur pays⁴⁰.

Juillet 1983 marque en effet une date importante dans l'histoire du conflit sri-lankais. En représailles à une embuscade des Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE), dans le nord du pays, au cours de laquelle treize soldats sri-lankais ont trouvé la mort, dans la capitale, la violence populaire⁴¹ s'est déchaînée contre la population tamoule. Aucun bilan officiel n'a pu être vérifié. Les autorités cingalaises ont longtemps évoqué le nombre de 400 morts, mais le nombre réel de victimes serait plutôt de l'ordre de deux à trois mille personnes. Des hommes, des femmes et des enfants ont été battus sauvagement ou froidement assassinés avec une sauvagerie encore inégalée dans l'histoire récente des conflits ethniques au Sri Lanka⁴². Le populaire quartier commercial de *Pettah*, à Colombo, où la majorité des échoppes étaient tenues par des Tamouls, a été incendié presque totalement, comme aussi une centaine d'usines ou de

³⁸ Au plus fort de la guerre, de centaines de milliers de personnes, pour la plupart des civils tamouls, ont dû fuir pour se soustraire aux combats souvent mortels, mais fuir aussi une multiplicité d'autres formes de violence, décrites avec une minutie de notaire par Schalk dans une terrifiante énumération: «[...] internal displacements, destruction of property, interrupted education for generations of students, post-traumatic experiences related to massacres, disappearances, extra judicial killings, torture, harassment in daily life, rape and extended periods of emergency law. » (Schalk, 2007, p. 94)

³⁹ Pour plus d'information sur les violences au Sri Lanka entre 1950 et 1995 particulièrement dans la région orientale de l'île et parfois aussi entre factions tamoules elles-mêmes, voir Daniel & Thangaraj (1995).

⁴⁰ Schalk, 2007, p. 91

⁴¹ Nombreux sont ceux qui estiment que le gouvernement de Colombo était derrière cette vindicte populaire « spontanée », notamment en distribuant aux émeutiers des listes électorales, une accusation qui a toujours été niée par les autorités. (Sivanandan, 2009, p. 92)

⁴² Kapferer, 2012, p. 29

manufactures de toutes sortes. Près de 18 000 maisons et édifices appartenant à des Tamouls ont été brûlés et plus de 100 000 personnes se sont retrouvées du jour au lendemain sans foyer, relocalisées dans des camps de fortune pour des périodes indéterminées⁴³ tandis que près de 200 000 autres quittèrent le pays en réclamant le statut de réfugié à plus d'une dizaine de pays dont le Canada. Loin d'être contenues à la capitale, les violences contre les Tamouls se sont vite propagées à l'ensemble du territoire cingalais du pays. Au cours de ces terribles journées de juillet 1983, désormais commémorées sous le nom de *karuppu joolai*, c'est-à-dire *Black July*, même les forces armées sri-lankaises auraient perpétré impunément des crimes contre des populations tamoules sans défense.

Malgré que plusieurs combats se soient déjà déroulés entre les forces armées cingalaises et la guérilla tamoule au cours des deux années précédentes et que d'importantes émeutes anti-tamoules avaient également eu lieu en 1956, 1958, 1977 et 1981⁴⁴, l'histoire a retenu les massacres meurtriers de juillet 1983 pour marquer le début officiel de la guerre civile au Sri Lanka, une guerre qui dura plus de vingt-cinq ans. Dans un ouvrage magistral paru en 2006, Wickramasinghe estimait que plus de 800 000 Sri Lankais issus de toutes les communautés, Cingalais, Musulmans, mais principalement Tamouls, avaient été déplacés en raison de ce conflit vieux d'une vingtaine d'années à l'époque. De ce nombre, notait-elle, plus du quart étaient des enfants de moins de quatorze ans⁴⁵. Un an plus tard, Peter Schalk faisait état du déplacement interne de plus d'un million de Tamouls dans l'île, certains d'entre eux à plus d'une reprise⁴⁶.

⁴³ Tambiah, 1986, p. 22

⁴⁴ Kapferer, 2012, p. 29

⁴⁵ Wickramasinghe, 2006, p. 318

⁴⁶ Schalk, 2007, p. 91

Le nombre des morts au cours du conflit est aujourd'hui estimé à plus de cent mille⁴⁷. Toutefois, ce nombre ne comprend pas les dizaines de milliers de personnes, principalement des civils tamouls, qui ont péri au cours des dernières semaines du conflit, en 2009, sous les bombardements des forces armées sri-lankaises, un nombre estimé au minimum⁴⁸ à 40 000 tués par le Conseil des droits de l'homme des Nations-Unies qui a ouvert une enquête officielle en mars 2014⁴⁹. Au total, le nombre de personnes chassées de leur maison et déplacées dans le pays (*Internally Displaced Persons*, IDP) et celui des réfugiés désormais à l'extérieur du pays pourrait avoir atteint le million.

« “They did this with the Tamils too,” says Sharmila, an elderly resident of the Al Humeinsara camp. “They pushed and pushed them until they retaliated. Then they called them terrorists and that is what they became,” the woman says.⁵⁰»

Pour Schalk, cette guerre n'a jamais été un conflit religieux mais plutôt un combat territorial et politique⁵¹, bien que, du côté cingalais, la dimension religieuse n'ait jamais été tout à fait absente. Les deux camps, écrit-il, combattaient au nom de deux mères-patries (*tāyakam* en tamoul et *mawbima* en cingalais) dont les territoires se recoupaient. Si le LTTE visait l'indépendance d'une partie du pays, essentiellement les provinces de nord et du nord-est, le gouvernement de Colombo souhaitait, quant à lui, instaurer un état unitaire sur la totalité de l'île.

⁴⁷ Cinq ans après la fin des combats, c'est le nombre le plus souvent cité par les diverses parties au conflit et par les grands médias, tels que la BBC. [<http://www.bbc.com/news/world-south-asia-19843977>]. Cons. 22.06.2014

⁴⁸ Le rapport de la Commission Petrie mandatée par le secrétaire général des Nations Unies, Ban Ki-moon et déposé en novembre 2012 fait mention de plus de 70 000 personnes tuées dans les cinq premiers mois de 2009 seulement, tandis que l'archevêque de Mannar a avancé le chiffre de plus de 140 000.

⁴⁹ Voir le communiqué officiel en ligne : Cons. 01.04.2014.

[<http://www.ohchr.org/FR/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=14447&LangID=F>] Pour plus de détails sur cette question, voir Bradley (2014).

⁵⁰ Commentaire d'une *Moor* (musulmane sri-lankaise) au sujet des violences antimusulmanes commises en juin 2014 à Aluthgama. Source : [<http://www.jdslanka.org/index.php/news-features/politics-a-current-affairs/467-when-the-fire-dies-down-the-aftermath-of-violence-in-aluthgama>]

⁵¹ Schalk, 2007, p. 93

Le LTTE a souvent accusé le gouvernement du Sri Lanka d'être anti-tamoul. Les Tigres faisaient valoir que la politique sri-lankaise unilingue et religieuse en faveur du cingalais et du bouddhisme, que les restrictions aux études universitaires envers les tamoulophones et que l'implication de l'état dans de nombreux pogroms et massacres de populations tamoules, avant et durant la guerre, étaient guidés par une idéologie ethno-nationaliste. Ces reproches étaient largement fondés. « Since independence in 1948, each one of Ceylon's and (later) Sri Lanka's national governments embarked on a nation-building program that was based on an exclusively Sinhalese-Buddhist nationalism.⁵² »

C'est ainsi que s'est développé peu à peu au sein de la population cingalaise un fort courant ethno-nationaliste xénophobe dont l'idéal est toujours le *sinhalatva*, qu'on pourrait traduire par la « cingalité », s'apparentant à l'idéologie radicale hindoue *hindutva* en Inde. Ce mouvement milite, souvent avec intolérance, en faveur d'un seul état, à la fois cingalophone et bouddhiste, sur les bases d'un objet de foi mentionné dans le *Mahāvamsa*, littéralement la « Grande Généalogie »⁵³. Ce récit, un des textes les plus sacrés du bouddhisme sri-lankais, et que Sitrapalam qualifie de mytho-historique⁵⁴, relate en effet trois visites qu'aurait effectuées le Bouddha historique dans l'île après son « éveil »⁵⁵. Cette vision unitariste de l'île, explique l'auteur, est nourrie par deux concepts-sœurs, le *Dhammādīpa*, « l'Île du *dhamma* » et le *Sinhalādīpa*, « l'Île des Cingalais », mis de l'avant et défendus au cours du premier tiers du XXe siècle par un des plus grands ténors de la domination ethnocratique de l'île, Anagarika Dharmapala,

⁵² Daniel & Thangaraj, 1995, p. 232

⁵³ Chronique en langue *pāli* compilée au Ve ou VIe s. EC et couvrant la période s'étendant du Ve s. AEC au IVe s. EC.

⁵⁴ Sitrapalam, 2009, p. 4

⁵⁵ Il est à noter que ce même *Mahāvamsa*, au chapitre XXV, raconte la visite empressée de moines bouddhistes auprès du roi Duṭṭhagāmaṇi, vainqueur du roi tamoul Eḷāra, déprimé par la réalisation que sa victoire avait été obtenue au prix de la vie de millions de soldats ennemis. Les moines, pour le reconforter, lui disent alors de ne pas s'en faire, que ces morts ne comptaient pas mieux que des bêtes. « *Unbelievers and men of evil life, not more to be esteemed than beasts.* » (*Mahāvamsa*, chap. XXV, st.110-111)

qui considérait les Cingalais comme les seuls véritables « fils de la terre » (cing. *bhūmi putta*)⁵⁶.

En face d'eux, les Tamouls sri-lankais ne peuvent malheureusement pas compter sur des sources littéraires et historiques aussi fortes. Valentine Daniel est d'avis que ce manque d'intérêt des hindous en général pour la mémoire des événements et le développement linéaire du temps a certainement handicapé chez eux le développement de toute conscience historique, au contraire des Cingalais qui ont été marqués depuis des siècles par le bouddhisme, une tradition qui, comme le christianisme et l'islam, souligne-t-il, est ancrée dans l'histoire⁵⁷. Cette hypothèse s'apparente à la formule lancée il y a quelques années par Godfrey Gunatilleke, intellectuel cingalais de renom et fondateur du plus ancien *think-tank* du Sri Lanka⁵⁸ : « Tandis que le nationalisme cingalais est ancré dans le passé, celui des Tamouls est né du présent⁵⁹ ».

On l'a vu : l'exode volontaire des Tamouls sri-lankais ne date pas d'hier et il se poursuit encore : aujourd'hui, six ans après la fin de la guerre, en 2009, l'exil est toujours une voie envisagée par plusieurs d'entre eux. Plusieurs tentatives de fuite, certaines effectuées à bord d'embarcations de fortune, ont échoué ou se sont terminées tragiquement pour les audacieux⁶⁰. Certains ont réussi avec un succès relatif. Le 17 octobre 2009, moins de cinq mois après la sanglante défaite des Tigres (LTTE), le navire *Ocean Lady* était arraisonné au large de Vancouver en Colombie-Britannique avec, à son bord, 76 Tamouls sri-lankais qui demandèrent au Canada de leur

⁵⁶ Un de ses disciples, Walisinghe Harischandra (1876-1913), de son vrai nom Edward de Silva, sera un des premiers à définir un agenda politique nationaliste à la fois cingalais et bouddhiste. C'est notamment grâce à son zèle si le site de Anuradhapura, longtemps considéré sacré par toutes les traditions religieuses présentes au Sri Lanka, est progressivement devenu un lieu exclusivement bouddhiste.

⁵⁷ Daniel, 1997, p. 48. L'auteur reconnaît aussi une part de responsabilité de cette situation au gouvernement du Sri Lanka lui-même qui, dans les manuels d'histoire utilisés dans les écoles, ignore ou biaise souvent le point de vue historique des Tamouls. (Daniel, 1997, p. 51)

⁵⁸ *The Marga Institute*, voué à la gouvernance et aux politiques de développement.

⁵⁹ Cité dans Nesiah, 2001, p. 64, ma traduction.

⁶⁰ Certains les appelleront plutôt des désespérés.

reconnaître le statut de réfugié. Dix mois plus tard, le 13 août 2010, un second vaisseau, le *MV Sun Sea* était à son tour intercepté par les autorités canadiennes, en Colombie-Britannique encore une fois, avec 490 personnes à bord. Celles-ci réclamèrent aussi le statut de réfugié⁶¹. Au moment de déposer cette thèse, la moitié de ces « dossiers » n'a toujours pas connu de conclusion légale⁶².

2.2.2 Quelques statistiques

La xénophobie n'a pas débuté hier au Canada, pas plus que l'immigration sud-asiatique. Des Sikhs originaires de la colonie britannique indienne (*British India*) ont immigré au Canada dès les premières années du XXe siècle en s'établissant pour la plupart en Colombie-Britannique et en y affrontant bien souvent hostilité et discrimination⁶³. O'Connell rapporte qu'en 1908, ils étaient déjà environ 5 000 Sikhs au Canada au moment où le législateur décida d'édicter des règles d'immigration restrictives à l'endroit des immigrants originaires d'Asie du Sud. Parmi ces freins à l'immigration indienne, mentionnons la règle dite du « voyage en continu »⁶⁴ qui témoignait d'un manque flagrant d'ouverture et de compassion de la part des législateurs canadiens, une carence également partagée par la population de l'époque

⁶¹ Il n'est pas du domaine de cette thèse d'analyser les réactions canadiennes (politiciens, médias et opinion publique) suite à ces deux arrivées de réfugiés misérables fuyant un pays en guerre, mais qu'il suffise de dire ici que ni la sympathie, ni l'esprit d'ouverture ni le sentiment d'accueil n'étaient au rendez-vous.

⁶² En juillet 2015, le *National Post* faisait mention que seulement 228 passagers auraient reçu le statut de réfugiés à ce jour. Moins d'une trentaine auraient été déportés : cons. 26.09.2015. [<http://news.nationalpost.com/news/canada/five-years-after-the-mv-sun-sea-tory-crackdown-on-irregular-arrivals-still-going-strong>].

⁶³ O'Connell, 2000, p. 191

⁶⁴ Ce règlement stipulait que les candidats à l'immigration canadienne devaient arriver de leur pays natal par le biais d'un passage sans interruption. Des billets à destination du Canada n'étaient pas vendus en Inde à l'époque. Lire à ce sujet l'excellente étude de Buchignagi et Indra, 1989, *Le voyage continu : histoire sociale des Sud-Asiatiques au Canada*.

comme en témoigne l'épisode terrible du *Komagata Maru* en 1914, à Vancouver, où des centaines de Sikhs, candidats à l'immigration, ont été rejetés à la mer⁶⁵.

Même après la Seconde Guerre Mondiale, l'immigration sud-asiatique n'était pas la bienvenue au Canada⁶⁶. En 1951, des quotas annuels furent établis⁶⁷ : un maximum de 150 permis annuels étaient octroyés à des citoyens de l'Inde, tandis que le Pakistan en recevait 100 et le Sri Lanka seulement 50⁶⁸. Il fallut attendre 1967 pour que les règles d'immigration soient modifiées de façon significative et qu'un système de pointage soit mis en place au Canada. Les résultats ne se firent pas attendre. Buchignani & Indra rapportent que 2 148 Sud-Asiatiques étaient établis au pays en 1951. Cinquante ans plus tard, le recensement de 2001 en dénombrait 963 000⁶⁹ et le plus récent, celui de 2011, indiquait qu'ils étaient 1 567 400, une augmentation de plus de 50 % en dix ans. Les Sud-Asiatiques constituent désormais la plus importante minorité visible au Canada, soit 25 %⁷⁰.

Selon les données du même recensement, en 2011, 135 400 personnes ont déclaré le Sri Lanka comme lieu de naissance⁷¹. Bien sûr, on ne peut présumer que toutes ces

⁶⁵ Parti de Hong Kong, le vaisseau *Komagata Maru* transportait 376 sujets britanniques nés en Inde qui désiraient immigrer au Canada. À Vancouver, les autorités refusèrent aux passagers le droit de descendre. Après deux mois d'impasse, le navire fut escorté hors du port par l'armée canadienne. Voir entre autres : *The Voyage of the Komagata Maru: the Sikh challenge to Canada's colour bar*. Vancouver: University of British Columbia Press. 1989 et le site [<http://komagatamarujourney.ca/>]

⁶⁶ Voir l'excellente étude de Catherine St-Germain Lefebvre sur l'immigration sud-asiatique au Canada dans les *Cahiers de recherche du GRIMER* (Vol. 3, octobre 2005, UQAM), de même que l'ouvrage récent de Carsignol, particulièrement les pages 105-126.

⁶⁷ Imitant en cela une décision semblable prise quelques années plus tôt par les États-Unis (St-Germain Lefebvre, 2005, p. 6).

⁶⁸ Carsignol, 2011, p. 126

⁶⁹ Statistique Canada. Recensement 2001. [<http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/2007006/t/4123215-eng.htm>]. Cons. 29.07.2013

⁷⁰ Statistique Canada. Enquête nationale auprès des ménages de 2011. [<http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-eng.pdf>]. Cons. 29.07.2013

⁷¹ Statistique Canada. Enquête nationale auprès des ménages de 2011.

[<http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&G>

personnes soient tamoules, puisque de nombreux Cingalais ont également fui les violences de la guerre civile pour se réfugier dans divers pays occidentaux. À preuve, à la question de l'origine ethnique, les participants à cette « Enquête nationale auprès des ménages », appelée de façon populaire le « recensement long », 139 415 personnes ont déclaré une origine ethnique sri-lankaise, 48 965 une origine ethnique tamoule et seulement 7 220 une origine ethnique cingalaise, tandis que 53 390 autres personnes ont donné des réponses plus générales du type « sud-asiatique »⁷². Ces statistiques sont à mettre en perspective avec les données quant à la langue maternelle. À ce propos, au cours du même exercice, 146 710 Canadiens ont déclaré avoir le tamoul comme langue maternelle⁷³. Cependant, on ne peut présumer que tous ces tamoulophones soient d'origine sri-lankaise. Au contraire : plusieurs d'entre eux ont pu immigrer d'ailleurs, d'Inde, de Malaisie ou d'Afrique du Sud, par exemple.

Pour sa part, le Haut-commissariat de Sri Lanka au Canada estime qu'au cours des récentes décennies entre 250 000 et 300 000 personnes d'origine sri-lankaise⁷⁴ ont immigré au Canada ajoutant que plusieurs d'entre elles ont pris la nationalité canadienne⁷⁵. Toutefois, ce nombre pourrait encore être plus élevé. Dans un ouvrage paru en 2013, la chercheuse Sithy Zulfika avance des chiffres de loin supérieurs à toutes

RP=1&PID=105411&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&HEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=]. Cons. 20.07.2013

⁷² Statistique Canada. Enquête nationale auprès des ménages de 2011.

[<http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105396&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&HEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=>] Cons. 20.11.2013

⁷³ Statistique Canada. Enquête nationale auprès des ménages de 2011.

[<http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&PID=105400&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&HEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=>] Cons. 20.07.2013

⁷⁴ En comparaison, les Tamouls d'origine sri-lankaise seraient environ 100 000 en Australie et plus de 200 000 en Europe, principalement en Allemagne, en France, en Suisse et en Grande-Bretagne. Les États-Unis, du fait de leurs liens étroits avec le gouvernement de Colombo, n'ont que très peu accepté de réfugiés.

⁷⁵ *Sri Lanka High Commission in Ottawa*, en ligne :

[<http://www.srilankahcottawa.org/index.php/canada-sri-lanka-relations.html>]. Cons. 14.01.2014

ces données et basés sur des calculs effectués auprès de diverses associations sri-lankaises au Canada⁷⁶. Zulfika estime en effet que plus de 450 000 personnes d'origine sri-lankaise vivent désormais au pays : 350 000 Tamouls, 75 000 Cingalais et 30 000 Musulmans⁷⁷. Pour sa part, Rudhramoorthy Cheran, un des intellectuels tamouls les plus en vue au Canada⁷⁸, estime que la ville de Toronto pourrait prétendre au titre de plus importante ville tamoule sri-lankaise au monde. Cheran établit sa comparaison en distinguant la ville et le district de Jaffna. Il oublie cependant que Colombo possède également une importante population tamoule⁷⁹. Chose certaine, en estimant la population tamoule de Toronto à 300 000 personnes, la Ville-Reine pourrait prétendre abriter la plus importante communauté tamoule à l'extérieur de l'Asie du Sud⁸⁰.

Au fil des ans, le portrait social de la communauté a bien changé. Les primo-arrivants, dans les années 1970 et au début des années 1980, étaient principalement des étudiants et de jeunes professionnels de classe moyenne ou supérieure, originaires de Colombo et venus au pays sur une base individuelle et volontaire. La seconde vague d'immigration tamoule coïncide avec le début de la guerre civile au Sri Lanka et amène au Canada un grand nombre de jeunes hommes âgés entre 20 et 45 ans demandeurs du statut de réfugiés. Plusieurs d'entre eux, originaires de Jaffna, avaient reçu peu d'éducation ou avaient vu leurs études interrompues en raison du conflit. Puis, au début des années 1990, avec l'intensification de la violence, une troisième vague de

⁷⁶ Zulfika, 2013, p. 109

⁷⁷ Au Sri Lanka, la communauté tamoule de religion musulmane, tout en ayant le tamoul comme langue d'usage, revendique une identité distincte des minorités tamoules de Jaffna (*Sri Lankan Tamils*) et des plantations (*Indian Tamils*). Voir McGilvray : *Muslim Perspectives on the Sri Lankan Conflict* (2007); et *Crucible of Conflict* (2008).

⁷⁸ Il est anthropologue et poète.

⁷⁹ Selon les plus récentes statistiques émises par le ministère du recensement et de la statistique de Sri Lanka, plus de deux cent trente mille Tamouls sri-lankais (*Sri Lankan Tamils*) habiteraient dans la capitale, presque autant de Tamouls musulmans (*Sri Lanka Moors*) et plus de vingt-sept mille Tamouls indiens (*Indian Tamils*) pour un total d'un demi-million de tamoulophones sur une population de plus de 2,3 millions :

[<http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/CPH2012Visualization/htdocs/index.php?usecase=indicator&action=Map&indId=11#>] Cons. 11.04.2014

⁸⁰ Das, 2011, p. 786

demandeurs d'asile s'est présentée aux portes du Canada, reconnu pour son hospitalité envers les réfugiés tamouls. Ceux-ci étaient originaires non plus de Jaffna mais plutôt de la campagne et de l'arrière-pays tamouls et parlaient mal ou pas du tout l'anglais. « For the large majority, Toronto was the only place they had seen outside their home villages⁸¹ ». Cheran soutient en outre que Toronto a accueilli une majorité de réfugiés issus des plus hautes castes, tandis qu'à Montréal, s'est établi un plus grand nombre de personnes de castes inférieures⁸².

Aujourd'hui, le ratio hommes-femmes est désormais équilibré, de nombreuses associations religieuses ou culturelles ont vu le jour pour venir en aide aux nouveaux arrivants, et des centaines de commerces et d'entreprises se sont ouverts, transformant certains quartiers de Toronto et de Montréal en de petits Jaffna. En 2007, Cheran estimait à plus de deux cents le nombre d'organisations patrimoniales et associations caritatives au sein de la communauté tamoule de Toronto, la plupart d'entre elles basées sur un village d'origine (*ūr*) au Sri Lanka et se consacrant ici à l'accueil et à la réhabilitation de nouveaux arrivants⁸³.

Ceci est sans compter un nombre impressionnant de journaux et de publications en langue tamoule de même que la présence de la communauté à la radio, à la télé et au cinéma, mais surtout sur Internet. L'auteure sri-lankaise du *Sari Rouge* fait dire à un de ses personnages en parlant du Canada : « Ce n'était pas le Sri Lanka, mais c'était ce qu'il y avait de mieux après : un pays plein de Tamouls, le plus proche de la culture tamoule que certains connaîtraient jamais.⁸⁴ » Sonia Das va plus loin. Elle affirme qu'au sein de la communauté des réfugiés tamouls sri-lankais, le Canada est considéré comme la destination numéro un : « For many war-weary refugees, living in Toronto's

⁸¹ Cheran, 2000, p. 190

⁸² Das, 2008, p. 136

⁸³ Cheran, 2007, p. 157

⁸⁴ Ganeshanathan, Vasugi V. 2009. *Le sari rouge*. Traduit de l'anglais par Sylvie Schneiter. Paris : éditions JC Lattès, p. 219

or Montreal's "Little Jaffna" neighborhoods is the closest experience to belonging to a Tamil nation or homeland that they can hope to achieve⁸⁵».

À Montréal, la communauté est presque dix fois moins nombreuse que celle de la grande région de Toronto (GTA) mais elle est tout de même appréciable au point que, selon Statistique Canada, le tamoul est la seconde langue sud-asiatique en importance derrière le punjabi. Lors recensement de 2011, 13 145 personnes ont déclaré avoir le tamoul comme langue maternelle dans la grande région de Montréal⁸⁶. Ce nombre comprendrait en théorie les Tamouls de diverses origines (sri-lankaise, indienne, etc.) et de toutes les générations⁸⁷. Cependant, Das rappelle que plusieurs Tamouls vivent illégalement au pays et elle est d'avis qu'entre 20 et 30 000 Tamouls sri-lankais habitent la région montréalaise de même que de 2 à 3 000 Tamouls d'origine indienne⁸⁸.

Pour un portrait plus complet de la communauté montréalaise tamoule d'origine sri-lankaise, notamment au plan historique, voir Bradley, 2005 et Das, 2008 ; pour un profil sociodémographique de celle-ci : Castel, 2012. Quant à la communauté de Toronto, voir les travaux de Vappu Tyyksä (2005, 2006 et 2008).

2.3 Une identité multiple et transnationale

Nous sommes des hindous qui avons traversé les eaux noires⁸⁹; nous sommes

⁸⁵ Das, 2008, p. 137

⁸⁶ Statistique Canada. Données du recensement de 2011. Cons. 20.03.2014 [http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CMA&Code1=462&Geo2=PR&Code2=24&Data=Count&SearchText=Montr%C3%A9al&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&Custom=].

⁸⁷ C'est environ 700 personnes de moins qu'au recensement de 2006

⁸⁸ Das, 2008, p. 12

⁸⁹ *Kālāpānī*, les eaux noires. Allusion à l'interdiction de voyager faite aux hindous dans la culture indienne, sous peine de perdre son statut social.

des musulmans qui mangeons du porc.
Notre identité est à la fois plurielle et
partielle. Parfois nous avons l'impression
d'être à cheval sur deux cultures ; et
parfois d'être assis entre deux chaises.

Salman Rushdie⁹⁰

2.3.1 Une identité fragmentée

Dans *Mourir en terre d'immigration*, Agathe Petit souligne que « toute forme de mobilité, qu'elle soit sociale ou spatiale, entraîne inévitablement des situations problématiques du point de vue de l'identité du sujet et par conséquent un besoin d'identification, et en même temps de différenciation⁹¹ ».

La présente section vise à explorer l'étendue sémantique du terme identité chez les individus qui composent la communauté canadienne d'origine tamoule sri-lankaise de même que la réalité toujours changeante de celle-ci. En effet, de quelle identité parle-t-on au juste ? Et peut-on vraiment en parler au singulier ? Non, bien sûr. Et une des raisons pour lesquelles on ne peut répondre à cette dernière question que par la négative vient du fait que ces gens ne sont pas tous arrivés au Canada à la même époque, qu'ils ne sont pas tous issus d'un milieu comparable et qu'ils n'ont pas tous connu le même parcours migratoire.

De plus, on pourrait même ajouter que plusieurs d'entre eux ne partagent pas la même vision du futur, le leur, celui de leur famille et de leurs enfants, et celui de leur communauté. Demeureront-ils au Canada ? Si, pendant longtemps, l'objectif à long terme de la plupart des Tamouls au Canada a été de retourner au Sri Lanka dès la fin des hostilités et l'instauration de la paix, tout a changé en 2009 avec la défaite écrasante des Tigres aux mains de l'armée gouvernementale. Aujourd'hui, plusieurs dans la communauté disent que leur avenir est désormais ici et accordent une grande valeur à

⁹⁰ Rushdie, 1993, p. 26

⁹¹ Petit, 2004, p. 1181

leur citoyenneté canadienne et celle de leurs enfants. Cependant cette citoyenneté demeurera encore longtemps « flexible », pour reprendre les mots de l'anthropologue Aihwa Ong, « *flexible citizenship* »⁹².

Si certains sont arrivés ici comme immigrants avant même la catastrophe du « Juillet Noir » (*Black July*) de 1983⁹³, la majorité des Canadiens-Tamouls ont demandé et reçu un statut de réfugié au cours des dix années qui ont suivi. Également, si plusieurs ont fui les violences sans y participer, d'autres sont désormais ici en tant qu'exilés, volontaires ou non, parce qu'ils risquent d'être condamnés s'ils retournent au Sri Lanka. De nos jours, on assiste surtout à la réunification des familles, des chefs de foyer parrainant la venue de leurs parents ou grands-parents. Par ailleurs, si d'aucuns ont pu quitter après avoir fait sortir du pays l'essentiel de leurs avoirs financiers, pouvant raisonnablement passer pour de riches expatriés, nombreux sont ceux et celles qui sont arrivés ici avec à peine un peu plus que leurs vêtements et une simple valise.

La première vague d'importance de Tamouls originaires du Sri Lanka est arrivée au Canada au cours des années 1980. Certains d'entre eux entrèrent en tant qu'immigrants, mais la plupart réclamèrent plutôt le statut de réfugiés. Il est important de noter que ceux-ci n'arrivaient pas tous directement du Sri Lanka, certains ayant d'abord séjourné pour des périodes plus ou moins longues en Inde où ils s'étaient réfugiés. D'autres encore, au moment des événements de 1983, vivaient déjà à l'extérieur du Sri Lanka, soit en Europe ou en Asie du Sud-Est, surtout en Malaisie ou à Singapour, ou encore en Afrique de l'Est, principalement au Kenya ou en Ouganda⁹⁴. Ces Tamouls d'origine sri-lankaise étaient notés à leur arrivée au Canada par les services d'immigration comme *twice migrants*, tout comme nombre d'autres Sud-Asiatiques, notamment indiens qui s'étaient établis dans ces pays et y travaillaient, certains depuis des années,

⁹² Cité dans Clifford, 1994, p. 312

⁹³ Voir *supra* section 2.2.1

⁹⁴ Carsignol rapporte qu'en 1972, suite à leur expulsion d'Ouganda, près de 6 000 personnes d'origine indienne ont demandé l'asile au Canada (2011, p. 131).

comme enseignants, fonctionnaires ou administrateurs, notamment dans les états membres du Commonwealth, tout en faisant régulièrement parvenir une partie de leur salaire à leur famille restée au pays.

Dans les mois et les années qui suivirent les massacres au Sri Lanka, nombreux sont ceux qui, leur contrat étant arrivé à terme, préférèrent émigrer vers des cieux plus cléments plutôt que de rentrer au pays natal. C'est le cas d'au moins deux de mes répondants, tous deux aujourd'hui âgés dans la soixantaine et qui quittèrent le Nigéria pour venir au Canada. Enfin, c'est sans compter tous les jeunes de la communauté qui sont nés au Canada et qui, pour la plupart, n'ont jamais mis les pieds dans le pays d'origine de leurs parents. C'est dire combien les expériences de vie des membres des communautés tamoules sri-lankaises de Montréal et de Toronto peuvent être diversifiées. C'est dire aussi à quel point la théorie de la fragmentation identitaire⁹⁵ s'applique bien à ceux-ci.

2.3.2 Une identité commune

Après avoir démontré que les communautés tamoules sri-lankaises exilées de par le monde ne sont pas monolithiques, on doit toutefois nuancer et ajouter qu'il est aussi indéniable que celles-ci partagent un même fond ethnonational. Cette identité commune est ancrée, entre autres, dans la persécution que plusieurs ont subie dans leur pays d'origine indépendamment de leur statut social, de leur éducation, de leur classe ou de leur caste, simplement du fait de leur langue et de leur appartenance ethnique. Autres éléments fédérateurs : le traumatisme du déracinement, l'expérience d'un parcours migratoire hasardeux et la culpabilisation d'avoir abandonné parents et amis à leur sort en préférant fuir⁹⁶. C'est ainsi, explique Wayland, qu'une identité commune

⁹⁵ Bastenier, 1986, p. 86 ; Grossberg, 1996, p. 91

⁹⁶ Wayland, 2004, p. 424

peut prendre naissance en contexte diasporique en faisant passer au second plan, pour un certain temps, un grand nombre de différences individuelles basées sur le genre, l'idéologie, la classe ou la caste dans le but de favoriser l'émergence d'objectifs communs à atteindre par le groupe⁹⁷.

Toutefois, ce qui contribue certainement le plus, en Inde, au Sri Lanka et dans la diaspora à créer chez les Tamouls une identité commune est un concept socio-psychologique particulier nommé *ūr*⁹⁸ et qui consiste dans le rapport que chacun entretient avec le sol, la terre et des lieux significatifs. Un *ūr* n'est ni neutre ni objectif car il existe toujours une relation de grande affinité entre une personne et un territoire pour que ce dernier puisse être véritablement considéré comme son *ūr*. Voici la définition qu'en donne l'anthropologue américain Valentine Daniel⁹⁹ dans un de ses premiers ouvrages :

« Perhaps the closest approximate definition would be, a named territory that is (1) inhabited by human beings who are believed to share in the substance of the soil of that territory, and (2) a territory to which a Tamil cognitively orients himself at any given time. A place to which one "belongs", in the full, affective sense of the term.¹⁰⁰»

Les Tamouls, écrit Daniel, considèrent que le corps et l'esprit ne sont que des manifestations différentes de la même substance (*kuṇam*, skr. *guṇa*) et que l'être humain est perméable¹⁰¹. Toute personne peut être pénétrée par des idées, des souvenirs, des émotions, bien sûr, mais aussi par des éléments substantiels empruntés à d'autres personnes et même à des lieux. Entre diverses substances qui sont mises en présence les unes des autres, il peut s'exercer des échanges subtils. C'est ainsi que lorsqu'une personne mange un produit cultivé dans un sol, elle ingère en même temps

⁹⁷ Wayland, 2004, p. 411

⁹⁸ Prononcer *our*.

⁹⁹ Lui-même est né au Sri Lanka d'un père tamoul et d'une mère européenne et cingalaise dans les plantations du centre de l'île, parmi les *Malaiyakam* ou *Up-Country Tamils*. (Daniel, 1996, p. 9)

¹⁰⁰ Daniel, 1984, p. 63 et 56

¹⁰¹ Daniel, 1984, p. 89

une part de la substance de ce terroir. De la même façon, ses rejets urinaires et fécaux, tout comme la cendre des corps incinérés, finissent par rejoindre le *kuṇam* de l'*ūr* et se mélanger à lui. Éventuellement, chacun absorbe un peu de la substance de tous les autres en même temps qu'il se répand à son tour en chacun d'eux. Ces échanges de substances entre individus constituent un ciment social extraordinaire.

En buvant l'eau de cet *ūr* et en mangeant des aliments qui sont cultivés à l'intérieur des limites de celui-ci, ses habitants voient les propriétés de cette terre se mélanger à leur propre substance (*kuṇam*) et ils deviennent un peu plus ce territoire eux-mêmes : « An *ūr* and its people are bound together by ontic forces¹⁰² ». Voilà comment, dit Daniel, un *ūr* peut concrètement influencer une personne, de la même façon que les planètes ont de l'influence sur les hommes.

Pour rendre le concept encore plus complexe, ajoutons que la délimitation (*ellai*) d'un *ūr* n'est jamais ni clairement définie ni définitivement établie. De plus sa périphérie est poreuse et c'est ainsi que des substances étrangères peuvent toujours pénétrer au cœur de celui-ci : par exemple, des productions agricoles ou animales, du matériel et des accessoires, des visiteurs, par la route, bien sûr, mais aussi des fantômes, dit Daniel, via le terrain de crémation¹⁰³.

C'est ce concept que Daniel appelle la « dividualité », c'est-à-dire la non-existence du caractère isolé d'une personne dans la société tamoule. Tout être, avance-t-il, et pas uniquement l'être humain, est constitué de parcelles tirées de tout ce qui l'entoure dans l'espace et dans le temps et, en retour, des éléments de sa propre substance sont communiqués au sol, au village, aux autres habitants. Ces partages font qu'une personne tamoule, écrit Daniel, n'est jamais « individuelle ». Elle comprend en même

¹⁰² Daniel, 1996, p. 56

¹⁰³ Daniel, 1984, p. 77

temps sa femme et ses enfants, mais aussi ses parents, sa famille élargie et même ses ancêtres¹⁰⁴.

2.3.3 Une conscience diasporique

On a vu plus tôt¹⁰⁵ combien, pour James Clifford, la dimension politique est importante dans la notion de diaspora¹⁰⁶. Il en est de même, écrit-il, pour la conscience diasporique, « entièrement a product of cultures and histories in collision and dialogue.¹⁰⁷ » Or, qui dit collision, dit aussi violence, douleur, mort, détresse et aliénation, des réalités auxquelles les diasporés sont trop souvent confrontés. En effet, comme le soulignent Lavie & Swedenburg, l'espace diasporique n'est pas seulement un lieu où se développent paisiblement les plus récents produits de l'hybridité, du syncrétisme, de l'interculturalisme, du multiculturalisme, et de la transculturation¹⁰⁸. Les diasporas sont aussi bien souvent le terrain d'épiques batailles de conscientisation qui visent la détermination de ce qui peut être considéré, individuellement et collectivement, comme local.

Chose certaine, au terme de ces longs processus « d'immigrétude¹⁰⁹ », les diasporés, tout comme les réfugiés et les exilés, développent souvent et conservent pour longtemps une double loyauté envers leur pays d'origine et leur société d'adoption. Or, ce ne sont ici que deux volets d'une identité qu'on ne peut appeler autrement que multiple.

¹⁰⁴ Daniel, 1984, p. 103

¹⁰⁵ Voir *supra* section 1.4.1.2

¹⁰⁶ Voir aussi Grossberg, 1996, p. 92

¹⁰⁷ Clifford, 1994, p. 319

¹⁰⁸ Lavie & Swedenburg, 2001, p. 8

¹⁰⁹ J'emprunte ce terme à Grossberg (1996 :103) pour décrire l'ensemble total de l'expérience de déplacement, une fois celle-ci terminée, et qui peut alors servir de base à la mémoire et à la transmission.

2.3.4 Une identité transnationale

S'il fut un temps où les populations dispersées n'avaient de contacts entre elles que par le courrier, les échanges de biens, d'hommes et de femmes, et le passage de frontières de toutes sortes, tant physiques que psychologiques, depuis un demi-siècle, tout a bien changé principalement en raison de l'avènement de plusieurs nouvelles techniques de communication. Aujourd'hui, avec la télévision par satellite et l'Internet qui permet l'usage du logiciel *Skype* et de ses semblables, mais aussi grâce aux téléphones portables qui assurent l'envoi de textos (*SMS, Short Message Service*), non seulement les communautés diasporiques multi localisées sont désormais toutes reliées dans l'instantanéité, mais les relations transnationales ont aussi eu pour effet de briser les contrôles exclusifs de nombreuses majorités d'accueil sur ces communautés minoritaires¹¹⁰ en même temps que de modifier sensiblement les processus de reconstruction identitaire : « Globalization has precipitated identity construction on an unprecedented scale, altered the conditions under which it occurs, and vastly expanded the repertoires of symbols and ideas available to ethnic and racial groups around the world¹¹¹».

Ces identités transnationales sont alimentées par les divers déplacements que les immigrants effectuent entre leur lieu de résidence et leur lieu d'origine, ou encore entre les divers foyers de la communauté à travers le monde¹¹². Également chaque fois que ceux-ci effectuent des envois d'argent à leurs proches demeurés au pays, ou s'ils s'impliquent dans des partenariats commerciaux ou des investissements financiers avec des sociétés du Sri Lanka. Il n'a jamais été aussi facile d'établir des liens et de les

¹¹⁰ Clifford, 1994, p. 311

¹¹¹ Cornell & Hartmann, 2007, p. 264

¹¹² Les familles tamoules de la diaspora sri-lankaise ont souvent été dispersées selon les choix effectués par les agences nationales d'adoption des réfugiés au cours des années 1980. Il n'est pas rare pour certains d'avoir de la parentèle en France, en Allemagne et en Australie.

entretenir au-delà des frontières avec des gens demeurant à des milliers de kilomètres de distance et vivant à l'heure de fuseaux horaires différents. En même temps, rappellent Cornell & Hartmann, cette construction identitaire transnationale, si elle amène son lot d'avantages et de ressources, peut aussi affaiblir la relation et le sentiment d'appartenance de migrants avec leur pays d'adoption¹¹³. C'est là une des différences majeures entre le transnationalisme et le cosmopolitisme, un mouvement identitaire plus intégrant qui tient compte de la culture majoritaire et dans lequel la communauté tamoule canadienne s'est désormais engagée en décidant de planter ses racines plus profondément ici.

2.3.5 Une identité renforcée par les médias de masse

Un mot doit être dit ici de la très grande importance des médias ethniques au sein des communautés tamoules canadiennes, assurant ainsi la diffusion la plus large possible de tous types d'informations pouvant intéresser le plus grand nombre. Selon Wayland, la profusion de ces médias (souvent même encouragée par des subventions provenant de gouvernements favorables au multiculturalisme comme c'est le cas au Canada) est tout à fait normale compte tenu de la répression et de l'absence de droits qu'a dû subir durant des années la communauté tamoule au Sri Lanka. Cette parole retrouvée a ainsi pu servir à la reconstruction identitaire, tant culturelle que linguistique et religieuse.

« Persons who migrate from a closed society to an open society are able to capitalise on newfound freedoms to publish, organise, and accumulate financial resources to an extent that was impossible in the homeland. Open opportunity structures can even facilitate the creation of distinctive ethnic identities and secessionist movements in the diaspora.¹¹⁴»

¹¹³ Cornell & Hartmann, 2007, p. 263

¹¹⁴ Wayland, 2004, p. 417

On trouve ainsi au Canada deux chaînes de télévision tamoules¹¹⁵, plusieurs antennes radiophoniques, et de nombreux imprimés, hebdomadaires et mensuels, qu'on peut également consulter sur le Web, comme aussi de multiples sites Internet se consacrant uniquement à la publication en numérique.

2.3.6 Une identité de caste

Il ne fait pas de doute qu'au sein de la diaspora tamoule au Canada, les lignes de caste se sont passablement estompées depuis l'arrivée des premiers réfugiés. C'est toujours le cas, encore aujourd'hui, dans les temples saiva. Un système d'organisation sociale et économique tel que celui des castes ne peut fonctionner efficacement que si toutes les fonctions de travail sont assurées dans une communauté. Or, comme l'a montré Schalk, les distinctions de caste sont dysfonctionnelles dans une société diasporique¹¹⁶.

Le sort des grandes familles tamoules du nord du Sri Lanka a toujours été mobile et en perpétuelle réorganisation hiérarchique à la faveur des événements et des bouleversements de la politique et de l'économie. Et ceci, affirme Karthigesu, s'est avéré encore vrai au cours des récentes décennies :

« An arrangement worked at one time cannot continue throughout. Families which had a marginal existence in the last decade would have now become rich through employment openings in the Middle East or because of some success in business or through some young man in the family getting a good post in the public or private sector.¹¹⁷ »

De plus, la guerre et l'exil sont venus compliquer les choses encore plus. Des groupes qui étaient autrefois prééminents ont perdu leur ascendant au profit de d'autres.

¹¹⁵ *Tamil One* et *Tamil Vision* (TVI) sont toutes deux portées par Bell et Rogers. Sans compter les sites web qui offrent les chaînes tamoules indiennes en continu, souvent gratuitement, notamment : [<http://livetvchannelsfree.com/tamiltv.html>] ; [<http://www.tamiltvshows.net/>] ; [<http://www.tubetamil.com/>]. Cons. juillet 2013.

¹¹⁶ Schalk, 2007, p. 101

¹¹⁷ Karthigesu, 1995, p. 25

Plusieurs familles ont été décimées et très nombreux sont ceux et celles qui se sont exilés.

Rappelons que les Tigres tamouls (LTTE) avaient largement fait circuler une directive à l'effet de ne plus reconnaître, sur le territoire « libéré » qu'ils contrôlaient, les privilèges de caste ni le régime de dot lié aux mariages et qu'en conséquence, plusieurs des Tamouls-Canadiens qui avaient adopté l'idéologie des Tigres ont décidé, depuis leur installation au Canada, de ne plus faire référence aux contingences de castes. Cependant, il est à noter que celles-ci n'ont pas totalement disparues et, aux dires de certains informateurs, elles auraient plutôt tendance à être réactivées depuis quelques années dans certaines communautés, particulièrement quand il est question de mariage (*kaliyāṇam*) et de dot (*cītaṇam*)¹¹⁸.

2.3.7 Une société plus égalitaire

Au Sri Lanka, la société tamoule traditionnelle était patriarcale et l'influence de la femme, souvent subordonnée à celle de son mari.

« Traditional Sri Lanka Tamil society is male-dominated and patriarchal, with a strong division of labor by sex, arranged marriages, and a tendency to demean feminine roles. Female seclusion is a concomitant of family status, thus discouraging women to travel or work without a constant chaperon.¹¹⁹»

Les mariages arrangés par les parents étaient la norme, surtout dans les plus hautes castes, et la dot pouvait même inclure maison et terrain. Tandis que l'épouse était en charge de l'organisation du foyer et de l'éducation des enfants, les hommes occupaient presque exclusivement le secteur de l'emploi à l'extérieur du domicile selon les règles héréditaires des *cāti* (skr. *jāti*). Toutefois après l'indépendance, en 1948, la perspective

¹¹⁸ Pour un portrait beaucoup plus précis de l'importance et de la distribution des castes dans la société tamoule sri-lankaise au pays d'origine, voir David, 1974 ; Yalman, 1997 et surtout, Madavan, 2013

¹¹⁹ Pfaffenberger, 1991

de compléter le revenu familial a conduit bien des Tamoules à accepter un travail à temps partiel, surtout celles habitant la capitale. La situation économique se dégradant en raison du conflit, les femmes ont progressivement remplacé les hommes, partis à la guerre ou décédés.

Le travail des femmes tamoules n'est donc plus quelque chose de neuf ou de surprenant, particulièrement au sein de la diaspora canadienne où les femmes travaillent parfois davantage que leur mari, retenu à la maison sans compétence reconnue ou en raison de la barrière de la langue. Également, on parle désormais moins de mariage arrangé et davantage de fréquentations arrangées afin de permettre aux jeunes filles de rencontrer plus d'un garçon avant de fixer leur choix. Les règles de vie sont moins strictes pour les filles au point que, parfois, les grands-parents critiquent fort le laxisme de leurs enfants.

Par ailleurs, dans plusieurs temples saiva au Canada, les femmes sont appelées à jouer des rôles plus importants qu'au Sri Lanka. Schalk affirme que cette tendance est également assez bien généralisée parmi les communautés tamoules de la diaspora européenne¹²⁰. Si elles sont toujours minoritaires dans les comités administratifs des temples, elles sont en revanche plus nombreuses que les hommes à participer aux rituels réguliers et à l'organisation des fêtes religieuses aux plans décors, alimentation, déroulement et surtout chant. En effet, avant et au cours de toute cérémonie d'importance, un groupe de femmes, jeunes et moins jeunes, interprète des chants de dévotion (*pacanaï*, skr, *bhajana*) tamouls¹²¹. Si des hommes sont présents, ceux-ci jouent généralement un rôle de second plan, en rythmant les chants au moyen de divers instruments de percussion.

Enfin, soulignons l'importante contribution des femmes à l'éducation des jeunes de la communauté dans l'une ou l'autre des nombreuses écoles organisées par les temples

¹²⁰ Schalk, 2007, p. 102

¹²¹ Le plus souvent, ces hymnes sont tirés du *Tēvāram*. Voir *infra* section 3.4

en parallèle avec leur fonction religieuse. Ces écoles de langue tamoule ou de religion saiva sont animées par une majorité de femmes. Même chose pour les écoles de chant ou de danse traditionnelle. Les femmes de la communauté sont véritablement les gardiennes de la tradition et ce sont elles qui portent l'espoir de la pérennité de la culture tamoule en terre adoptive. Pour en connaître davantage sur la condition féminine au sein de la communauté tamoule de Montréal, voir Saint-Germain Lefebvre (2008).

2.3.8 Une identité "Brune"

Un autre élément identitaire utilisé à l'occasion, particulièrement dans les pays à majorité blanche, demeure la couleur de la peau. Dans cette perspective, la communauté tamoule, comme la plupart des peuples issus de l'Asie du Sud, est souvent amalgamée aux peuples dits noirs, « *Black* ». Au Royaume-Uni, après la Seconde guerre mondiale, on avait l'habitude d'inclure dans les communautés *Black* aussi bien les peuples africains sub-sahariens, les Afro-Américains, les Afro-Caribéens et les « Indiens », ce dernier terme englobant également les Sri Lankais, les Pakistanais, les Bangladais, etc.

Or, cette identification n'est pas sans critique. Selon Avtar Brah qui a étudié les communautés immigrantes en Grande-Bretagne, particulièrement celles provenant d'Asie du Sud, de nombreux auteurs¹²² se sont élevés contre un tel amalgame arguant qu'il portait trop facilement à confusion. Après tout, écrit Brah, « cultures in the diasporas always have their own specificity¹²³ ». On a alors proposé diverses expressions pour décrire plus spécifiquement les peuples du sous-continent indien, telles que « South Asian » et « Hindustani », sans toutefois jamais emporter l'adhésion.

¹²² Hazareesingh (1986), Modood (1988), cités par Brah, 1992, p. 128

¹²³ Brah, 1992, p. 128

Ganapathy-Coleman, qui a réalisé une étude auprès de parents Indiens émigrés aux États-Unis, rapporte que le garçon d'un des couples interviewés s'est présenté, durant quelques années, à l'adolescence, comme « *Dark White* », une appellation qui faisait référence à un jugement de cour des années 1920 en Louisiane qui avait permis à des immigrants d'origine indienne d'être acceptés aux États-Unis¹²⁴.

C'est dans ce contexte qu'au Canada, on a vu naître ces dernières années une nouvelle identité associée à la couleur brune et propre à ces communautés canadiennes originaires d'Asie du Sud (Sikhs, Punjabis, entre autres, et Tamouls Sri-Lankais, bien sûr): les « *Brown* »¹²⁵. Un des organismes les plus actifs dans ce domaine à Toronto est *BrownCanada*¹²⁶, une ONG qui se consacre à documenter les parcours migratoires des Canadiens d'origine sud-asiatiques depuis le scandale du *Komagata Maru*¹²⁷ en 1914.

Un autre terme couramment utilisé pour se décrire parmi les communautés originaires de l'Inde aux États-Unis est celui de *desi*, dérivé du terme hindi *des* ou *desh* associé à son pays d'origine, son patelin, sa terre natale¹²⁸. Il est à noter que ce terme est également utilisé par les membres des communautés immigrantes d'origine pakistanaise et bangladaise en Occident, mais non par les ressortissants originaires du Sri Lanka¹²⁹.

¹²⁴ Ganapathy-Coleman, 2013, p. 371

¹²⁵ Voir aussi l'excellent ouvrage de Prashad : *The Karma of Brown Folk*.

¹²⁶ Voir le site [<http://www.browncanada.com/index.php>]. *BrownCanada* est une antenne du *Council of Agencies Serving South Asians* (CASSA).

¹²⁷ Voir entre autres : *The Voyage of the Komagata Maru: the Sikh challenge to Canada's colour bar*. 1989. Vancouver: University of British Columbia Press. Également le site [<http://komagatamarujourney.ca/>]. Cons. 26.06.2015

¹²⁸ Inversement *pardes* ou *pardesh* signifie « à l'étranger ».

¹²⁹ Sur les problèmes identitaires aux États-Unis de jeunes gens de seconde génération d'ascendance indienne, deux suggestions. D'abord, l'excellente étude de Kurien (2005) : « Being Young, Brown, and Hindu. The Identity Struggles of Second-Generation Indian Americans ». *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 34, no. 4, p. 434-469. Ensuite celle, plus récente, de Ganapathy-Coleman parue en 2013 : « Raising "Authentic" Indian Children in the United States: Dynamism in the Ethnotheories of Immigrant Hindu Parents ». *Ethos*, vol. 41, no 4, p. 360-386.

2.3.9 Une identité personnelle et nominale

Un autre élément hautement identitaire est le nom donné et reçu par un enfant à sa naissance. À cet égard, les choses ne sont pas simples. D'abord, Pandey fait état d'une tradition hindoue qui consiste à inclure quatre éléments dans le nom des nouveau-nés et affirme que cette pratique remonte aux *smṛti* tardifs. Les quatre parties du nom de l'enfant se déclinaient ainsi : l'astérisme du jour de sa naissance (*skr. nakṣatra*), le nom de la divinité du mois, celui de la divinité tutélaire de sa famille et enfin, son nom populaire, celui qui servirait le plus souvent à désigner l'enfant, du moins en famille¹³⁰. Dans le cas des Tamouls, souligne Ganapathy-Doré, le système se serait modifié au fil du temps : « Il se résume à trois composantes de base : lieu d'origine + prénom du père + prénom de la personne. À cela peut [néanmoins] s'ajouter le nom de la caste (Pillai, Iyer, etc.)¹³¹ ». Ajoutons que, dans la tradition tamoule, le prénom du père est souvent indiqué sous forme d'initiale uniquement. C'est le cas du célèbre auteur tamoul indien R.K. Narayan.

De plus, la tradition sri-lankaise comporte une particularité qui mérite d'être soulignée. Les gens sont le plus souvent connus par leur prénom car leur nom (de famille) est en fait le prénom de leur père. En effet, au Sri Lanka, le prénom du père vient en second et le prénom propre de l'enfant est placé en premier¹³². C'est ainsi que Sivananthan Nadarajah est le fils de Nadarajah Vellupillai, par exemple. Cette façon de faire est également celle des Tamouls catholiques du Sri Lanka : les deux fils de Victor Joseph se nomment Anthony Victor et Samuel Victor et le fils de ce dernier se nomme Stephen Samuel. Soulignons que cette pratique est toujours courante au Sri Lanka mais qu'elle a dû être modifiée au sein de la diaspora tamoule afin de respecter les règles en cours en Occident.

¹³⁰ Pandey, 1969, p. 81

¹³¹ Ganapathy-Doré, 1993, p. 87

¹³² Deux autres règles traditionnelles méritent d'être mentionnées : on donne comme nom au premier fils de chaque famille le nom du grand-père paternel et, lors de son mariage, l'épouse prend comme prénom le nom de son époux. (David, 1973, p. 528)

En France, cette pratique ne fut pas sans causer quelque difficulté à l'état civil lorsque les premiers réfugiés sri-lankais se présentèrent. En conséquence, écrit Ganapathy-Doré, l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA) décida de retenir le prénom du père comme nom de famille des individus qui se présentaient à l'immigration, ce qui ne fut pas sans effet : « Pour le moment [les réfugiés tamouls du Sri Lanka] acceptent de fixer leur nom pour des raisons pratiques. Mais ils ressentent ce changement comme une perte d'identité¹³³ ».

Autre problème : au Canada, toute naissance doit faire l'objet d'une déclaration obligatoire à l'état civil incluant le nom donné au nouveau-né par ses parents, ceci dans le respect du droit de l'enfant. Cette exigence a pu paraître excessive à certains immigrants tamouls car, au Sri Lanka, cette déclaration peut habituellement être faite dans les trois mois¹³⁴. En effet, dans la culture tamoule, la cérémonie de nomination (tam. *nāmakaraṇam*) constitue un important rite de passage (skr. *saṃskāra*)¹³⁵, a généralement lieu le onzième jour¹³⁶ suivant la naissance de l'enfant, ceci afin de permettre à toute la famille élargie de faire connaissance avec lui. Entre-temps, un nom secret est donné au nouveau-né, une pratique qui remonte, selon Pandey, à l'époque des *Gṛhyasūtra*¹³⁷, un prénom intime que la personne conservera par la suite toute sa vie mais qui ne sera utilisé que par les membres de sa famille immédiate. « Apart from the name to be used by all, there is also mention of the second name for the child [...] to be kept secret [...] being known only to the parents.¹³⁸ »

Cette façon de faire peut paraître un simple détail mais elle peut poser de graves problèmes à certains :

¹³³ Ganapathy-Doré, 1993, p. 89

¹³⁴ Ambassade du Sri Lanka à Paris, cité dans Ganapathy-Doré, 1993, p. 91

¹³⁵ Sur les *saṃskāra*, voir la section 4.2, plus bas.

¹³⁶ Pandey indique que cette cérémonie doit se tenir entre le 10^e et le 12^e jour, en tout cas pas avant que l'impureté entraînée dans la maison par l'accouchement n'ait été levée, mais cette période peut parfois s'étendre jusqu'à une année entière. (1969 : 84)

¹³⁷ Textes de rituels domestiques rédigés en sanskrit vers l'an 500 AEC. Pandey, 1969, p. 84

¹³⁸ Dange, 1985, p. 23

Mme M., une mère franco-pondichérienne, a fondu en larmes lorsque l'infirmière a insisté pour connaître le prénom du nouveau-né. Elle avait accouché seule. Apparemment, les futurs parents ne s'étaient pas penchés préalablement sur la question du prénom. En l'absence d'une concertation avec le mari, elle ne pouvait rien décider. Elle a ressenti cette pression comme une violence.¹³⁹

Il est intéressant de noter que cet usage d'un nom intime n'est pas exclusif. Les Indiens et les Sri-lankais ne sont pas seuls à fonctionner de cette façon. Dans le Sud-Est asiatique, on pratique également la même tradition d'un surnom secret souvent monosyllabique donné à l'enfant qui vient de naître, parfois même plusieurs jours avant qu'il ne reçoive son prénom officiel. Au Cambodge, cet élément d'appellation se nomme *jhmoh*¹⁴⁰.

Finalement, comme si le dossier n'est pas suffisamment complexe, ajoutons que bien des Tamouls au Canada ont décidé « d'occidentaliser » leur nom afin de simplifier leurs contacts avec la société d'accueil. C'est ainsi que Velumailum Loganathan, l'éditeur du mensuel torontois *Monsoon Journal*, se fait appeler Logan. Également, un courtier immobilier de la firme Remax à Toronto, Elaguppilai Srinathan, se présente dans les annonces du mensuel *Thai Veedu*¹⁴¹ sous le nom de Mike, et son collègue de Coldwell Banker, Uthayan Sivasambu a ajouté Alex à son nom.

2.3.10 Une identité multiple

On le voit, l'identification personnelle est un processus dynamique, évolutif, qui change et se transforme en raison d'une foule de facteurs et, entre autres, des événements majeurs de la vie. Comme le souligne Pfaffenberger, les Canadiens-Tamouls ont à leur disposition une large diversité de marqueurs identitaires : nom et

¹³⁹ Ganapathy-Doré, 1993, p. 91

¹⁴⁰ Voir à ce sujet le texte de Varro et Lesbet, 1986.

¹⁴¹ [<http://www.thaiveedu.com/>] Cons. 26.07.2013

prénom, lignée familiale, village et province de naissance, pays d'adoption et/ou de résidence, langue et ethnie, caste et religion.

« We define *ethnic identity* as a conscious *selection* of cultural features, which are then made to stand as *emblems of membership* in a *community*, real or imagined. But this definition begs the question: Whose identity? In the absence of mass communications, identities tend to take on a Chinese-box structure: I am of the *Koviyar* caste, I live in *Kaccay south*, I am a Jaffna Tamil, and more broadly, I am a Sri Lankan and I am part of the greater, transnational civilization that Tamils call *Tamilakam*.¹⁴²»

Ainsi, les couches identitaires, comme autant de vêtements prêts à être portés et combinés, sont fort nombreuses dans le cas des membres de la communauté tamoule au Canada : une jeune fille peut, en même temps, être tamoule, sri-lankaise, hindoue, saiva, brune et sud-asiatique, tout en étant à la fois canadienne et québécoise, anglophone et francophone. Sans compter que chacune peut en plus se distinguer de toutes les autres par ses propres appartenances et références identitaires.

Cette brève exploration des racines identitaires des Canadiens d'origine tamoule sri-lankaise nous permet à la fois de comprendre la grande complexité de la réalité identitaire personnelle et collective des membres de cette communauté, mais aussi de saisir un peu mieux les difficultés auxquelles ceux-ci sont confrontés quand vient le temps de songer à la transmission du bagage identitaire idéal à la seconde génération. C'est là le thème abordé au cours de la prochaine section.

2.4 Les défis de la transmission identitaire à la seconde génération

L'héritage religieux d'une personne
comme de son groupe d'appartenance
constitue un réservoir de symboles

¹⁴² Pfaffenberger, 1994a, p. 19

susceptibles d'être mobilisés d'une manière fluide et dynamique à titre de recours pour servir de référent identitaire parmi d'autres.

Louis Rousseau¹⁴³

Dans un article paru récemment, le sociologue américain Herbert Gans¹⁴⁴ écrit qu'une des meilleures façons de juger de la vitalité d'une communauté ethnique au sein d'une société d'accueil consiste à repérer la présence d'institutions et d'organisations ethniques. Celles-ci, poursuit-il, sont de quatre types selon que leur vocation principale est dédiée à la promotion, à la préservation, au commerce ou à la culture, bien que certaines institutions accomplissent bien souvent plus d'une mission¹⁴⁵. L'auteur s'emploie ensuite à donner divers exemples pour chacun de ces quatre types : épicerie ethniques pour le commerce, festival pour la culture, classes de langues pour la préservation, et clubs sociaux ou associations de défense pour la promotion. Il est intéressant de noter que, nulle part, Gans fait mention des institutions religieuses. Pourtant, dans le cas où tradition religieuse et ethnicité sont étroitement associées, ces institutions jouent bien souvent un rôle non négligeable dans plusieurs de ces quatre missions y compris la transmission de l'identité ethnique¹⁴⁶. C'est le cas des temples saiva au sein de la communauté tamoule hindoue d'origine sri-lankaise au Canada¹⁴⁷.

Dans une vaste étude publiée en 2000 sur les pratiques religieuses de treize communautés immigrantes¹⁴⁸ de la grande région de Houston, au Texas, Ebaugh et Chafetz ont montré combien la transmission identitaire (à la fois religieuse, culturelle et ethnique) à la seconde génération constitue une préoccupation considérable pour les

¹⁴³ Rousseau, 2012a, p. 27

¹⁴⁴ Célèbre pour avoir développé les concepts d'ethnicité et de religiosité symboliques.

¹⁴⁵ Gans, 2014, p. 758

¹⁴⁶ On peut penser à un gurdwara sikh, par exemple, qui remplit les quatre fonctions mentionnées, y compris la vente de musique et de littérature sikhes en même temps que d'objets personnels, tels que *karra*, *kirpan*, turbans, etc.

¹⁴⁷ Pour une illustration claire de ceci, voir Boisvert, 2012, p. 153-195.

¹⁴⁸ Des hindous de divers pays mais aussi des Grecs orthodoxes, des Vietnamiens bouddhistes, etc.

parents, indépendamment des facteurs de langue, de religion et d'origine. Et aussi combien cette transmission peut être ardue : « Religious and ethnic identities are so intertwined that it is often difficult to separate them¹⁴⁹ ». Après les difficultés de l'installation et les premières années d'adaptation, ce que les nouveaux arrivants craignent surtout, c'est la perte de leur culture d'origine¹⁵⁰. Et Ebaugh et Chafetz ajoutent qu'au plan religieux, dans certains cas, c'est l'avenir même de la congrégation qui est en jeu. Tout repose en effet sur le succès de cette opération de diffusion et sur l'implication des jeunes de la seconde génération et des générations subséquentes.

Or, dans la vie d'un hindou, rappelle Rajagopal, bien des rites de passage¹⁵¹ sont liés à sa caste (skr. *jāti*) ou sa classe (skr. *varṇa*) et, suite à une déterritorialisation forcée comme celle vécue par les Tamouls sri-lankais, la connaissance exacte des pratiques et des manières de faire propres à ces rituels devient fragilisée, les gardiens de ces traditions se faisant rares au sein des communautés diasporiques¹⁵². Deuxièmement, au sein de ces mêmes communautés, dans bien des cas, les parents ne se sentent pas suffisamment compétents pour expliquer à leurs enfants les bases historiques ou dogmatiques de leur tradition religieuse¹⁵³. C'est particulièrement vrai pour l'hindouisme, écrit Prashad, en donnant la parole à un jeune hindou américain, frustré du peu de connaissances de ses parents :

« "Our parents just practiced whatever their parents had inculcated into them," noted a young Hindu Right militant. When he asked his parents why they pray to Kali or who Ganesh is, they did not know. "Nobody had answers! Parents don't know; they're lost. They don't know where to look. Kids are really desperate to know who they are, the meaning of their customs."¹⁵⁴ »

¹⁴⁹ Ebaugh & Chafetz, 2000. p. 401

¹⁵⁰ Prashad, 2000, p. 118

¹⁵¹ Voir *infra* section 4.3 sur les rites de passage (skr. *saṃskāra*).

¹⁵² Rajagopal, 2004, p. 447

¹⁵³ Beyer, 2008, p. 32

¹⁵⁴ Prashad, 2000, p. 142

Voilà pourquoi bien des parents encouragent leurs enfants à participer aux activités organisées par les institutions religieuses dans l'espoir qu'en fréquentant des membres de leur communauté d'origine, certains d'entre eux puissent les instruire correctement. Ils espèrent également que leurs enfants découvrent et s'attachent aux traditions du groupe et qu'ils adoptent les valeurs morales de celui-ci¹⁵⁵.

2.4.1 Quatre stratégies identitaires

Toutefois, ceci ne fonctionne pas de manière automatique car il faut également considérer le point de vue des jeunes qui sont bien souvent davantage attirés par la culture majoritaire du pays où ils sont nés que par les traditions du pays d'origine de leurs parents. C'est là une des quatre stratégies de « consolidation identitaire » s'offrant aux enfants d'immigrants, écrit Salman Akhtar, psychanalyste spécialisé dans les pathologies associées à l'exil et à l'immigration. Dans son plus récent ouvrage, Akhtar identifie les quatre voies identitaires les plus fréquemment empruntées par ces jeunes¹⁵⁶. Le choix de chacun, avance-t-il, dépend d'un ensemble de facteurs allant de l'écart existant entre la culture d'origine de ses parents et la culture du pays où il est né, du degré d'amour et de bonheur existant au sein de sa famille, de ses succès à l'école et du traitement reçu de ses pairs.

Au total, Akhtar identifie quatre types de consolidation possibles : d'abord l'identité qu'il nomme « ethnocentrique » ou, à l'opposé, l'identité « hyperassimilée », selon que l'adolescent est plus confortable à la maison et au milieu des siens ou, à l'inverse, s'il rejette la culture de ses parents pour plonger allégrement dans la culture majoritaire de la société d'accueil. Entre ces deux pôles, deux autres identités sont également possibles : ou bien l'enfant rejette les deux cultures et s'engage ainsi dans la voie des

¹⁵⁵ Ebaugh et Chafetz, 2000, p. 388

¹⁵⁶ Akhtar, 2011, p. 191

asociaux, devenant candidat à la consommation de drogue et à la criminalité (identité « aliénée »), ou bien celui-ci réussit la synthèse de ses deux cultures nourricières, empruntant à chacune (musique, nourriture, etc.) pour se créer un *modus vivendi* harmonieux (identité « biculturelle »).

Dans son ouvrage, et faisant référence à son expérience personnelle, Prashad écrit que, le plus souvent, le choix se réduit aux deux premières identités de la typologie établie par Akhtar, c'est-à-dire s'ouvrir au maximum pour se faire accepter par la société au point de s'assimiler totalement ou encore s'enfermer dans une coquille minoritaire faite de coutumes, de culture et de traditions nationales. Parfois même, écrit-il, les deux attitudes sont vécues l'une après l'autre suite à une expérience de rejet, de racisme ou de non-acceptation¹⁵⁷.

Mais alors, qu'est-ce qu'une tradition nationale ? Ou, plus généralement, qu'est-ce qu'une tradition au sens où l'entendent ceux et celles qui s'en réclament pour insister sur son importance dans la définition du champ identitaire ? Pour Raymond Brady Williams, spécialiste des traditions religieuses d'Asie du Sud, il s'agit d'un ensemble de gestes, de manières de faire et d'actions, aussi bien verbales que physiques, qui sont à la fois structurées, répétées et partagées par un groupe donné, formant ainsi un véritable héritage qui a pour résultat de souder les générations les unes aux autres. Une des fonctions les plus importantes de la tradition, écrit-il, est de façonner et de préserver l'identité des membres du groupe aux plans aussi bien collectif qu'individuel, et plus particulièrement encore dans un contexte d'immigration¹⁵⁸. Et pour mieux faire comprendre la complexité du processus de préservation et de transmission de la tradition qui se trouve nécessairement confrontée à d'importants impératifs d'adaptation dans un nouveau milieu d'adoption, l'auteur emploie l'image de la structure de l'ADN, cette molécule présente dans toutes les cellules d'un organisme et

¹⁵⁷ Prashad, 2000, p. 123

¹⁵⁸ Williams, 1992, p. 228

qui renferme l'information nécessaire au développement de celui-ci en même temps que son identification à une famille, à un groupe, à une société donnée. Telle est, pour Williams, l'importance de la tradition.

« Traditioning is essentially a social act, and traditions are group possessions. Immigration causes dramatic change because the social group and context are changed: "That's the way we always used to do it, but can we here and now? How can we?" Active response to these questions results in new formulations of the traditions of immigrants in response to differing social contexts and needs in America.¹⁵⁹ »

2.4.2 La transmission

Il ne peut pas exister de tradition sans qu'il n'y ait de transmission. Et, dans le cas de la transmission identitaire, le contenu à transmettre est immense, comprenant à la fois la culture, la langue, l'alimentation, la religion, l'histoire, parfois même le sport et le vêtement, pour ne nommer que quelques-uns des principaux éléments. La communauté tamoule du Canada en est bien consciente, surtout depuis la défaite des Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE) en 2009 et la résolution prise par bien des familles canadiennes d'origine sri-lankaise de planter ici des racines profondes. La citation qui suit est tirée d'un article paru en août 2012 dans un périodique de Toronto destiné à la communauté tamoule. Intitulé *Changing Life-style of Tamil Immigrants*, le texte se termine en rappelant la responsabilité première des parents :

« The Responsibility of the First Generation Immigrants: Whatever may be the aspirations of the Tamils in the immigrant land they must not lose their ethnic identity. They should not allow the younger generations to forget the Tamil cultural values and traditions. They should not allow them to be absorbed in the mainstream. [...] There is a tendency among the English educated younger generation to neglect the study of Tamil language and adapt to western way of life in a great way. Every effort must be made by the parents to inculcate the love of Tamil language and culture to their offsprings. [...] The immigrant

¹⁵⁹ Williams, 1992, p. 230

Tamils should remember to instill the love of Tamil culture and traditions in their young ones.¹⁶⁰ »

Deux phrases méritent une attention plus particulière. La première insiste sur le fait que les Tamouls désormais établis au Canada, quelles que soient leurs aspirations individuelles, ne doivent jamais perdre leur identité ethnique. La seconde enjoint les parents à empêcher que leurs jeunes deviennent assimilés par la majorité, autrement dit : ceux-ci doivent demeurer distincts. Conséquemment bien des parents sont poussés à exercer d'importantes pressions sur leurs enfants afin que leurs valeurs, leurs connaissances et leurs expériences d'un autre temps et d'un autre lieu puissent éventuellement être utiles à ceux-ci dans le cours de leur vie¹⁶¹.

Or, ce n'est pas là chose facile, particulièrement à l'adolescence, un âge où l'opinion des amis a souvent plus de poids que l'avis des parents, et où l'environnement culturel du pays d'adoption est souvent beaucoup plus permissif, et donc désirable, aux yeux des jeunes, comme le soulignent Boyd et Becksvoort.

« Tradition is not necessarily as important to a teen. While all parents battle these problems on a daily basis, for the Hindu the issue is exacerbated by the different worldview and the dearth of Hindu culture and strong Hindu influence. Sometimes it seems that the solitary voice of the parent is inaudible against the chorus of voices advancing the Western worldview and American culture.¹⁶² »

Dans une étude parue en 2008 et effectuée au Canada auprès de jeunes de seconde génération de religion asiatique (hindouisme, bouddhisme, sikhisme), Peter Beyer notait que la majorité des jeunes répondants qui se déclaraient hindous pratiquaient très peu leur religion et s'identifiaient au côté culturel de leur tradition davantage qu'à sa composante religieuse¹⁶³. À peu de choses près, Amarasingam obtenait les mêmes résultats à la suite d'une enquête et d'une série d'entrevues effectuées auprès de vingt-

¹⁶⁰ *Monsoon Journal*, vol. 7, no 3, août 2012, p. 40-41

¹⁶¹ Narayan, 2004, p. 417

¹⁶² Boyd & Becksvoort, 1999, p. 333

¹⁶³ Beyer, 2008, p. 35

cinq jeunes Tamouls sri-lankais en Ontario dont la moyenne d'âge était de 23,5 ans¹⁶⁴. Tout en admettant ne pas se rendre au temple ou à l'église très souvent, plus de la moitié d'entre eux ont mentionné avoir l'intention de s'y rendre plus tard, lorsqu'ils seront parents à leur tour.

Peut-on pour autant qualifier leur religiosité de symbolique selon les paramètres du concept de religiosité symbolique avancé par Gans¹⁶⁵ ? Je ne le crois pas. Alors que Gans faisait référence aux communautés juives et arméniennes aux États-Unis, il décrivait son concept comme étant le désir de certains individus de s'identifier (ou d'être associés par les autres) à une culture ethnique ou à une religion en particulier à l'occasion. Les résultats de trois études effectuées auprès de jeunes Canadiens-Tamouls au cours des récentes années démontrent que ce n'est pas leur cas¹⁶⁶. Bien sûr, ceux-ci ne fréquentent pas souvent les temples et ils admettent ne pas bien connaître toutes les dimensions du çivaïsme ou de l'hindouisme mais ils ne se considèrent pas pour autant à l'extérieur de leur tradition : ils reconnaissent prier et méditer à l'occasion ; de la même façon, plusieurs participent à des festivals religieux et presque tous ont un autel à la maison avec, entre autres, une image du dieu Ganesh.

Enfin, la plupart des répondants déclarent une volonté de transmettre leur religion à la prochaine génération. En effet, ils affirment qu'une fois parents, ils amèneront leurs propres enfants au temple pour leur instiller un guide moral.

« The temple was referred to as a place where ethnicity, religion, and culture converged, and a place that would be a valuable tool for teaching children about

¹⁶⁴ Amrasingam, 2008, p. 149-169

¹⁶⁵ Après avoir lancé, en 1979, la notion d'ethnicité symbolique afin de décrire le phénomène d'identification occasionnelle ou intermittente de certains individus à leur groupe ethnique d'origine, plus particulièrement parmi les jeunes Américains de seconde ou de troisième génération issus de l'immigration, le sociologue Herbert Gans poursuivait dans la même veine en 1994 avec le concept de religiosité symbolique qu'il définissait ainsi : « the consumption of religious symbols apart from regular participation in a religious culture or in religious organizations, for the purpose of expressing feelings of religiosity and religious identification. » (Gans, 1994, p. 577)

¹⁶⁶ Bradley, 2007; St-Germain-Lefebvre, 2008; Amrasingam, 2008

their heritage. For many it [the temple] was an important aspect of being Hindu and being Tamil.¹⁶⁷ »

En conclusion de son étude, Amarasingam notait qu'une bonne part des participants, invités à dire s'ils privilégiaient plutôt leur religion ou leur ethnicité, n'ont pas su quoi répondre : pour eux, les deux se complètent et se renforcent¹⁶⁸.

On le voit : la volonté de transmettre les traditions familiales, culturelles et religieuses demeure forte au sein des communautés tamoules canadiennes. L'objectif visé est de produire ici une nouvelle génération d'hindous, aussi croyante et engagée que la précédente, mais moins attachée au Sri Lanka et à l'Inde, et davantage reliée au monde et à l'univers¹⁶⁹. Pour y arriver, la solution employée par ceux-ci continue d'être l'adaptation et on verra, au chapitre V, jusqu'à quel point un rituel religieux particulier, celui de fin de vie, a pu être recréé en terre canadienne de manière considérée authentique malgré toute une série de modifications.

2.4.3 L'adaptation

Diverses stratégies d'adaptation ont été mises de l'avant par les hindous qui ont quitté l'Asie du Sud pour l'Amérique du Nord à partir des années 1960, souvent pour des villes ayant généralement peu ou pas d'infrastructures religieuses d'accueil, telles que temples, maîtres ou associations. Dans des contextes sociaux forgés par le multiculturalisme, notamment au Canada, ces premiers immigrants, pour la plupart célibataires, ont vite été confrontés aux défis de la préservation de leur culture d'origine, de leur langue, de leurs racines et de leurs traditions et ils ont ainsi développé différentes façons d'y faire face.

¹⁶⁷ Amarasingam, 2008, p. 162

¹⁶⁸ Amarasingam, 2008, p. 166

¹⁶⁹ Ou, pour reprendre la belle formule de Boyd et Becksvoort : « *believing, belonging, and becoming.* » (1999, p. 345)

Raymond Brady Williams a regroupé ces diverses méthodes en cinq types, cinq trajectoires ou modèles qui sont : les stratégies individuelles, nationales, ou œcuméniques, les choix ethniques ou hiérarchiques. Il est toutefois important de rappeler que ces stratégies ne sont pas exclusives et que rares sont ceux n'ayant suivi qu'une seule de ces voies depuis leur installation en Occident. Voyons-les brièvement.

Le premier, le modèle individuel, a surtout été suivi par les primo-arrivants, généralement célibataires et venus seuls. Ceux-là n'étaient pas formés dans l'exercice des rituels et n'ont trouvé ici aucune infrastructure religieuse à proprement parler. Ils étaient les premiers hindous dans un territoire pratiquement neuf. Ils se sont tournés tout naturellement vers des actions privées, dans l'intimité de leur domicile, telles que jeûnes et prières. Le second modèle, celui d'une stratégie nationale, a plu à celles des communautés immigrantes qui avaient atteint un nombre suffisant de membres dans une localité particulière, les Indiens, par exemple.

À Toronto, un premier oratoire fut ouvert en 1975 par la *Hindu Society of Toronto* dédié à Ganesh, mais faute de fonds suffisants, aucune construction en dur ne fut érigée. Il fallut attendre 1982 et l'arrivée des premiers réfugiés du Sri Lanka pour que, grâce à leurs dons, le premier véritable temple hindou soit construit¹⁷⁰. À Montréal, un premier temple hindou est ouvert rue Bellechasse au milieu des années 1980, le *Temple religieux Sri Sanatan* de la Mission hindoue du Canada (Québec)¹⁷¹. Cinq ans plus tard, un second temple est inauguré dans la banlieue cossue de Dollard-des-Ormeaux, le *Hindu Mandir*. Construits par des membres de la communauté montréalaise d'origine indienne qui constitue d'ailleurs la majorité de leurs fidèles, ces deux temples sont fréquentés par des hindous de toutes nationalités. C'est ainsi que le temple *Sri Sanatan* a été fréquenté par les diverses communautés hindoues à se présenter à tour de rôle à Montréal par la porte de l'immigration et ce, jusqu'à ce que chacune ait pu

¹⁷⁰ Sekhar, 1999, p. 315

¹⁷¹ St-Germain Lefebvre, 2005, p. 10

éventuellement aménager un nouveau temple. Au fil des ans, le temple de la rue Bellechasse a été fréquenté par les Tamouls du Sri Lanka, les Bengalis du Bangladesh et les visnouites du Gujurat pour ne nommer que ceux-ci. Chaque communauté possède désormais un ou plusieurs temples plus « ethniques » pouvant desservir leurs concitoyens dans leur *lingua franca* propre. À ce jour, les hindous de la petite communauté bhoutano-népalaise, surtout installés à Saint-Jérôme, sont toujours sans temple et continuent de fréquenter à l'occasion l'un ou l'autre des temples « œcuméniques » de la région de Montréal.

Voilà donc comment se sont développées la troisième et la quatrième trajectoire d'adaptation de Williams, c'est-à-dire la voie œcuménique et la stratégie ethnique, en faisant se rencontrer en un même lieu des façons parfois fort différentes de pratiquer l'hindouisme quant aux rituels réguliers, aux fêtes du calendrier à célébrer et même, au choix des divinités à honorer.

À cet égard, le temple de la rue Bellechasse constitue un bon exemple. Son aménagement intérieur a été prévu pour accommoder aussi bien les vishnouites que les çivaïtes, les fidèles originaires du nord de l'Inde comme ceux du sud. C'est ainsi que plusieurs des divinités de l'hindouisme sont installées sur un même plan à l'avant du temple, dans des volumes comparables. En effet, on y retrouve Rama, Lakshman et Sita en même temps que Ganesh ; les époux divins, Krishna et Radha, y figurent aussi, comme la Grande Déesse Durga et un imposant *civa-linkam* placé du côté jardin de la scène divine. Même Hanuman a droit de cité, dans une niche murale tournée vers le centre de la plateforme.

Cette cohabitation ne s'est pas faite sans heurts. Radhika Sekhar relate les luttes épiques qui ont opposé tout au long des années 1980 le conseil d'administration du *Hindu Temple of Ottawa*, formé en majorité d'Indiens du Nord, aux fidèles originaires de l'Inde méridionale et aux Tamouls sri-lankais surtout çivaïtes. En Inde du Nord, la tradition veut que les représentations divines soient sculptées dans le marbre blanc, une

substance fragile, tandis que, dans le sud, on privilégie plutôt le granit noir, beaucoup plus solide. De plus, certaines divinités sont incontournables dans le sud alors qu'elles sont souvent totalement inconnues dans le nord. Le Dieu *Murugan* en est un bon exemple : rares sont les temples tamouls sur la planète qui n'ont pas de représentation divine (*mūrtti*, skr. *mūrti*) consacrée à ce fils de Çiva.

Et les différences entre les deux courants ne s'arrêtent pas aux divinités, elles touchent également aux rituels parmi les plus populaires. En Inde du Sud et dans la tradition çivaïte, l'*abhiśeka* est une pratique courante qui consiste à baigner les représentations divines de toute une série de différentes substances incluant le lait, le jus de fruit, le miel, et plusieurs autres, avant d'être abondamment rincées à l'eau. Les *mūrtti* sont ensuite vêtues de magnifiques vêtements d'apparat et encensées pendant que les prêtres chantent et récitent des *mantra*. Cette façon de faire n'est pas courante dans le nord de l'Inde, certains allant même jusqu'à la comparer à de l'enfantillage¹⁷². La même chose s'est produite au sujet de deux autres éléments populaires du culte méridional : la noix de coco et le camphre. Avec leur fulgurance et leurs propriétés aseptiques, les pastilles de camphre sont souvent utilisées par les fidèles lors du rite d'*ārati* qui consiste à présenter des lampes à la divinité pour lui rendre hommage, tandis que les noix de coco, symbolisant l'ego, sont fracassées par les fidèles¹⁷³ devant le temple ou sur le seuil des autels abritant les divinités¹⁷⁴. L'idée de voir les riches tapis du temple transformés en éponge et les murs souillés par la suie du camphre qui brûle répugnait aux membres du conseil. Des aménagements ont donc été trouvés pour accommoder les fidèles Tamouls. Les mots d'ordre : modération et discrétion¹⁷⁵.

¹⁷² « *Barbie Doll syndrome* » (Sekhar, 1999, p. 322)

¹⁷³ Good a remarqué que cette pratique est surtout populaire chez les classes les plus pauvres parce que, entre autres, le tarif exigé en fait le moins cher de tous les rituels de temple. (Good, 2004, p. 98)

¹⁷⁴ Les explications données sont parfois plus exotiques. Narayanan raconte s'être fait dire que la noix de coco contient une petite quantité d'éther qui, une fois la noix fracassée, se libérait dans l'atmosphère pour réparer la couche d'ozone. (Narayanan, 1992, p. 174)

¹⁷⁵ Sekhar, 1999, p. 322

La cinquième des voies d'intégration favorisées par les hindous de l'immigration en Amérique du Nord selon l'étude de Williams est celle des maîtres, une stratégie que l'auteur a nommée hiérarchique. L'attachement à un gourou est une des caractéristiques des traditions hindoues et il arrive qu'un individu ou toute sa famille choisisse de suivre les enseignements de celui-ci plutôt que la fréquentation d'un temple en particulier. Prévaut ici la loyauté envers le maître qui assure ainsi une certaine unité entre ses fidèles indépendamment de leur langue, groupe ethnique ou pays d'origine. Le cas des fidèles de Sai Baba vient tout de suite à l'esprit.

Il est certain que ces cinq stratégies d'adaptation des immigrants hindous en Amérique du Nord ont pu fréquemment se chevaucher, surtout dans le cas d'immigrants de première génération. Aucune n'a pu exister seule, à l'état pur, avertit Williams. Chaque groupe a pu adopter des éléments tirés de plusieurs stratégies, comme il est vrai également que chaque individu peut en même temps appartenir à plus d'un groupe. Ce qui nous rappelle le point précédent de notre étude traitant des identités multiples des personnes immigrantes.

En terminant, Williams rappelle que les plus populaires parmi les cinq stratégies qu'il a répertoriées ont été et demeurent encore la voie ethnique et la voie nationale. Qui refuserait en effet de fréquenter un temple où, en plus des rituels religieux, chacun pourrait parler sa langue maternelle, manger une nourriture qui lui est coutumière, obtenir des informations récentes sur sa région ou son village natal, bref se retrouver en pays familier ?

« Ethnic religious gatherings are often the only social location outside the family where the ethnic language, dress, cuisine, arts and customs are welcomed, valued, and expressed. As soon as immigrants are empowered by growth in numbers and financial stability, such groups are formed in most cities.¹⁷⁶ »

¹⁷⁶ Williams, 1992, p. 251

Quelques années et quelques enfants plus tard, la difficile question de la transmission des valeurs et du patrimoine culturel et religieux à la seconde génération s'est posée de manière pressante. Issue d'une immigration relativement récente, la communauté hindoue canadienne d'origine tamoule sri-lankaise s'est trouvée au départ mal équipée pour relever ce défi. En fait, cette question ne se posait pas vraiment. D'une part, les enfants étaient très jeunes et l'objectif de bien des familles était de retourner au Sri Lanka dès la fin de la guerre. Peu de gens ont alors investi dans des stratégies réfléchies de transmission identitaire intergénérationnelle. Quand le problème s'est posé en termes plus clairs, au tournant du siècle, plusieurs se sont tournés tout naturellement vers la pratique traditionnelle de la religion, reconnue comme véhicule par excellence de valeurs, de traditions, de gestes parfois millénaires et surtout de mythes et de rites, porteurs de patrimoine et d'identité.

2.4.4 La transmission de rituels religieux

On a touché un mot de la transmission des traditions familiales, sociales et culturelles dont la responsabilité revient en grande partie à la famille élargie et à la communauté. Mais qu'en est-il de la transmission du patrimoine religieux et de la tradition saiva au sein de la diaspora ? Dans un texte particulièrement éclairant de 1992, Fred Clothey, un des pionniers de l'étude académique des rituels religieux, considère que cette tâche a d'abord et surtout été accomplie par les prêtres de temple au moyen des rituels : « Even the casual observer cannot but notice the proliferation of ritual events in the temples of overseas South Indians. These temples are becoming the venues for more elaborate rituals as the sponsoring communities become more affluent¹⁷⁷ ». L'auteur explique que cette prise de position en faveur de ce qu'il appelle le « ritualisme pragmatisme » visait à transformer la fonction traditionnelle des temples

¹⁷⁷ Clothey, 1992, p. 127

pour en faire plus largement des *cultural spaces* où la transmission identitaire pourrait dorénavant s'opérer au moyen d'un maximum de voies et de médias : la musique, la danse, les repas partagés, les cours de langue, entre autres, sans compter une multiplication de nouveaux rituels religieux. Pour Clothey, les rituels incarnent l'essence même de la religion hindoue :

« Ritual is pre-discursive, supra textual, experiential, visceral. In ritual one hears, albeit not propositionally, but also senses, sees, even smells, the tradition. In theory at least, it invites the engagement of the' entire person.¹⁷⁸ »

Une des caractéristiques des rituels religieux est leur potentiel normatif, c'est-à-dire leur capacité à transmettre de façon simple des comportements coutumiers ou traditionnels, les façons de faire approuvées par le groupe. Cette faculté de communiquer les paramètres auxquels les individus et les membres des collectivités doivent se conformer n'est pas sans engendrer quelques problèmes en contexte migratoire. La majorité des immigrants et, à plus forte raison, les populations déplacées par les conflits, ne sont pas nécessairement des ritualistes chevronnés et leurs connaissances religieuses sont souvent limitées. Ils n'ont bien souvent pour tout bagage que leurs propres souvenirs pour les guider. De plus, dans leur nouveau pays d'adoption, certains éléments matériels sont difficiles, voire impossibles à trouver. Des modifications s'imposent donc, mais lesquelles peuvent être légitimement acceptables et qui peut les approuver ?

Tel fut un des premiers défis auxquels furent confrontés les membres de la communauté tamoule d'origine sri-lankaise au Canada, aussi bien à Montréal qu'à Toronto. Ajoutons que, dans l'exécution des rituels, plusieurs variantes peuvent exister. Venkatachari a identifié cinq principaux facteurs susceptibles d'engendrer des différences et pouvant mener à des variantes significatives dans l'exécution des mêmes

¹⁷⁸ Clothey, 1992, p. 128

rituels, soit la langue, les régionalismes, les sectes et les castes auxquelles appartiennent les participants et, enfin, les textes utilisés par les prêtres et leur propre performance¹⁷⁹.

Bien sûr, les rites hindous ont évolué au fil des siècles¹⁸⁰ et ils continuent de le faire au fur et à mesure que des communautés hindoues s'installent dans de nouveaux territoires. Les modifications sont souvent justifiées en raison de nouveaux contextes sociaux et juridiques, mais aussi par des considérations beaucoup plus pragmatiques, telles que les conditions climatiques. À titre d'exemple, mentionnons que la crémation en plein air est interdite au Canada alors qu'au Sri Lanka, malgré l'existence de centres crématoires, elle demeure la pratique la plus populaire. Également, alors que la tradition saiva demande qu'on verse les cendres funéraires dans un cours d'eau suivant la crémation, il n'est pas rare de nos jours, pour des familles endeuillées, de conserver celles-ci à la maison dans l'intention de les ramener au pays natal éventuellement¹⁸¹.

Toutefois, les changements apportés aux rites religieux entraînent presque inmanquablement des critiques qui leur reprochent de ne pas respecter la pureté de la tradition. Ces critiques se font généralement répondre que l'adaptation est nécessaire, entre autres, pour rendre les rituels accessibles à la nouvelle génération et compréhensibles par un plus grand nombre. Quoiqu'il en soit, il devient vite essentiel que les nouveaux rites obtiennent une confirmation de leur authenticité et donc de leur respectabilité.

2.4.5 La génération « 1.5 »

¹⁷⁹ Venkatachari, 1992, p. 184-188

¹⁸⁰ On n'a qu'à penser aux sacrifices d'animaux entre autres.

¹⁸¹ Le chapitre V est consacré aux nombreux exemples de modifications et d'adaptation du rite de fin de vie tamouls saiva au Canada.

Un mot doit être dit ici de ces jeunes qui, nés au Sri Lanka, ont immigré au Canada dans leur enfance, souvent en très bas âge, et qui ne peuvent pas, à proprement parler, être considérés comme membres ni de la première ni de la seconde génération. Williams (1992) emploie pour les décrire le terme « *first and half generation* » tandis que Das (2008) utilise plutôt la locution « *1.5 generation* ». Dans les deux cas, cette catégorie regroupe des gens arrivés ici avant ou durant leurs études primaires ou secondaires.

Arrivés au Canada en compagnie de leurs parents, ces jeunes ont vu de lourdes attentes être déposées sur leurs épaules. Il était attendu de ces jeunes qu'ils s'intègrent rapidement à la société d'accueil du fait de leur immersion dans le milieu scolaire. En même temps, les parents espéraient aussi que leurs enfants accordent de l'importance à la préservation de leur langue maternelle et des traditions culturelles et sociales du groupe même s'ils n'en avaient pas conservé une très longue mémoire. Une immense pression s'est donc exercée sur cette génération dite « un point cinq » sans qu'aucune réelle infrastructure n'ait été mise en place, telles que classes de langue ou de danse, ou encore associations sociales et sportives, toutes choses qui ont éventuellement été organisées par la suite pour les enfants de la seconde génération de la communauté. Ce n'est donc pas le manque d'identités potentielles qui caractérise cette génération : au contraire, la question se pose plutôt en termes de quelle identité ceux-ci doivent-ils conserver ? Et comment ensuite la transmettre à leur tour ?

Pour plus d'informations sur les pressions familiales exercées sur les femmes et les enfants dans la communauté tamoule sri-lankaise au Canada, notamment les jeunes filles, voir les travaux de Tyyskä¹⁸².

2.4.6 La génération « zéro »

¹⁸² Tyyskä (2005 et 2006) mais aussi Tyyskä, 2008, p. 68-69.

Plusieurs immigrants, comme aussi bien des personnes réfugiées, une fois leur famille bien établie dans leur nouvel environnement, entreprennent des démarches pour convaincre leurs propres parents de venir les rejoindre dans leur pays d'adoption. Akhtar fait remarquer que si ces parents sont considérés constituer la première génération d'immigrants, et que leurs enfants constituent la seconde, ces grands-parents doivent alors être désignés comme la génération « zéro »¹⁸³. De plus, au-delà du jeu de mots, cette appellation trahit une dure réalité. Bien souvent, peu de services sont offerts aux personnes dans cette situation car, généralement, l'état ne considère pas avoir d'obligation envers elles. Leur immigration n'a pas été étudiée ni acceptée par ses fonctionnaires et celles-ci ne représentent pas un atout d'avenir comme peuvent l'être les enfants de la famille qui sont nés ici.

2.5 Quelle tradition ? Tamoule ? Sri-lankaise ? Çivaïte ?

Quand des hommes migrent, leurs particularités ethnico-culturelles se perdent. Au fil du temps, ils ne gardent de leur origine que le nom.

Geetha Ganapathy-Doré¹⁸⁴

Depuis le début de cette thèse, j'emploie le terme tradition pour décrire quelque chose qui importe beaucoup à la communauté tamoule canadienne. Suffisamment en tout cas pour qu'elle s'en soit inspiré lorsque les premiers questionnements identitaires se sont d'abord présentés et assez aussi pour désirer transmettre celle-ci à la jeune génération née au Canada. Mais de quelle tradition parle-t-on exactement ? La présente section

¹⁸³ Akhtar, 2011, p. 156

¹⁸⁴ Ganapathy-Doré, 1993, p. 91

tentera de définir cette tradition avec un peu plus de précision car, en fait, de quelle tradition s'agit-il ?

Une tradition fait presque toujours référence à l'histoire. Ou, du moins, elle comporte une dimension historique, ne serait-ce que parce qu'elle s'est déployée longuement dans le temps. Or, l'histoire est souvent ambiguë. Les faits qui devraient logiquement mener à la découverte de la vérité sont souvent difficiles à établir hors de tout doute et ils peuvent avoir été vécus différemment par des témoins de première main. Et c'est sans compter la loupe déformante de l'interprétation qui vient bien souvent brouiller les contours de ces mêmes faits. « La réalité est bâtie sur nos préjugés, nos idées fausses et notre ignorance autant que sur notre perspicacité et nos connaissances¹⁸⁵ », écrit Salman Rushdie. Ceci est d'autant plus vrai qu'en contexte diasporique, il arrive que certaines traditions soient modifiées, adaptées et en quelque sorte réinventées de manière à mieux correspondre aux nouvelles réalités du pays de résidence, une redéfinition généralement amenée suite aux contacts avec la société d'accueil afin de respecter les lois et les manières de faire du nouveau pays¹⁸⁶.

Avant d'explorer les mécanismes de transmission identitaire en jeu au Canada, voyons d'abord à comprendre un peu mieux quelles sont les caractéristiques de la société d'origine, celle des Tamouls de Jaffna et du nord du Sri Lanka, la communauté d'où est issue la majorité des Canadiens-Tamouls.

2.5.1 Une culture originale

¹⁸⁵ Rushdie, 1993, p. 37

¹⁸⁶ Jacobsen & Kumar, 2004, p. 498

Les royaumes tamouls les plus anciens attestés dans ce qui constitue aujourd'hui le Sri Lanka¹⁸⁷ remontent à l'époque des *Cōla*, une des plus importantes dynasties du sous-continent indien médiéval, qui installèrent leur capitale à Jaffna. Mais bien avant ces grandes structures politiques, de nombreux peuplements tamouls s'établirent tout au long de la côte septentrionale de cette île qui n'est séparée des rivages indiens que de soixante-cinq kilomètres. Ces populations y étaient venues principalement pour la pêche et l'industrie perlière. Grâce à cette insularité et à des circonstances historiques particulières, les Tamouls de Ceylan ont pu préserver leurs anciennes manières de dire et de faire, des siècles durant, bien à l'abri des influences linguistiques et sociales qui transformèrent à plusieurs reprises la société tamoule de la péninsule indienne. Au nombre des différences identifiées entre la société tamoule de Jaffna et celle d'Inde du Sud, Pfaffenberger note les règles de descendance et d'héritage¹⁸⁸, les modèles de division de l'espace rural et les pratiques religieuses domestiques et communautaires. Dans tous les cas, poursuit l'auteur, les coutumes des Tamouls sri-lankais se rapprochent davantage de celles des Cingalais¹⁸⁹.

Ceci dit, la société tamoule sri-lankaise n'est pas totalement détachée de celle de l'Inde. Bien au contraire. Elle est extrêmement dépendante de la production artistique du Tamil Nadu, en musique et en chanson, en littérature, et surtout en cinéma. De plus, les grands temples religieux de l'Inde du Sud sont des lieux de pèlerinage fréquentés par les saiva tamouls de Jaffna¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Sri Lanka est le plus récent nom conféré à ce pays par la révision constitutionnelle de 1972. La mythologie bouddhiste locale décrit Tambapanni, le premier royaume de l'île fondé par Vijaya, le fondateur de la l'ethnie cingalaise. Dans l'Antiquité, les Romains l'appelaient Taprobane et, il y a mille ans, pour les marins arabes, elle était Serendib. Elle fut ensuite Zeilan ou Seylan pour les marchands venus d'Asie de l'Est, puis Ceylao pour les Portugais jusqu'à ce que Ceylon (Ceylan, en français) soit retenu par les colonisateurs anglais.

¹⁸⁸ Au Sri Lanka, l'héritage est souvent versé à parts égales entre les enfants.

¹⁸⁹ Pfaffenberger, 1991

¹⁹⁰ Perinbanayagam, 1965, p. 218

2.5.2 La langue

La majorité des membres des communautés tamoules au Canada parle le tamoul avec l'accent caractéristique du nord du Sri Lanka, le *Jaffna Tamil*. Avec son lot d'expressions fleuries et de nombreux termes qui ne sont plus guère usités en Inde, le tamoul parlé dans le nord du Sri Lanka se distingue à maints égards de celui de la langue tamoule moderne de Chennai¹⁹¹ en ce sens qu'il est plus proche de la langue tamoule classique, celle des *caṅkam*, ces académies littéraires constituées en Inde du Sud entre 100 AEC et 200 EC¹⁹². Le tamoul est une langue fort ancienne originaire de l'Inde où elle est désormais reconnue comme langue classique au même titre que le sanskrit. De plus, c'est en Inde également que l'on trouve présentement le plus grand nombre de ses locuteurs, soit plus de 72 millions dans l'état indien du Tamil Nadu seulement, d'après les données du plus récent recensement¹⁹³. « Sri Lanka Tamils know that their language is directly descended from the classical Tamil of more than 2,000 years ago and proudly lay claim to a distinguished tradition of achievement in literature, poetry, and philosophy.¹⁹⁴»

Mais la langue parlée à Jaffna n'est pas le seul dialecte tamoul du pays. Au Sri Lanka, où le tamoul est redevenu une des deux langues nationales en 1978¹⁹⁵, on trouve trois façons assez distinctes de parler tamoul, trois niveaux de langage qui font que toute personne tamoulophone peut assez facilement identifier le groupe social et ethnique

¹⁹¹ Capitale du *Tamil Nadu*, le « pays tamoul » en Inde.

¹⁹² Fuller Collins, 1997, p. 21

¹⁹³ Census of India : Cons. 09.06.13 [http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/paper2/data_files/tamilnadu/Tamil%20Nadu_PPT2_Volume1_2011.pdf].

¹⁹⁴ Pfaffenberger, 1991

¹⁹⁵ La première constitution du pays (*Soulbury Constitution*), léguée au pays à la veille de son indépendance par le pouvoir colonial britannique n'indiquait pas de langue officielle, et aucune des langues vernaculaires n'y était ni restreinte ni avantagée (Sitrapalam, 2009, p. 7). Cependant, huit ans plus tard, le *Sinhala Only Act* de 1956 faisait du cingalais la seule langue officielle de Ceylan au détriment du tamoul et de l'anglais, ce qui fut confirmé encore par la réforme constitutionnelle de 1972 qui donnait la « première place » au cingalais et à la religion bouddhiste. Cependant, la modification constitutionnelle de 1978 ne changea pas grand-chose à la réalité sur le terrain. Il faudra attendre l'intervention indienne de 1987 pour voir la langue tamoule être reconnue langue officielle et nationale du Sri Lanka.

auquel appartient son interlocuteur. On trouve d'abord, en termes d'ancienneté, l'idiome parlé par les Tamouls du nord du pays, désignés collectivement sous le terme *Sri Lanka Tamils*, les descendants d'un peuplement fort ancien qui remonterait même, selon certains chercheurs¹⁹⁶, avant l'ère commune. Estimés à 11 % de la population totale de l'île en 2004 par Wayland¹⁹⁷, ceux-ci ne compteraient plus désormais que pour 3,9 % si l'on en croit les données publiées par le World Factbook en 2013¹⁹⁸. Ajoutons, au risque de compliquer quelque peu ce portrait, que ces Tamouls se sont longtemps présentés sous le vocable de *Ceylon Tamils*¹⁹⁹ ou *Jaffna Tamils* du nom de la capitale de la province la plus septentrionale du pays et unique région de l'île où les Tamouls sont encore majoritaires.

Rappelons enfin que la très grande majorité des Tamouls du Sri Lanka qui ont fui la guerre civile pour s'établir aux quatre coins de la planète sont issus de ce premier groupe linguistique, soit la communauté des *Sri Lanka Tamils* ou *Jaffna Tamils*. Ce n'est que depuis que le pays a vu son nom modifié pour celui de Sri Lanka par la constitution de 1972 que ces derniers ont commencé à se présenter comme *Sri Lankan Tamils* afin de se distinguer des populations tamoules importées d'Inde du Sud, au XIXe siècle et jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale, afin de travailler dans les plantations coloniales des Britanniques. Ceux-ci et leurs descendants sont collectivement appelés *Indian Tamils*²⁰⁰ ou *Up-Country Tamils* (tam. *Malaiyakam*) et ils compteraient présentement pour environ 4,6 % de la population totale de l'île²⁰¹. Cependant, du fait de leur faible scolarisation, leur aisance linguistique est moins

¹⁹⁶ Indrapala, 2005, p. 6

¹⁹⁷ Wayland, 2004, p. 412

¹⁹⁸ CIA World Factbook : Cons. 22.07.13 [<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ce.html>]

¹⁹⁹ Ou *Tamils of Ceylon*. C'est d'ailleurs cette dernière appellation qui a été consignée par les Tigres Tamouls dans leurs revendications connues sous le nom de *Principes de Thimpu* lors de la ronde officielle de négociations avec le gouvernement de Colombo à l'été 1995.

²⁰⁰ Appellation officialisée pour la première fois lors du recensement de 1911. (Bass, 2009, p. 143)

²⁰¹ Wayland les plaçait à 7 % en 2004 (p. 412) et Amarasingam, à 5,5 % (2008, p. 166).

grande que celle des deux autres groupes²⁰² et leur manière de parler tamoul s'apparente davantage au tamoul parlé en Inde. Toutefois, Bass (2009) met en garde contre ces dénominations de *Sri Lankan Tamil* et *Indian Tamil*. Plusieurs parmi ces derniers, en effet, depuis qu'ils ont reçu leur citoyenneté sri-lankaise, se présentent dorénavant comme Tamouls du Sri Lanka. Et, inversement, et aussi pour se distinguer des autres groupes, nombreux sont aussi ceux et celles qui se définissent comme *Jaffna Tamils* sans y avoir vu le jour ou qui ont vécu l'essentiel de leur vie à Colombo ou Toronto²⁰³.

Enfin, la troisième voix tamoulophone au Sri Lanka, mais la première aujourd'hui en termes de locuteurs, est le tamoul parlé par la communauté musulmane de l'île, collectivement appelés Sri Lanka Moors et dont le vocabulaire est enrichi de nombreux termes provenant de l'arabo-persan²⁰⁴. La présence musulmane dans l'île remonterait au VIIIe siècle et elle est attestée à l'époque médiévale par les récits de grands voyageurs, notamment ceux d'Ibn Batuta en 1344 et de l'amiral chinois Zheng Hee au début du XVe siècle. Les premiers arrivants auraient été des marchands arabes qui épousèrent des Tamoules et développèrent le commerce des épices et des perles sauvages, entre autres. À l'époque coloniale, des musulmans venus de Malaisie et de Java furent amenés dans l'île respectivement par les Portugais et les Hollandais, tandis qu'au XXe siècle, plusieurs sont venus de l'Inde et du Pakistan. L'importance des musulmans tamouls au Sri Lanka n'est plus à négliger puisque ce groupe formerait actuellement le plus important groupe minoritaire au Sri Lanka avec près de 8 % de la population totale du pays²⁰⁵. Dans le nord, la situation est quelque peu différente.

²⁰² Pour plus d'information sur les Tamouls *Malaiyakam (Up-Country Tamils)*, voir Bass, 2009 ; mais surtout Daniel, 1996.

²⁰³ Bass, 2009, p. 146.

²⁰⁴ Davis, 2012, p. E66

²⁰⁵ Les données du Factbook 2013 sont, dans les trois cas, légèrement inférieures aux statistiques officielles de 2001 publiées par le gouvernement du Sri Lanka sur le site web du bureau national de recensement, à savoir *Sri Lanka Tamils* (4,3 %), *Indian Tamils* (5,1 %) et *Sri Lanka Moors* (7,9 %) sur une population totale de près de 17 millions de personnes. Le Factbook 2013 estime aujourd'hui la population totale à 21,6 millions. Ces chiffres démontreraient donc le déclin bien réel des minorités

Aujourd'hui, les musulmans tamouls ne seraient pas plus de 1 % dans la péninsule de Jaffna d'où ils furent massivement expulsés en 1990 par les Tigres de libération de l'Eelam tamoul.

De ces trois manières de parler tamoul, la première et la plus ancienne, la langue des Tamouls de Jaffna, est présentée par ses locuteurs comme la plus pure et la plus fidèle au tamoul classique du *caṅkam*. Par rapport au tamoul moderne parlé à Chennai, la capitale du Tamil Nadu, en Inde, les Jaffnais aiment à rappeler que leur langue est la plus authentique parce qu'elle aurait été moins influencée par d'autres langues comme l'hindi ou l'anglais par exemple²⁰⁶. De plus, c'est cette façon de parler tamoul qui a longtemps été considérée comme la référence dans l'enseignement du tamoul au Sri Lanka, y compris dans les territoires habités par les autres minorités tamoules, une situation bien évidemment contestée par les Tamouls de ces régions²⁰⁷ qui rejettent l'hégémonie culturelle exercée sur eux par les Jaffnais²⁰⁸. Aussi, signale Davis, depuis l'exode massif des Tamouls de Jaffna en raison de la guerre, le tamoul enseigné dans les écoles de l'état est désormais une version normalisée du tamoul des Malaiyakam (*Up-Country Tamils*)²⁰⁹.

Au total, en additionnant tous les groupes tamoulophones du pays, on arrive à 15,4 % alors que ceux-ci constituaient plus de 25 % de la population de l'île en 1981²¹⁰. Pour sa part, Sivanandan est encore plus pessimiste, estimant la population tamoule actuelle du Sri Lanka à moins de 10 %²¹¹.

linguistiques au Sri Lanka. Source : Government of Sri Lanka Statistics

[<http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/PDF/Population/p9p8%20Ethnicity.pdf>]. Cons. 15.08.13

²⁰⁶ Même au sein de la diaspora montréalaise, Das a su observer deux niveaux de langages. Elle utilise les termes "literary Tamil" ou "written Tamil" pour décrire la langue parlée par les Tamouls sri-lankais et "colloquial Tamil" ou "spoken Tamil" pour celle des Tamouls d'origine indienne. (Das, 2008, p. 127)

²⁰⁷ Tels que Batticaloa, Trincomalee et Badulla.

²⁰⁸ Daniel, 1997, p. 45

²⁰⁹ Davis, 2012, p. E62

²¹⁰ Kapferer, 2012, p. 222

²¹¹ Sivanandan, 2009, p. 95

2.5.3 Classe et caste

Il est difficile, voire impossible, dans une étude portant sur une communauté sud-asiatique contemporaine, de ne pas aborder le sujet des castes (tam. *cāti*, skr. *jāti*) comme aussi celui des classes (tam. *vaṅṅam*, skr. *varṇa*)²¹². Toutefois, comme ce n'est pas le sujet principal de cette thèse, j'en parlerai peu mais tout de même assez pour comprendre que le sujet des castes est à la fois complexe et important pour les Tamouls sri-lankais²¹³ : en effet, ceux-ci ont vécu au cours du dernier quart de siècle, dans leur pays natal, une expérience sociale unique, une entreprise concertée visant l'abolition du système des castes²¹⁴.

La *cāti* (skr. *jāti*) est une division sociale basée sur le métier ou la profession et, dans toute société ou village, il existe autant de *cāti* qu'on y trouve de tâches exercées : tisserands, pêcheurs, etc. Pour leur part, les *vaṅṅam* (skr. *varṇa*, « couleur ») constituent les véritables classes sociales du sous-continent indien et elles sont au nombre de quatre : les prêtres et les enseignants (tam. *pirāmaṅṅaṅ*, skr. *bhrāmaṅa*) d'une part, les guerriers et les entrepreneurs ensuite (tam. *kṣattiriyaṅ*, skr. *kshatriya*), puis les marchands et les producteurs (tam. *vaiciyaṅ*, skr. *vaishya*) et enfin, les serviteurs (tam. *cūttiraṅ*, skr. *śūdra*). La plus grande part de toute population sud-asiatique appartient à la fois à un *vaṅṅam* et à une *cāti*.

C'est ce système héréditaire des castes qui est à l'origine de la principale segmentation hiérarchique des populations en Asie du Sud. En effet, la place de chacun dans la

²¹² « Caste continues to be the central social fact for South Asia. » (Dirks, 1997, p. 123)

²¹³ On trouvera une des plus anciennes études des castes de l'ancien Ceylan dans la relation que publia Robert Knox suite à son séjour prolongé dans l'île en 1681.

²¹⁴ Pour une meilleure compréhension des divers systèmes de castes dans l'île et, en particulier, chez les Tamouls sri-lankais, voir Perinbanayagam (1965), David (1973 et 1974), Pfaffenberger, (1991), Karthigesu (1996), Yalman (1997) et surtout le superbe ouvrage très complet de Wickramasinghe (2006).

société, comme ses devoirs et ses privilèges, s'il y a lieu, sont déterminés par la caste de ses parents. Il est à noter que cette division sociale basée sur les métiers et les occupations n'est pas le propre des seules populations hindoues mais que les castes existent également chez les bouddhistes sri-lankais (voir Hocart, 1938, et Yalman, 1967) comme aussi chez les chrétiens (Dumont, 1966), et en particulier chez les catholiques²¹⁵.

Débutons par rappeler qu'en 1973, l'anthropologue américain Kenneth David dénombrait vingt-quatre castes tamoules endogamiques (*cāti*) présentes sur le territoire de la péninsule jaffnaise, mais aucune qui appartienne à la classe des brahmanes²¹⁶. En effet, selon le classement traditionnel des *vaṇṇam* (skr. *varṇa*), toutes les castes tamoules sri-lankaises sont considérées comme appartenant à la classe des serviteurs (tam. *cūttiraṇ*, skr. *śūdra*).

Une des caractéristiques du système tamoul sri-lankais a donc été de recréer entre ces vingt-quatre différentes castes appartenant toutes à la même classe une importante hiérarchie qui a longtemps joué (et joue toujours) un rôle déterminant. « Caste was the basic political, economic and social structure of the kingdom. It was as if you built the kingdom with bricks and the bricks were castes²¹⁷ ».

Essentiellement basé sur la pureté et sur la pollution, à la fois réelles et présumées, le système régit la vie quotidienne des membres de la société jaffnaise à travers la lunette de ce que chacun perçoit comme propre ou polluant (*tuṭakku*)²¹⁸. Ceci était toujours vrai dans les années 1990 si on en croit Pfaffenberger qui décrivait alors Jaffna comme la région la plus conservatrice du Sri Lanka et la plus « *caste-conscious* »²¹⁹. Et, selon

²¹⁵ L'importance des castes chez les Tamouls catholiques, même au Québec, est confirmée par le Père Joseph, curé de la paroisse Notre-Dame de la Libération (*Our Lady of Delivrance*). (Das, 2008, p. 148).

²¹⁶ David, 1974, p. 46

²¹⁷ Yalman, 1997, p. 139

²¹⁸ Kuganathan, 2014, p. 86

²¹⁹ Pfaffenberger, 1994b, p. 143

un rapport produit en 2009, ce serait toujours le cas aujourd'hui : « The caste system among Sri Lankan Tamils in Jaffna can be seen as the most rigid and the one with clearly defined patterns of inequality, discrimination and social rejection driven by a religiously articulated notion of untouchability²²⁰ ».

Un exemple concret ? Jusque dans les années 1960 et 1970, la division de l'espace public dans les villages et les agglomérations respectait la séparation des *cāti*²²¹. « Space in agricultural, fishing, and artisan villages is organised differently according to the differential orientations of the inhabitants to the principles of purity/pollution, commanding/being commanded, and mercantile enterprise²²² ». Dans un exercice de classement reposant principalement sur les interactions entre les divers groupes humains, David a classé les castes selon qu'elles étaient liées ou non au groupe principal, celui des Vellalar, dans une relation de service²²³. En effet, la plus haute classe sociale de la société tamoule sri-lankaise²²⁴, la plus populeuse²²⁵ et la plus puissante également, celle aussi qui traditionnellement a joui du plus grand prestige²²⁶, est celle des Vellalar ou Velalar²²⁷ (tam. *Vēḷāḷar*)²²⁸. Celle-ci est constituée de grands

²²⁰ Silva *et al*, 2009, p. 6

²²¹ Perinbanayagam, 1965, p. 220

²²² David, 1973, p. 522

²²³ David emploie les termes *bound* et *unbound*.

²²⁴ Rappelons qu'elles appartiennent toutes à la plus basse des quatre classes sociales hindoues (*vaṇṇam*), celle des *cūttiraṇ*.

²²⁵ Pfaffenberger (1994b, p. 146) l'estime à environ la moitié de la population de la péninsule de Jaffna.

²²⁶ Hiatt, 1973, p. 236

²²⁷ On trouve diverses graphies de ce terme en anglais ou en français (*Vellāḷar*, *Vēḷāḷar*, etc.). Dans le présent ouvrage, j'ai opté pour la version Vellalar. Cependant, lorsqu'écrit en translittération tamoule, je me conforme aux recommandations du lexique de l'Université de Madras (*University of Madras Tamil Lexicon*).

²²⁸ Selon Arooran (1980, p. 30), le terme *vēḷāḷar* tirerait son origine du mot tamoul *vēḷāḷaṇ* qui signifierait culture. Clark-Decès (2007, p. 26) écrit « Vēḷāḷars means *those in control*. » Au fil des siècles, les Vellalar auraient également intégré parmi eux de nombreuses sous-castes incluant celles des *Chettiar* et des *Malayalee*, deux groupes dont les noms font référence respectivement à la ville de Chettinad, au Tamil Nadu et à la langue parlée au Kerala, en Inde du Sud, le malayalam (Wickramasinghe, 2006, 261).

propriétaires terriens, d'exploitants agricoles et de commerçants²²⁹, mais aussi de charpentiers, de maçons, de tailleurs, de tisserands et même de musiciens²³⁰.

Par quel principe une caste dont l'occupation première a longtemps été l'agriculture et qui, pour cette raison, a toujours été associée à la paysannerie, a-t-elle pu évoluer au point de comprendre aujourd'hui des maçons, des enseignants et des musiciens ? Cheran explique qu'au fil des ans, une majorité de Vellalar a embrassé une variété de professions à revenus, permettant ainsi à ses membres de s'enrichir et de se constituer en bourgeoisie ou petite bourgeoisie²³¹. C'est ce que Das appelle la « vellalarisation » de la société tamoule de Jaffna sur le modèle du phénomène de sanskritisation qui a prévalu au fil des siècles en Inde du Sud²³². Désormais, ajoute Cheran, les Vellalar ne veulent plus et ne peuvent plus être considérés comme des paysans. Cette fonction est partagée de nos jours entre un groupe de cinq castes (*cāti*) dites inférieures qui, exclues du *vaṇṇam* de *cūttiraṇ* et fréquemment opprimées, sont désignées collectivement sous le nom de Pañchamar²³³ : les Vaṇṇār (blanchisseurs), les Ampaṭṭar (barbiers), les Paṇayar (tambourineurs), les Paḷḷar et les Naḷavar (deux groupes d'ouvriers agricoles)²³⁴.

Pendant longtemps, la caste des Vellalar a exercé un contrôle incontesté sur les institutions sociales, politiques et économiques de la société tamoule sri-lankaise. C'est d'ailleurs parmi les Vellalar que se recrutait la majorité des officiers des administrations coloniales, aussi bien portugaise, hollandaise que britannique²³⁵, profitant ainsi, plus que les membres des autres castes, de meilleures conditions d'emploi et d'avancement, notamment dans les secteurs de l'enseignement et de la fonction publique. On ne sera

²²⁹ Arooran, 1980, p. 30 ; Tambiah, 1986, p. 106 ; Bose, 1994, p. 104 ; Pfaffenberger, 1994b, p. 146

²³⁰ Hiatt, 1973, p. 236

²³¹ Cheran, 2009, p. xxxiii

²³² Das, 2008, p. 60

²³³ Le terme *Dalit*, de plus en plus utilisé en Inde pour remplacer celui de *Harijan* ou d'Intouchable, n'est pas usité au Sri Lanka.

²³⁴ Kuganathan, 2014, p. 79

²³⁵ Arasaratnam, 1994, p. 35

donc pas étonné d'apprendre que les Vellalar possédaient, jusque dans les années 1980, la majorité des terres de la péninsule de Jaffna²³⁶. De la même façon, jusqu'à tout récemment encore, la très grande majorité des hommes politiques tamouls sri-lankais étaient issue de la caste des Vellalar.

La discrimination de la part des Vellalar envers les membres des castes inférieures était courante, tout comme les humiliations et parfois la violence, même au cours de la seconde moitié du XXe siècle, comme en témoignent plusieurs auteurs²³⁷. Wickramasinghe rappelle qu'à l'école, dans les années 1930, seuls les enfants Vellalar avaient droit à des chaises ; tous les autres devaient s'asseoir par terre²³⁸. Pfaffenberger raconte comment, dans les années 1950, on interdisait aux gens des classes inférieures d'entrer dans les temples ou les cafés, de porter des souliers ou un parapluie, de s'asseoir dans les bus ou de rouler à vélo²³⁹.

À ce propos, il est intéressant de noter que le dictionnaire tamoul le plus usité, le *University of Madras Tamil Lexicon* définit une personne tamoule (*tamiḷan*) comme quelqu'un dont la langue maternelle est le tamoul, mais aussi comme une personne qui n'est pas *āriyaṇ* (entendre d'Inde du Nord), ni *paraiyaṇ*, c'est-à-dire appartenant à la caste de tambourineurs, des gens hors-classe. Cheran confirme cette compréhension restrictive de l'identité tamoule : « There are still Christians and Catholics who refer to the Hindus as Tamils, and saivites who identify Christians as *vethakkaarar*, not as Tamils²⁴⁰. »

En 1968, un événement capital s'est produit alors que plusieurs centaines de Paḷḷar et de Naḷavar (deux castes agricoles) entreprirent une opération de désobéissance civile non violente afin de protester contre l'interdiction qui leur était faite d'entrer dans un

²³⁶ Pfaffenberger, 1981, p. 1150

²³⁷ Voir notamment McGilvray, 1983 et David, 1974

²³⁸ Wickramasinghe, 2006, p. 113

²³⁹ Pfaffenberger, 1994b, p. 148

²⁴⁰ Cheran, 2000, p. 186

des plus importants temples hindous de la péninsule situé à Maviddapuram²⁴¹. L'entreprise se termina dans un terrible bain de sang, mais elle a néanmoins entraîné deux conséquences fort importantes. Les castes dites inférieures furent finalement admises à l'intérieur de tous les temples hindous du Sri Lanka, et la mainmise des Vellalar sur la société tamoule fut, pour la première fois, brisée.

Cet événement n'est pas sans importance puisque, quelques années plus tard, la société tamoule sri-lankaise était mûre pour un autre renversement, majeur celui-là, des sphères d'influence impliquant, cette fois, la seconde caste en importance de la société tamoule sri-lankaise après les Vellalar, celle des Karaiyar, c'est-à-dire la caste marchande des marins-pêcheurs. Pendant des siècles, bien que très puissants, les Karaiyar sri-lankais étaient tout de même considérés comme inférieurs aux Vellalar à tous points de vue, et surtout au plan politique. Cependant, au milieu des années 1980, le portrait allait rapidement changer suite à la montée d'un radicalisme tamoul, aux premiers attentats terroristes et aux sanglantes représailles de la police et de l'armée cingalaises envers les populations civiles tamoules, notamment à l'occasion du pogrom Black July de 1983²⁴².

Rappelons que le chef des Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE), Velupillai Prabhakaran, de même que les principaux lieutenants de son mouvement appartenaient à la caste des Karaiyar. Or, parmi les principes mis de l'avant par le mouvement de défense des Tigres pour une société libre et plus égalitaire, ceux-ci professaient une volonté d'éradication des castes à Jaffna en même temps que la fin des humiliations qui y étaient liées. L'idéologie des Tigres était très clairement en opposition avec le système des castes et ses privilèges. Ce n'est donc pas sans raison que les clientèles visées prioritairement par les Tigres dans la réorganisation administrative des

²⁴¹ À l'époque, moins de 20 % des temples hindous du district de Jaffna étaient ouverts aux « intouchables ». La discrimination des castes avait pourtant été interdite en 1957 par une législation du parlement sri-lankais. (Wickramasinghe, 2006, p. 275)

²⁴² Voir *supra* section 2.2.1

territoires qu'ils contrôlaient ont été les jeunes et, plus particulièrement, les jeunes issus des castes inférieures, les jeunes femmes, et les jeunes ruraux²⁴³.

Toutefois, ne constituant pas un gouvernement officiel, les dirigeants du groupe ne pouvaient pas procéder à l'abolition pure et simple du système. Cependant, par les discours de leurs chefs et les décisions politiques du mouvement, les Tigres ont suffisamment fait connaître leurs intentions hostiles envers la hiérarchisation des personnes pour qu'une importante transformation s'opère. En très peu de temps, il s'est produit au sein la population tamoule de Jaffna une importante remise en question. Un grand mouvement de nivellement social a bien eu lieu, en particulier quant au partage de nourriture, aux prescriptions vestimentaires et à l'entrée dans les lieux de culte.

Aujourd'hui, vingt ans plus tard, après la fin de la guerre en 2009 et la victoire des troupes gouvernementales sur les Tigres, la division de l'espace public et l'occupation du territoire a beaucoup changé à Jaffna, comme le souligne l'excellente étude de Madavan (2011) sur le sujet. Réoccupation d'anciens quartiers par de nouveaux groupes, retour de familles musulmanes chassées en 1990, arrivée de colons cingalais venus des provinces du sud, etc.

Cependant, si les Tigres ont effectivement réussi à rendre tabou²⁴⁴ le sujet des castes au sein de la communauté tamoule sri-lankaise et à faire cesser les pratiques discriminatoires qui avaient cours jusqu'alors, dans les faits, le système des classes (*vaṅṅam*) et des castes (*cāti*) n'est pas mort. Comme le confirme Madavan, l'importance des castes est encore perceptible à Jaffna, notamment quand il est question de mariage : l'endogamie est recherchée et, le plus souvent possible, respectée.

La fin du système de caste (discrimination, interdépendance socio-économique) ne doit pas pour autant masquer la persistance de la réalité de castes (endogamie, etc.). En effet, dans une société où le poids de la tradition, du respect et de l'honneur familial domine, c'est souvent la parole des plus anciens qui prévaut.

²⁴³ Bose, 1994, p. 104

²⁴⁴ *pecāp porul*, « *silent topic* » (Cheran, 2000, p. 180)

C'est l'une des raisons qui explique le maintien de la réalité de castes dans la ville.²⁴⁵

Notons en terminant que la Constitution de 1978 du Sri Lanka²⁴⁶ interdit toute forme de discrimination basée sur la caste mais que le pays n'a aucune politique de promotion des castes opprimées²⁴⁷. Entretemps, à Jaffna (comme ailleurs au Sri Lanka), les relations entre les familles (*kulam*) se transforment et on assiste au retour de certaines revendications claniques, particulièrement provenant de familles Vellalar²⁴⁸.

Pendant ce temps, qu'en est-il à Montréal ou à Toronto ? Dans une étude publiée en 2009 et effectuée auprès de jeunes hommes tamouls de la région de montréalaise, Gross écrit que, si certains de ses informateurs lui ont affirmé que, pour eux, la caste n'était plus un marqueur identitaire important, plusieurs lui avaient tout de même confié que celle-ci constituait toujours un repère important lorsqu'il est question de mariage. Par ailleurs, poursuit-elle, il est désormais difficile, au Canada, d'être certain des prétentions de plusieurs d'appartenir à la caste des Vellalar :

« Removed from the traditional customs of village life, many Sri Lankan Tamils find it impossible to determine on sight who is a Vēļāļar and who is not. Thus, those who are eager to be counted as Vēļāļar have few problems fashioning themselves as such. [...] Whether or not they were Vēļāļars, they are Vēļāļar now.²⁴⁹ »

Je crois qu'il serait intéressant, dans une prochaine étude, de mesurer l'importance de la caste au sein des communautés tamoules de la diaspora canadienne.

²⁴⁵ Madavan, 2011, p. 20

²⁴⁶ Chapitre 3, Articles 12 (2) et (3) :

[http://www.priu.gov.lk/Cons/1978Constitution/Chapter_03_Amd.htm].

²⁴⁷ Kuganathan, 2014, p. 80

²⁴⁸ Pour plus d'information sur le système de castes au Sri Lanka, voir Pfaffenberger, 1994b ; Silva *et al.*, 2009 ; Madavan, 2011 ; Kuganathan, 2014

²⁴⁹ Gross, 2009, p. 10

2.6 Conclusion

Les mythes concentrent et distillent, alors
que l'histoire disperse et décentre.

Stuart Hall²⁵⁰

Dans ce second chapitre, j'ai voulu présenter la communauté canadienne-tamoule en rappelant brièvement son histoire migratoire et en donnant quelques indications statistiques afin de mieux mesurer son importance au Canada. J'ai également souhaité présenter succinctement le Sri Lanka et faire connaître dans quel contexte celle-ci vivait dans son pays d'origine avant de devoir le quitter pour s'établir ici. C'est ainsi que j'ai rappelé les origines fort anciennes de la langue et de la culture tamoule.

Je me suis ensuite employé à explorer l'importance de la tradition et l'étendue sémantique du terme identité chez les individus qui composent cette communauté. J'ai montré que cette identité n'est pas simple ni singulière. Au contraire, elle est fragmentée, multiple, et toujours changeante. En effet, les Canadiens-Tamouls ont accès à une réserve impressionnante d'identités qu'ils peuvent mobiliser à souhait selon les contextes : Tamoul, Sri Lankais, Sud-Asiatique, Canadien, Québécois, Brun, hindou, saiva, etc.

D'abord soucieux de conserver le mieux possible l'entièreté de leur bagage identitaire d'origine dans l'espoir de retourner rapidement au Sri Lanka dès la fin de la guerre, ceux-ci ont dû, vers la fin des années 2000, modifier considérablement leurs plans en raison de la déroute des Tigres tamouls. Après avoir décidé de planter leurs racines de manière durable au Canada, ils ont dû, collectivement et individuellement, déterminer quels éléments identitaires ils souhaitaient conserver et transmettre à leurs enfants en adoptant des stratégies de transmission identitaire comme aussi des protocoles d'adaptation à leur pays de résidence. Les Canadiens-Tamouls ont réussi à relever ces

²⁵⁰ Hall, 2008d, p. 331

défis tout en développant une forte conscience diasporique qui leur a permis d'établir de solides liens transnationaux avec leur parentèle établie aux quatre coins du monde.

Enfin, il est important de rappeler que ceux-ci ont à leur disposition une diversité de marqueurs identitaires (nom et prénom, lignée familiale, village et province de naissance, pays d'adoption et/ou de résidence, langue et ethnie, caste et religion) qui leur permettent de se distinguer entre eux. Ces distinctions ont longtemps alimenté, au Sri Lanka, une discrimination systématique entre familles et lignées qui ne paraît pas avoir survécu à la transplantation de la communauté en sol canadien. De plus amples recherches seraient cependant nécessaires afin de s'en assurer.

Dans le prochain chapitre, j'expose la tradition religieuse hindoue de la majorité des Canadiens-Tamouls en faisant découvrir, entre autres, ses racines, ses textes sacrés et quelques-uns de ses rituels.

CHAPITRE III

LA TRADITION SAIVA : UNE RELIGION DU RITE

3.1 Introduction

« Hinduism defies definition as a religion; much less does it fit in with the common cliché describing it as a way of life. It certainly is much more than both. »

Champakalakshmi¹

Le chapitre précédent m'a permis de présenter la communauté canadienne-tamoule, d'abord par un portrait à la fois statistique et historique, dans le but de mieux comprendre qui sont ces gens et pourquoi ils ont dû quitter leur île de l'Océan Indien pour se réfugier au Canada, à des milliers de kilomètres au plan physique et des années lumières au plan culturel.

Je me suis ensuite employé à dresser le portrait identitaire de cette communauté à la fois dans ses composantes culturelles et ethniques, toujours changeantes, toujours en

¹ Champakalakshmi, 2005, p. 172

ajustements constants. J'ai montré combien sont nombreuses les ressources identitaires à la disposition des membres de cette communauté dans leur entreprise d'intégration à la société canadienne, et surtout dans leur volonté de transmission identitaire aux jeunes de seconde génération. J'ai parlé de langue, de classes, de castes, mais je n'ai pas parlé de religion.

Voilà donc l'objet du présent chapitre. On verra dans un premier temps à situer cette tradition saiva dans le grand portrait de l'hindouisme historique. Je présenterai ensuite la figure divine au cœur de cette religion, le dieu Çiva, et j'enchaînerai avec quelques mots sur sa doctrine sotériologique, l'objectif de la vie humaine selon l'orthodoxie saiva, qui est de rejoindre Çiva après la mort pour reposer éternellement à ses pieds. Après une présentation des principaux textes sacrés de cette tradition, j'exposerai les grandes lignes du culte saiva et je terminerai avec quelques mots sur le rôle des temples, particulièrement en contexte diasporique.

3.2 Une secte çivaïte

Tous les Tamouls ne sont pas hindous. Ceux du Sri Lanka, comme leurs cousins du *Tamil Nadu*, professent et déploient une pluralité de croyances et de pratiques². On observe chez eux une large diversité de traditions et de lieux de culte : les Tamouls sont musulmans ou chrétiens, catholiques aussi bien que protestants, ces derniers en majorité méthodistes³. Dans sa thèse de doctorat, Das avance les chiffres suivants au

² Pour une analyse succincte mais fort complète des nombreuses traditions religieuses à avoir influencé la civilisation et la culture tamoules au fil des siècles, voir Clothey. 1987. « Tamil Religions ». Dans *The Encyclopedia of Religion*, sous la dir. de Mircea Eliade, vol. 14, p.260-268. New York: Macmillan Publishing Company.

³ Pfaffenberger, 1991. Karthigesu rappelle que les premières missions chrétiennes au Sri Lanka au XIXe siècle furent celles des congrégationalistes américains (1995, p. 34).

sujet de la communauté tamoule montréalaise d'origine sri-lankaise : les deux tiers seraient çivaïtes tandis que 27 % seraient catholiques⁴, les autres chrétiens protestants⁵ et musulmans⁶. À ces croyants, il faut ajouter les agnostiques, les athées et ceux et celles qui ne professent aucune religion. Toutefois, la majorité des Tamouls sri-lankais, ceux demeurés au pays comme aussi ceux de la diaspora, sont hindous. « Buddhists, among Tamil speakers, are unknown.⁷ »

L'hindouisme est une des traditions religieuses les plus difficiles à définir⁸. Ceci tient à plusieurs raisons. D'abord parce qu'il s'agit d'une des plus anciennes religions du monde et qu'elle a été maintes fois réformée et enrichie au fil des siècles par de nombreux courants et écoles philosophiques qui ont, chaque fois, proposé de nouvelles théories et amené des pratiques originales. Il n'est donc pas étonnant que de nombreuses tentatives pour définir l'hindouisme de manière simple et universelle aient échoué⁹. Smith va même jusqu'à dire que l'hindouisme, en un sens, est une illusion et qu'il n'a jamais existé comme une entité propre avant que des gens provenant de l'extérieur du sous-continent¹⁰ ne la crée afin de mieux pouvoir contrôler cette énorme masse disparate de gens et de traditions. Tel que l'a montré Raymond Brady Williams, l'hindouisme en tant que religion n'est pas un seul système religieux intégré mais plutôt un amalgame de sectes, de divinités, de textes sacrés, de temples, d'institutions et de

⁴ Après avoir longtemps fréquenté l'église Sainte-Cécile, les Tamouls catholiques montréalais ont désormais leur propre église : *Our Lady of Deliverance*, rue Lajeunesse.

⁵ En 2009, Gross avait dénombré plus de quinze églises chrétiennes tamoules au Canada de huit différentes dénominations. (2009, p. 10)

⁶ Das, 2008, p. 146

⁷ Schalk, 2007, p. 91

⁸ Pour une présentation générale et éclairante de l'hindouisme dans ses dimensions aussi bien historiques que contemporaines, voir Boisvert, 2013, p. 235-250 et 307-317

⁹ Voir Barnett (1913), Eliot (1954), Zaehner (1966) et Smith (1989) qui identifiaient deux éléments communs aux traditions hindoues : la suprématie des Veda et la reconnaissance de l'autorité des brahmanes. On verra plus loin que cette définition ne convient pas à la tradition saiva.

¹⁰ Des musulmans, suppose-t-il, au début du second millénaire EC ou encore les Britanniques au début du XIXe siècle. (Smith, 1989, p. 6)

pratiques culturelles ayant très peu en commun les uns avec les autres¹¹. « The religions of India are not only many [...] but some of them are, internally, multiple.¹² »

Sans surprise, l'hindouisme contemporain n'est pas, non plus, une religion monolithique proposant un ensemble homogène de croyances et de pratiques qui seraient communes à tous ses adhérents. Au contraire, la plupart des hindous d'aujourd'hui sont rattachés à l'une ou l'autre de quelques grandes traditions particulières dont les deux plus importantes en termes de fidèles sont le çivaïsme et le vishnouisme. Toutes les deux sont très anciennes mais toujours encore bien vivantes. Toutes deux reconnaissent un certain nombre de textes fondateurs, de divinités et de maîtres spirituels propres, toutes deux suggèrent un corpus de rituels particuliers et voient à former des prêtres en conséquence. En outre, chacune met de l'avant un code de vie personnel définissant pour leurs pratiquants toute une série de devoirs et d'obligations¹³.

De plus, au sein de ces deux grandes traditions, on trouve de nombreuses écoles et courants différents, au nombre desquels le çivaïsme du sud de l'Inde, et plus particulièrement le çivaïsme tamoul¹⁴ qui est certainement un des courants les plus actifs à travers le monde, d'abord parce que les Tamouls ont beaucoup essaimé au cours de la période coloniale britannique, notamment en Afrique de l'Est et en Asie du Sud-Est, mais aussi en conséquence directe de la guerre civile sri-lankaise qui a forcé des centaines de milliers de Tamouls à se réfugier aux quatre coins du globe au cours des deux dernières décennies du XXe siècle¹⁵.

¹¹ Williams, 1988, p. 39

¹² Sivaraman, 1983, p. 53

¹³ Williams, 1988, p. 39

¹⁴ C'est le courant majoritaire parmi les hindous du Sri Lanka. Schalk estime l'importance de ceux-ci à 90 % particulièrement dans la Province du Nord. Il ajoute toutefois : « Some of them are Vaiṇavas (Vaishnavas) who worship Perumāḷ (Viṣṇu) as their main god. » (2007, p. 92).

¹⁵ Voir Madavan, 2013 et les auteurs suivants qui traitent des diasporas tamoules sur le globe : Younger, 2002 ; McDowell, 2004 ; Wayland, 2004 ; Baumann & Salentin, 2006 ; Luchesi, 2008.

Le nom de cette école est *caivacittāntam*, plus largement connue sous l'appellation sanskrite de *śaiva siddhānta*¹⁶, encore qu'il faille ici définir un peu mieux cette école çivaïte tamoule car il existe divers courants au sein même du *śaiva siddhānta*¹⁷. En effet, Hélène Brunner-Lachaux, grande spécialiste francophone de cette tradition, rappelle que l'école-mère, le *śaivadarśana*, s'est éventuellement dédoublée pour former deux branches distinctes :

La branche sanskrite issue des *Āgama* a continué sa croissance droite, mais en donnant des fruits de plus en plus rares ; et une branche tamoule, en partie d'ailleurs enracinée dans un humus différent, s'est détachée du tronc principal et, sans instaurer de rituel particulier, a exprimé sa doctrine sous une forme puissante et originale [...].¹⁸

Brunner-Lachaux a choisi l'expression *śaiva siddhānta sanskrit* pour désigner le premier et *śaiva siddhānta tamoul* pour le second¹⁹, encore que, dans son œuvre, l'auteure s'est souvent contentée du simple terme *śaiva* pour la tradition qui nous occupe dans la présente étude, et c'est ce terme que j'ai également décidé d'utiliser avec une nuance, toutefois. J'ai choisi de l'écrire à la façon tamoule canadienne, c'est-à-dire *saiva*²⁰, qui est aussi l'orthographe employée le plus souvent dans les œuvres contemporaines de la diaspora tamoule²¹. Par contre, j'ai retenu la graphie Çiva pour

¹⁶ Selon le *Cologne Digital Sanskrit Lexicon*, le terme sanskrit *siddhānta* signifie vérité admise ou reçue, fin, terme, conclusion. Notre traduction de l'anglais. En ligne [<http://webapps.uni-koeln.de/tamil>]. Cons. le 17.11.2013. Il est intéressant de constater qu'en consultant les spécialistes, on trouve plusieurs paraphrases différentes. Pour sa part, Brunner-Lachaux (1963, p. ii) traduit *śaiva siddhānta* par « couronnement de toutes les doctrines *śaiva* », tandis que Nadaraja (1993, p. 59) propose « *the "accomplished end"*, ou "*final truth*" », tandis que Pechilis Prentiss (1996, p. 232) donne plutôt : « *the end of knowledge of Siva* » dans le sens de culmination. Pour sa part, Louis Renou (1945) propose simplement la traduction française « doctrine śivaïte ».

¹⁷ Davis affirme que, s'il a constitué une importante école pan-indienne à l'époque médiévale, le *śaiva siddhānta* n'est désormais prévalent en Inde que dans l'état du Tamil Nadu. (1991, p. 4)

¹⁸ Brunner, 1976, p. 112

¹⁹ Pour plus de distinctions entre le *śaiva siddhānta* sanskrit et le *śaiva siddhānta* tamoul, voir la fine analyse de Pechilis Prentiss (1996).

²⁰ Tel que « La Mission saiva du Québec / Saiva Mission of Québec » qui est le nom officiel du temple principal de la communauté à Montréal, le temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux.

²¹ Voir : MCSA, 2005, *Saiva Samaya Aparak Kiriyaigal* ; Kanthayā, 2012, *Saiva Samaya Aparakkiriyai Viḷakkam*

le nom du dieu suprême, et non pas Shiva, *Śiva* ou *Çivan*²². La tradition saiva est depuis longtemps la religion la plus populaire parmi la population tamoule de Sri Lanka et, encore aujourd'hui, elle demeure l'idéologie religieuse dominante²³ au sein des plus hautes castes hindoues de la péninsule de Jaffna²⁴.

Si plusieurs écoles de *śaiva siddhānta sanskrit* ont existé en diverses régions du sous-continent indien à l'époque médiévale²⁵, elles ont peu à peu disparu tandis que prospérait la tradition méridionale. Diverses hypothèses ont été avancées pour expliquer la plus grande vigueur de la branche tamoule et la lente décroissance de sa sœur sanskrite. Davis évoque les attaques musulmanes, notamment turco-afghanes, au XIIIe siècle EC contre les temples hindous d'Inde du Nord²⁶ et Pechilis Prentiss rappelle que l'école tamoule s'est très tôt tournée vers la pratique dévotionnelle (*patti*, skr. *bhakti*) ce qui l'a conduit à la création d'un vaste répertoire d'hymnes religieux populaires en langue tamoule²⁷.

Mais peut-on être plus précis ? À quel moment l'école tamoule du *caivacittāntam* a-t-elle pris naissance par rapport à la tradition çivaïte en général ? La réponse n'est pas simple. Pour un Gonda qui ne reconnaît pas d'existence propre à la tradition çivaïte dans son ensemble avant le début de l'ère chrétienne²⁸ et un Dhavamony qui considère que c'est à cette même époque que commence à se distinguer le çivaïsme tamoul²⁹, il se trouve des auteurs³⁰ qui font remonter sa véritable naissance au IVe siècle de notre ère, tandis que d'autres encore ne voient la confirmation de son existence qu'au VIIe

²² En langue tamoule, le suffixe *-an* ajoute une qualification masculine et respectueuse.

²³ Il ne sera pas question ici des divinités dites « de village », mais seulement de la tradition mise de l'avant dans les temples agamiques. Pour comprendre une excellente présentation de la distinction, voir Pfaffenberger (1979).

²⁴ Karthigesu, 1995, p. 22

²⁵ Du VIIIe au Xe s. EC. (Champakalakshmi, 2005, p. 199)

²⁶ Davis, 1991, p. 18

²⁷ Pechilis Prentiss, 1996, p. 236

²⁸ Gonda, 1970, p. 88

²⁹ Dhavamony, 1971, p. 201

³⁰ Voir Siddalingaiah, 1979, p. 13, 15 et Navaratnam, 1979, p. 6

siècle EC en raison de la découverte d'une inscription gravée sur un temple datant de l'empire *Pallava* (IVe-VIIIe s.)³¹. D'autres, enfin, lui reconnaissent une origine encore plus tardive : « The beginnings of the Saiva Siddhanta [sic] as an expression of Tamil Saivism (and it is generally understood as that) cannot be fixed earlier than the 13th century.³² ». On voit donc qu'il n'existe pas d'unanimité sur ce point et que des recherches plus poussées sont nécessaires³³.

Quant aux textes doctrinaux³⁴ sur lesquels se fonde en premier lieu la tradition saiva, les *Ākamam* (skr. *Āgama*)³⁵, Brunner estime qu'ils ont été rédigés entre le IIIe et le VIIe siècle EC³⁶. Il m'apparaît donc raisonnable de distinguer, entre une période de premières spéculations et l'émergence d'une pensée, d'une part, et la maturité d'un système philosophique achevé et dynamique, d'autre part, une évolution qui a pu vraisemblablement s'échelonner sur plusieurs siècles. C'est ce qui amène Tardan-Masquelier à considérer le *caivacittāntam* comme un des courants majeurs du çivaïsme tamoul :

L'ampleur de ce mouvement dépasse largement le phénomène sectaire ; il a eu sa mystique, sa théologie, sa poésie symbolique ; il a pu se déployer grâce au consensus entre le peuple, le pouvoir politique et les grands saints qui en ont vécu la spiritualité au plus haut degré.³⁷

En terminant, si on devait caractériser la tradition saiva, on l'inscrirait dans la lignée des courants religieux de dévotion (*patti*, skr. *bhakti*)³⁸ toujours très populaires en Inde

³¹ « One of the Pallava kings, Mahendravarman I (ca. A.D. 610-30), says in an inscription at Kancipuram that he is a "follower of Saiva siddhanta". » (Pechilis Prentiss, 1996, p. 234)

³² Sharma, 1987, p. 223

³³ Pour une histoire et une analyse du çivaïsme, particulièrement du çivaïsme méridional, voir Jash, Pranabananda. 1974. *History of Saivism*. Calcutta: Roy and Chaudhury, 204 p.

³⁴ La littérature sacrée du *caivacittāntam* est développée un peu plus loin.

³⁵ « The Saiva Siddhanta core texts are the Agamas. » (Champakalakshmi, 2008, p. 164)

³⁶ Brunner, 1976, p. 108

³⁷ Tardan-Masquelier, 1999, p. 243

³⁸ Définissant les caractéristiques de ces courants religieux, Dhavamony insiste sur l'importance d'une relation personnelle avec Dieu établie sous le signe de la confiance et de l'abandon et nourrie de loyauté, de service, de révérence et même d'amour. (1971, p. 337).

méridionale et ce, depuis des siècles³⁹. Selon Williams, ce succès tiendrait au fait que la voie de la dévotion envers Dieu ne requiert ni connaissance du sanskrit, ni des textes védiques, ni la présence de ritualistes professionnels, toutes choses qui ont souvent fait défaut en pays dravidien⁴⁰.

3.3 Çiva et la *trimūrti*

Dans le panthéon hindou, Shiva est responsable de l'univers. D'une main il porte la flamme, et de l'autre la musique.

Hubert Reeves⁴¹

Une conception assez bien généralisée à l'extérieur du sous-continent indien de la nature de la divinité dans l'hindouisme reprend l'idée d'une triade de dieux (skr. *trimūrti*⁴²) placés au-dessus d'une centaine d'autres et peut-être davantage. Ces trois figures divines, *Brahmā*, *Viṣṇu* et Çiva, occupent chacune une responsabilité cosmique primordiale, à savoir respectivement la création, la protection et la transformation de l'univers. Plus spécifiquement, dans cette trinité, qui n'est pas sans rappeler la trinité chrétienne, *Brahmā* tient le rôle principal, celui de Créateur, et *Viṣṇu*, celui du Protecteur, de Conservateur. Pour sa part, que Çiva est identifié au Destructeur, un rôle apparemment négatif, et un terme qui n'est pas sans susciter de la crainte chez les non avisés.

³⁹ Dans un ouvrage tout entier consacré à la *bhakti*, Dhavamony la définit comme un savant mélange d'amour et d'abandon envers Dieu (1971, p. 22). Sur la tradition *bhaktique*, voir aussi Gonda, 1970 et Jash, 1974

⁴⁰ Williams, 1988, p. 50

⁴¹ Reeves, Hubert. 1981. *Patience dans l'azur*, p. 18

⁴² Littéralement les trois représentations ou les trois figures.

Or Vasudha Narayanan, professeure émérite à l'Université de Floride, ex-présidente de l'*American Academy of Religion* et elle-même hindoue, est d'avis que cette idée de trinité est bien plus une figure littéraire antique qu'une réalité importante au sein des communautés hindoues contemporaines : « It is my impression that statements about the trinity mislead more than they inform, obscure more than clarify about the Hindu tradition⁴³ ». De plus, elle déplore que cette *trimūrti* passe complètement sous silence une des figures incontournables du divin pour bien des hindous, la Grande Déesse. L'école saiva tamoule rejette également ce concept de trinité, trop réducteur à ses yeux, et reconnaît plutôt à Çiva les cinq qualités cardinales de créer, de protéger, de détruire, de libérer et d'accorder des grâces⁴⁴.

Śiva ou *Pati* est la Réalité Suprême. Śiva est *Cit*, pure Intelligence, et il n'est que cela. Il est Un, sans second (*eka*). Il pénètre tout. Il est sans commencement ni fin (*nitya*). C'est l'origine unique des mondes -c'est-à-dire leur cause efficiente, et non leur cause matérielle [...]. Conçu en lui-même, c'est l'Absolu, sans parts, inconcevable.⁴⁵

À propos de Çiva, Brunner-Lachaux ajoute qu'il est « un Dieu personnel, créateur et destructeur, capable de grâce, et accessible ainsi à tous ses adorateurs⁴⁶ ». Pourtant, dans les temples, peu de gens adressent leurs prières à Çiva directement. « Civaṅ is never worshipped at this level. The number of temples dedicated to Civaṅ are few.⁴⁷ » Dans la vie de tous les jours et dans une perspective plutôt utilitaire, les fidèles présentent leurs suppliques à l'une ou l'autre des nombreuses manifestations divines du panthéon çivaïte. Ces appels à une intervention divine dans le quotidien des fidèles sont motivés par un large éventail de besoins ou de désirs qui vont de la conception d'un enfant ou sa guérison, par exemple, à l'obtention d'un meilleur emploi, ou encore

⁴³ Narayanan, 1992, p. 174

⁴⁴ Arooran, 1980, p. 21. Aussi appelées les cinq activités fondamentales (Davis, 1991, p. 42). Celles-ci sont parfois définies différemment : création, conservation, involution, illusion et salut (Coomaraswamy, 1983, p. 116). Également : « Creation, maintenance, dissolution, obscuration of the truth, and liberation of souls. » (Dhavamony, 1971, p. 342).

⁴⁵ Brunner-Lachaux, 1963, p. ix

⁴⁶ Brunner-Lachaux, 1963, p. i

⁴⁷ Karthigesu, 1995, p. 19

à la résolution de problèmes légaux ou familiaux en passant par le succès d'une entreprise ou d'un examen⁴⁸.

Dans la philosophie çivaïte, l'univers tout entier est imprégné de la présence de Çiva, omniprésent, à la fois transcendant et immanent, sans forme propre, pure conscience éternelle aux pouvoirs illimités⁴⁹. Dans la tradition saiva tamoule, Çiva est *kaṭavuḷ*, un terme réservé à Dieu, celui qui « transcende la parole et l'esprit⁵⁰ ». Çiva le *kaṭavuḷ*⁵¹ est au-delà de la pensée, du verbe et de l'action : « the word expresses "that which moves everything"⁵² ».

Dieu suprême, Çiva crée le monde, le conserve et le détruit, maintient ses créatures dans l'aveuglement, mais assure leur libération finale, en vertu de sa grâce ou sa faveur (skr. *anugrāha*). Ces cinq actions divines⁵³ n'en font qu'une dans la conscience (*cit*) intégrale de Çiva.⁵⁴

Si l'antiquité du culte çivaïte est attestée par de nombreux auteurs, aucun toutefois ne peut définir précisément ni la naissance du dieu suprême ni l'origine de son culte. Champakalakshmi⁵⁵ signale qu'on ne trouve aucune mention de Çiva dans le *Tolkāppiyam*, à la fois grammaire et traité linguistique, la plus ancienne œuvre littéraire tamoule⁵⁶, rédigée entre le IIe s. AEC et le Ve s. EC⁵⁷. À l'époque du *Caṅkam*⁵⁸, écrit-

⁴⁸ Pfaffenberger, 1991

⁴⁹ Davis, 1991, pp. 141 et 112

⁵⁰ *University of Madras Tamil Lexicon*, p. 662. En ligne: Cons. le 12.02.2012. [<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex>].

⁵¹ Contraction de deux termes tamouls : *uḷ*, immanent, et *kaṭa*, qui transcende. (Dhavamony, 1971, p. 30). Il est intéressant de noter que, selon Tambiah, *kaṭavuḷ* était également le nom donné au plus important des dieux (« *the universal god* ») dans la civilisation de l'Indus. (Tambiah, 1973, p. 161)

⁵² Navaratnam, 1979, p. 5.

⁵³ Brunner-Lachaux les formule différemment : « la création (*śṛṣṭi*), le maintien (*sthiti*), et la destruction (*samhāra*) des mondes ; l'"obscurisation" (*tirobhāva*) et la grâce (*anugrāha*) qui est l'octroi du bien suprême, la libération. » (1963, p. x).

⁵⁴ Sailley, 1991, p. 53

⁵⁵ Champakalakshmi, 2005, p. 177

⁵⁶ Le nom même de *Tolkāppiyam*, « antique composition », fait référence à l'ancienneté du texte.

⁵⁷ Selby & Peterson, 2008, p. 7

⁵⁸ Les *caṅkam* étaient des assemblées ou académies de poètes et d'érudits du classicisme tamoul. La plus récente est généralement située entre le IV s. AEC et le IIIe s. EC. D'autres auteurs ont traduit le terme *caṅkam* par fraternité ou communauté.

elle, c'est *Murukan*, le dieu des collines identifié à l'amour et à la guerre, et *Korravai*, déesse vierge des régions arides, qui constituent les figures principales du panthéon tamoul. Progressivement les deux divinités seront associées à Çiva, le premier comme son fils et la seconde identifiée à *Turkkai* (skr. Durga), la consort du dieu à la gorge bleue⁵⁹.

Pour sa part, Tyagi écrit : « The Shaiva religion may be regarded as a form of primitive faith with its roots buried in the immemorial past⁶⁰ ». Et il n'écarte pas que ses fondements puissent avoir été extérieurs à l'Inde. Cependant, au fil du temps, Çiva est progressivement devenu pour les çivaïtes la divinité par excellence, unique et multiple à la fois, à qui adresser offrandes et suppliques au quotidien. Et c'est principalement en raison de cette importante dimension dévotionnelle (*patti*, skr. *bhakti*) que Sharma emploie le terme monothéiste pour qualifier le *caivacittāntam*⁶¹, ce que confirme Dhavamony : « The characteristic note of Tamil Saivism is its strict monotheism, with the conception of God as the unique Supreme Person⁶² ». Tout fidèle çivaïte crédite Çiva de son existence, comme aussi du désir de son âme à retourner à lui au terme de son existence, une volonté principalement alimentée par une grâce qui ne peut émaner que de lui (*aṇukkirakam*, skr. *anugrāha*).

En terminant, signalons que, parmi tous les traits de la personnalité complexe de Çiva, il en est un qui prend une importance toute particulière dans le cadre d'une étude sur des rites funéraires, soit la prédilection du Dieu Tout-Puissant pour les lieux de crémation. Tout en rappelant que le Çiva-Rudra védique était déjà associé aux carrefours, Tyagi fait valoir que les terrains désignés pour l'incinération des cadavres sont, en fait, des lieux de croisement et de passage qui mènent l'âme du défunt de la mort à l'au-delà : « The cross-roads are the scene of magic rites and are connected with

⁵⁹ Champakalakshmi, 2005, p. 177

⁶⁰ Tyagi, 1982, p. 23

⁶¹ Sharma, 1987, p. 201

⁶² Dhavamony, 1971, p. 337. Pour arriver à cette conclusion, l'auteur se base, entre autres, sur le premier chapitre du *Tirukkuraḷ*. (Voir section suivante).

a chain of superstitions all over the world. The departed souls were believed to live there. Cross-roads indeed are known to be Rudra's favourite haunt.⁶³».

3.4 Les textes sacrés

Dans la littérature religieuse de l'Inde, les textes rituels sont parmi les moins connus. Certes, on a étudié de près le rituel afférent à l'époque védique. Mais on ignore presque tout de la liturgie aux temps qui ont suivi. On l'ignore à tel point que certains auteurs ont cru que les sectes indiennes étaient dépourvues de rituel, qu'aux mythes et aux spéculations ne correspondaient aucune pratique normative.

Louis Renou⁶⁴

Le *caivacittāntam*, propre aux çivaïtes du sud, base l'essentiel de sa doctrine et de ses enseignements sur un large corpus de textes, presque exclusivement rédigés en tamoul⁶⁵ et couvrant plus d'un millénaire à partir du IV^e siècle EC⁶⁶. Signalons d'abord les *Ākamaṅkaḷ*⁶⁷ (pluriel de *ākamaṅ*, skr. *āgama*), un terme souvent rendu par tradition⁶⁸, des traités doctrinaux encyclopédiques que l'Institut Français de Pondichéry a entrepris de traduire en français et d'éditer au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Ces textes, dont certains sont fort anciens, sont réputés avoir été révélés par Çiva

⁶³ Tyagi, 1982, p. 17

⁶⁴ *Préface* in Brunner-Lachaux (1963)

⁶⁵ Siddalingaiah, 1979, p. 4

⁶⁶ Sivaraman, 1983, p. 674. Pour sa part, Brunner (1976, p. 108) fait remonter les premiers textes agamiques au III^e s. EC.

⁶⁷ Parfois aussi appelés *ākama cāttiram* (skr. *āgama śāstra*).

⁶⁸ Nadaraja est plus spécifique : « traditions that have "come down". » (1993, p. 58)

lui-même⁶⁹ et ils ont pour objet de définir le plus précisément possible les gestes et les paroles devant accompagner les divers rituels çivaïtes. « The Saiva Agamas give detailed expositions of ritual practice in connection with temple worship; they also provide a comprehensive description of devotional acts in a fourfold system that is relevant to our understanding of early Tamil devotional religion.⁷⁰ » On y trouve aussi bien des normes architecturales que des règles de procédure régissant la vie rituelle des temples⁷¹.

Mais les *Ākamam* ne sont pas que des recueils techniques. Ils comprennent également les codifications et les injonctions aussi bien doctrinales que pratiques qui visent, par la même occasion, à réglementer le comportement des fidèles, les rituels qu'ils peuvent ou non accomplir dans leur vie religieuse comme dans leur vie quotidienne⁷². Davis affirme qu'au cours de l'Âge d'or du çivaïsme indien (ca 700-1200 EC), les saiva avaient la plus haute considération pour ces *Ākamam* qui leur offraient « the most comprehensive and compelling system of metaphysical knowledge and ritual activity available⁷³ ».

Il existe plusieurs dizaines d'*Ākamam*, plus de deux cents en fait. On compte d'abord vingt-huit *Ākamam* çivaïtes dits fondamentaux (skr. *mūlāgama*) souvent désignés comme *Civākamam* (skr. *Śaivāgama*) parce que considérés comme ayant été révélés par Çiva lui-même⁷⁴. À chacun de ces textes majeurs sont rattachés un ou plusieurs⁷⁵ *Ākamam* mineurs ou secondaires dits *Upāgama*⁷⁶, des ouvrages visant à compléter les premiers et invitant à pousser plus loin la réflexion. À propos de cette littérature sacrée,

⁶⁹ Brunner-Lachaux, 1977, p. i

⁷⁰ Peterson, 1989, p. 11

⁷¹ Davis, 1991, p. 10

⁷² Brunner, 1976, p. 109

⁷³ Davis, 1988, p. 41

⁷⁴ Siddalingaiah, 1979, 36 et 49 ; Boulanger, 1992, p. 61 ; Nadaraja, 1993, p. 58. « One of the earliest Saiva agamas, *Ajitāgama*, says that both the Vedas and all twenty-eight of the Saiva agamas have come from Siva's mouth. » (Venkatachari, 1992, p. 183)

⁷⁵ Jusqu'à seize. Pechilis Prentiss en compte 207 (1996, p. 235)

⁷⁶ *Upa* est une préposition sanscrite généralement traduite par près de, proche, vers, à côté, avec, etc.

il est important de rappeler qu'une controverse a toujours cours quant à la source linguistique des *Civākamam*.

Alors que pour certains indianistes, il ne fait pas de doute que ces ouvrages sont d'origine sanskrite, d'autres croient au contraire qu'ils auraient d'abord été rédigés en tamoul avant d'être éventuellement consignés en sanskrit : « Il existe en pays tamoul une croyance tenace qui veut que les *Agama* originaux - peut-être pas ceux qui ont été directement énoncés par *Siva*, mais les premiers que les hommes aient reçus dans un langage d'homme - aient été écrits en tamoul.⁷⁷ ». Le célèbre missionnaire britannique G. U. Pope (1820–1908), à qui on doit de remarquables traductions anglaises de plusieurs chefs d'œuvre de la littérature tamoule, n'était-il pas convaincu que le *caivacittāntam* était d'origine purement tamoule :

« The Śaiva Siddhānta is the most elaborate, influential and the most valuable of all the religions of India. It is peculiarly the Southern Indian and Tamil religion and must be studied by everyone who hopes to understand and influence the great South Indian peoples.⁷⁸ »

Mais Pope n'a jamais affirmé pour autant que les *Ākamam* avaient d'abord été rédigés en tamoul. De fait, cette question n'a jamais été résolue de façon définitive et même de grands auteurs sont encore divisés. En 1971, Dhavamony se disait incapable de trancher :

« We do not possess sufficient evidence to decide whether the Agamas were originally written in one of the two languages Sanskrit and Tamil and translated or adapted into the other, or not. All we know for certain is that the Agama texts are to be found in both the languages and predominantly in South India.⁷⁹ »

À cet ensemble agamique, il faut ensuite ajouter une abondante littérature rédigée en tamoul. Mentionnons d'abord le *Tirukkuraḷ*, un des plus anciens textes écrits en langue tamoule attribué au poète Tiruvaḷḷuvar, comportant plus de 1 300 strophes ou couplets

⁷⁷ Brunner, 1976, p. 108

⁷⁸ Pope, G.U. 1900. *The Tiruvāçagam or 'Sacred utterances' of the Tamil poet, saint, and sage Mānikka-Vāçagar*. Oxford : Clarendon Press, p. lxxiv

⁷⁹ Dhavamony, 1971, p. 117, note 1

rimés et consacrés aux thèmes de l'amour, du bien et de la vertu. Ensuite, il existe tout un ensemble d'écrits présentés sous forme de commentaires, de traités philosophiques, ou encore de manuels de rituels tels que les *pattati* (skr. *paddhati*)⁸⁰, des ouvrages pratiques pour l'accomplissement des rites et des cérémonies et qui, en 1963 selon Brunner-Lachaux, étaient toujours utilisés en Inde du Sud par les prêtres de temple tamouls⁸¹.

Autre corpus tamoul fondamental, le *Tirumuṟai* est le plus important ensemble canonique de dévotion çivaïte médiévale, véritable cœur scriptural du *caivacittāntam*. L'ensemble comprend une collection de douze livres dont la plupart sont attribués à quelques-uns des soixante-trois saints saiva de l'Inde du Sud⁸² actifs entre le V^e siècle et le X^e siècle de l'ère commune et collectivement connus sous le nom de *nāyaṇār*⁸³, un terme respectueux traduit par seigneur ou maître⁸⁴. Les sept premiers ouvrages du *Tirumuṟai* sont connus sous le nom de *Tēvāram*⁸⁵. Il s'agit d'un recueil de près de huit cents hymnes dédiées à Çiva et composées au cours des VII^e et IX^e siècles EC⁸⁶. Ces hymnes sont attribuées à trois des plus célèbres *nāyaṇār* : *Campantar*, *Appar* et *Cuntarar*. Extrêmement populaires à l'époque médiévale, particulièrement sous l'empire Cōḷa, ces hymnes atteindront, à partir du XVI^e siècle, le statut de symbole d'autorité au sein de la communauté saiva, un statut qu'elles conservent toujours aujourd'hui⁸⁷.

L'importance de ces hymnes est toujours très grande dans les communautés tamoules saiva de Montréal et Toronto. En effet, au cours de la plupart des cérémonies rituelles

⁸⁰ Le plus ancien de ces *pattati* qui nous soit parvenu est celui de Somaśambhu du XI^e siècle.

⁸¹ Brunner-Lachaux, 1963, p. iii. Notamment la *pattati* d'un célèbre successeur de Somaśambhu, Aghoraśiva, que celui-ci rédigea en 1158 EC. (Brunner, 1976, p. 110)

⁸² Ceux-ci, incluant deux femmes, étaient issus de tous les milieux de vie et de toutes les castes, de *brāhmaṇa* à *paṟaiya*. (Champakalakshmi, 2005, p. 180)

⁸³ Au pluriel, *nāyaṇmār*.

⁸⁴ *University of Madras Tamil Lexicon*, p. 2223. Schalk préfère le terme *leader* (2007, p. 104).

⁸⁵ De *tēva*, dieu, et *āram*, guirlande de fleurs. (Nadaraja, 1993, p. 56, note 15)

⁸⁶ Sharma, 1987, p. 224

⁸⁷ Champakalakshmi, 2008, p. 163

d'importance à se dérouler dans les temples, une ou plusieurs personnes, parfois même des enfants, sont appelés à interpréter un chant tiré du *Tēvāram*. Ce répertoire très vénéré fait partie des pièces toujours enseignées dans les écoles de chant tamoul sur le modèle des classes de danse classique indienne, *parata-nāṭṭiyam*, ou de musique sur instruments anciens, comme les pots à eau (*kaṣam*), par exemple. Une compétition de chants sacrés tamouls se déroule chaque année à Montréal pour reconnaître les meilleurs talents et leur remettre des prix. Le dixième livre du *Tirumurai*, le *Tirumantiram*⁸⁸, est également un des monuments littéraires tamouls les plus célèbres. Il s'agit d'une œuvre magistrale de plus de trois mille vers qui aurait été composée par le poète mystique *Tirumular* au VI^e siècle EC⁸⁹.

Mentionnons enfin un autre important ensemble littéraire de la tradition tamoule du *caivacittāntam*, les *Meykaṇṭa cāttirankaḷ* (skr. *śāstra*), une collection médiévale de quatorze traités scholastiques attribués à Meykaṇṭar⁹⁰ et à ses disciples (dont le prolifique *Umāpati*⁹¹) qui, ensemble, jetèrent les bases de l'approche moderne de l'école saiva⁹². Parmi ces quatorze textes, signalons tout particulièrement le *Civañāṇapōtam* (skr. *Śivajñānabodham*) attribué à Meykaṇṭar lui-même⁹³, une œuvre capitale que Davis qualifie de première et plus importante exposition en langue tamoule de la théologie caivacittantine⁹⁴.

Durant la première moitié du XX^e siècle, on a assisté à la même controverse à propos des aphorismes du *Civañāṇapōtam* que pour les *Civākamam* : ces textes ont-ils été

⁸⁸ Nadaraja note que c'est dans cet ouvrage que le terme *cittāntam* (skr. *siddhānta*) a été utilisé pour la première fois. (1993, p. 60)

⁸⁹ Sivaraman, 1983, p. 61

⁹⁰ Sivaraman lui donne le surnom « *The Perceiver of the True* » (1983, p. 55)

⁹¹ Selon Champakalakshmi, c'est à Umāpati que l'on doit le début de la synthèse du *caivacittāntam* contemporain (2005, p. 200)

⁹² Navaratnam, 1979, p. 11 ; Champakalakshmi, 2008, p. 164

⁹³ Peu de détails biographiques sont connus à propos de Meykaṇṭar. Le plus souvent, on situe son existence au XIII^e s. EC, ce qui ferait de lui un contemporain du grand poète Kamban, l'auteur du *Ramayana* tamoul.

⁹⁴ Davis, 1991, p. 18

traduits en tamoul à partir de textes originaux rédigés en sanskrit, ce qui est actuellement la thèse la plus souvent acceptée, ou sont-ils issus d'une source non sanskrite, le tamoul par exemple, comme le soutenait un important groupe de chercheurs⁹⁵ ? Pour sa part, Dhavamony, se basant sur un texte de Filliozat⁹⁶, semble pencher pour un texte original en langue tamoule, tout en insistant cependant sur la plus grande prudence : « Both historically and linguistically the problem still remains difficult to settle⁹⁷ ».

Est-ce à dire que la littérature sanskrite n'occupe aucune place dans le *caivacittāntam* ? Non, au contraire⁹⁸. Au nombre des textes d'importance, signalons les *Vētam* (skr. *Veda*) et les *Upaniṭatam* (skr. *Upaniṣad*) de même que le *Civapurāṇam* (skr. *Śiva Purāṇa*), un trésor de la littérature populaire hindoue relatant la plupart des grands mythes reliés au dieu suprême. Par contre, si certains textes védiques occupent une place majeure dans le système religieux çivaïte tamoul, plusieurs pratiques et rituels védiques, avertit Dhavamony, ne sont pas reconnus canoniques. Par exemple, écrit-il, les sacrifices d'animaux sont discrédités dans les *Civākamam*.

Si Gonda estime que les deux ensembles littéraires, sanskrit et tamoul, sont équivalents aux yeux des pratiquants⁹⁹, d'autres auteurs croient plutôt que les deux corpus n'ont pas une égale valeur. Par exemple, Siddalingaiah est d'avis que, si les *Vētam* et les *Ākamam* font tous deux figures d'autorité scripturale dans le *caivacittāntam*, les premiers sont toutefois considérés davantage d'intérêt général et les seconds, plus spécifiques¹⁰⁰. Les textes du *caivacittāntam* seraient aussi réputés mieux adaptés au

⁹⁵ Pour plus de détails sur ce débat, de même que sur les noms de certains des intellectuels des deux camps à s'affronter, voir Sivaraman, 1983, p. 55 et 675, notes 9 et 10

⁹⁶ Dans son introduction de la traduction critique du *Rauravāgama* par Bhatt (1961).

⁹⁷ Dhavamony, 1971, p. 201

⁹⁸ C'est également l'opinion du *World Saiva Council*, un organisme international voué à la propagation de la tradition saiva tamoule. [<http://www.saivaworld.org/pageview.cgi?id=903&cat=9>] Cons. 14.12.2013

⁹⁹ Gonda, 1970, p. 77

¹⁰⁰ Siddalingaiah, 1979, p. 49

çivaïsme orthodoxe et rendus encore plus pertinents dans le contexte de l'époque actuelle, le *kali yuga*¹⁰¹. Une autre différence notable entre les deux complexes doctrinaux est signalée par Davis, cette fois concernant l'accès au savoir et à la connaissance accordé aux personnes appartenant aux basses castes : « Unlike the Vedas, which exclude *sūdras* from learning or participating in the sacrificial program, the *āgamas* insist that *sūdras* also are eligible to receive initiation and thereby become "twice-borns" according to Śaiva reckoning¹⁰² ». Davis affirme que c'est à regret que la religion saiva, assurée de sa supériorité, avait conservé une place à la tradition védique dans son système religieux, probablement pour des calculs politiques, une sorte d'accommodation, écrit-il, adoptée dans le but de gagner des adhérents¹⁰³.

Enfin, autre exemple que la littérature tamoule prévaut toujours sur le corpus védique, Schalk rappelle que l'orthopraxie saiva exige de ses prêtres de temple qu'ils possèdent une connaissance agamique approfondie sans toutefois insister sur la littérature védique. « Therefore, an *ākamic* or orthopractical priest would always replace a goat with fruits as a sacrificial offering¹⁰⁴ ». Toutefois, trop favoriser une « connaissance agamique approfondie » peut entraîner une méconnaissance du sanskrit. L'Hernault et Reiniche déplorent que très peu de prêtres aujourd'hui au Tamil Nadu savent lire « dans le texte les principaux *Āgama* qu'ils invoquent¹⁰⁵ ». Le plus souvent, écrivent-elles, ces prêtres utilisent des manuels écrits en tamoul.

3.5 La doctrine

¹⁰¹ Nadaraja, 1993, p. 59

¹⁰² Davis, 1991, p. 41

¹⁰³ Pour plus de détails sur cet argument, voir Davis, 1988, p. 51-53

¹⁰⁴ Schalk, 2007, p. 100

¹⁰⁵ L'Hernault et Reiniche, 1999, p. 36

« Locally, the ritual and prestational aspects of religion far outweigh the theological and cosmological in importance. The religion of these villages is thus a primarily sociological one, in which the rights and obligations of functionaries are emphasized more than the theological implications of their functions. »

Anthony Good¹⁰⁶

La doctrine saiva affirme que tout être animé possède une âme éternelle¹⁰⁷ (*ātmā*, skr. *ātman*) dont l'essence véritable est la conscience (*citam*, skr. *cit*)¹⁰⁸. Le çivaïsme tamoul enseigne en effet qu'une âme réside au cœur de tout être et que celle-ci est de nature divine¹⁰⁹. C'est elle qui est à l'origine de toute l'activité vitale de cet être : elle en est le principe. Toutefois la véritable nature de cette âme éternelle est cachée pour un temps à l'être qui l'héberge, et elle ne lui sera révélée qu'au moment de sa libération (*mutti*; skr. *mukti*). Entretemps, l'âme est associée en permanence à un état d'impureté, d'ignorance et d'impuissance.

Proposant une théologie que Dhavamony qualifie de résolument différente par rapport aux écoles hindouistes, le système saiva repose sur une triple entité ontologique : le Maître Suprême (*pati*) c'est-à-dire Çiva, l'âme, en fait le soi individuel (*pacu*¹¹⁰, skr. *paśu*)¹¹¹, et enfin les entraves (*pācam*, skr. *pāśa*) qui empêchent l'âme de rejoindre Dieu. Ainsi, la vie individuelle n'est rien d'autre que la relation constante de ces trois entités éternelles entre elles. Les entraves sont aussi au nombre de trois¹¹² : « l'impureté

¹⁰⁶ Good, 1991, p. 21

¹⁰⁷ Plusieurs auteurs traduisent *ātman* par le terme « âme » (Brunner, 1976 ; Sailley, 1991) ou par « soul » (Dhavamony, 1971 ; Jash, 1974 ; Tyagi, 1982 ; Davis, 1991 et Schalk, 2007).

¹⁰⁸ Davis, 1991, p. xi

¹⁰⁹ Dhavamony, 1971, p. 350

¹¹⁰ Littéralement la bête, la brute. *University of Madras Tamil Lexicon*, p. 2398

¹¹¹ « The soul for Śaiva Siddhānta is the irreducible essence of the person. » (Davis, 1991, p. 24)

¹¹² La « triple souillure », écrit Tardan-Masquelier, pour qui la première est l'ignorance (1999, p. 241).

naturelle nommée *mala*, les effets des actes passés (*karman*) et les entraves matérielles dérivées de la *maya*¹¹³ ».

Ainsi réduite en esclavage, l'âme cherche sa libération (*viṭṭalai*) ou son salut (*mōkkiḷam*) en procédant à la rupture des liens qui l'attachent aux biens matériels et à la vie phénoménale¹¹⁴. Ces entraves, aussi permanentes que l'âme elle-même, ont le pouvoir de recouvrir celle-ci, de l'envelopper dans un état d'incapacité et d'isolement. Elles interagissent sans cesse pour empêcher le retour de *pacu*, la « bête », à son maître, Çiva¹¹⁵. « The soul which belongs to the Lord as to a master is bound by matter as a beast (*paśu*) is by a fetter; and of course the great aim of the Saiva philosophy is to set it free and restore it to its rightful owner »¹¹⁶.

Cette allégorie avec un animal (*pacu*), Brunner-Lachaux l'explique par le fait que l'*ātmā* ainsi enchaîné par ses liens qui lui voile sa véritable nature, est rendu ignorant et impuissant¹¹⁷. Saillely emploie plutôt le terme bétail¹¹⁸. Cette image bovine est expliquée par Nadaraja qui cite le verset 2411 du *Tirumantiram*. Tirumular y compare les trois éléments essentiels des temples çivaïtes, toujours alignés, avec les trois entités éternelles selon le *caivacittāntam*, à savoir d'abord le *liṅkam* (skr. *liṅgam*), symbole de Çiva, ensuite Nandi, le taureau blanc au regard constamment tourné vers son maître et enfin, le *palippūtam* (skr. *balipītha*) qui sert d'autel pour les offrandes. Le Seigneur (*pati*) est le *liṅkam*, le taureau divin est le *pacu* et, derrière la bête, les biens de ce monde offerts à Dieu qui symbolisent les attachements (*pācam*). « Nandi facing the

¹¹³ Brunner, 1976, p. 120

¹¹⁴ En définissant *pati*, *pacu* et *pācam*, Subramuniaswami (1990, p. 48) utilise les termes Dieu, l'âme et l'univers. Pour sa part, Jash traduit les trois termes par « The lord (*pati*), the soul (*paśu*), and the world (*pāśa*) ». (1974, p. 93)

¹¹⁵ À ce propos, Dhavamony rappelle qu'on trouve déjà dans l'*Atharvaveda* une figure de Rudra nommée *Paśupati*, Seigneur des animaux. (1971, p. 105)

¹¹⁶ Monier-Williams, 1974, p. 89

¹¹⁷ Brunner-Lachaux, 1963, p. *xiii*

¹¹⁸ Saillely, 1991, p. 52

linga and with his back to the balipitha represent the soul gazing steadily at God after being freed of the bonds which it has shed and left behind.¹¹⁹ »

La tradition saiva possède donc une dimension sotériologique. L'âme, c'est-à-dire la bête, selon ses connaissances et sa pratique, peut éventuellement trouver son salut en s'approchant progressivement de Dieu¹²⁰. L'objectif fondamental du culte de Çiva consiste donc en la transformation de l'humain en divin¹²¹. Au moment de la mort, et alors que le cadavre entreprend sa lente désagrégation, l'âme doit choisir : elle peut soit vouloir s'attacher à une nouvelle existence et ainsi renaître dans le *cañcaram* (skr. *samsāra*), soit souhaiter rejoindre le Maître et reposer pour toute éternité aux pieds de Çiva. « Like a flag that goes up, the self ascends with the help of grace from the phenomenal world to the feet of God. [...] Union with God's feet is what is called liberation in Tamil Śaivism.¹²² »

Toutefois, cette deuxième option ne lui deviendra accessible qu'à la condition d'avoir préalablement obtenu la grâce de Dieu, *aṇukkirakam* (skr. *anugrāha*), que Çiva n'accorde qu'à quelques-uns¹²³. En effet, cette âme a été créée par Dieu et c'est lui seul qui peut lui accorder la grâce de revenir à lui¹²⁴. « Saivas insist that it cannot be done entirely through human agency. Nor does it happen of its own accord. [...] it is only through Siva's grace (skr. *anugrāha*) that souls may escape fetters and realize their full powers¹²⁵ ». Ce qui ne veut pas dire que l'âme n'a pas sa propre responsabilité dans ce retour vers Dieu. Elle doit elle-même faire des efforts, mais il lui est virtuellement

¹¹⁹ Nadaraja, 1993, p. 62

¹²⁰ Schalk, 2007, p. 98

¹²¹ Surdam, 1988, p. 52

¹²² Dhavamony, 1971, p. 318 et 369. Voir aussi *Siva-Nana-Bodham*, 1948, p.71 et Siddalingaiah, 1979, p. 93

¹²³ Davis, 1991, p. 24

¹²⁴ Telle est en effet la théorie basée sur les enseignements agamiques. Brunner note toutefois que, dans le *caivacittāntam* moderne, « la connaissance (*jnana*) ou la *bhakti* peuvent jouer ce rôle libérateur ». (1976, p. 118)

¹²⁵ Davis, 1991, p. 27.

impossible de s'affranchir elle-même de ses liens¹²⁶. Cette libération ne peut se réaliser qu'au moyen d'une *tīṭcai*, une initiation (skr. *dīkṣā*) au cours de laquelle la grâce divine, la *Çakti* de Çiva, « descend¹²⁷ » sur l'âme pour la libérer de ses entraves¹²⁸.

Cette initiation amène une complète transformation de l'âme impliquant une purification à la fois physique et mentale de toutes les impuretés amenées par les actes de la vie quotidienne. L'*ātmā* atteint alors un état de pureté tel qu'il lui fait découvrir son identité avec Çiva. « Purified of all the impurities, the bhakta becomes united with Siva and enjoys supreme bliss.¹²⁹ » Et c'est ici, dans la problématique de l'identité de l'âme individuelle avec Çiva, que se distinguent les principales écoles çivaïtes.

La divergence essentielle qui sépare les courants doctrinaux du çivaïsme concerne la relation finale entre l'âme individuelle et la Conscience divine suprême : restent-elles radicalement distinctes, bien qu'unies ; sont-elles à la fois semblables et différentes ou foncièrement identiques ?¹³⁰

Sailley nomme ces trois systèmes le monisme, le dualisme et le dualisme mitigé. Si le çivaïsme du Cachemire, sous l'influence du Vedanta advaïtiste, a épousé le monisme, écrit-il, le *śaiva siddhānta*, à l'opposé, est résolument dualiste¹³¹ : « Il existe une différence, une dualité¹³² (*dvaita*) jamais abolie entre la pure conscience de Çiva et la matière première d'où sort le monde phénoménal¹³³ ». Quant à la tradition saiva tamoule, Sailley la classe dans le camp du dualisme mitigé : « S'il souligne la différence (skr. *bheda*) entre Çiva et le monde, [le *caivacittāntam*] insiste également sur le caractère indissoluble de leur union (skr. *abheda*), proposant ainsi la théorie du

¹²⁶ Sailley, 1991, p. 53

¹²⁷ Brunner-Lachaux, 1963, p. xv

¹²⁸ Kapani (1992, p. 165) précise que cette initiation libératrice (skr. *nirvāna-dīkṣā*) doit, pour être effective, avoir été précédée de l'initiation régulière (skr. *saṃskāra-dīkṣā*).

¹²⁹ Dhavamony, 1971, p. 121

¹³⁰ Sailley, 1991, p. 53

¹³¹ Brunner, 1976, p. 111

¹³² Pour une exposition détaillée de la réfutation de l'*advaita* par le *śaiva siddhānta*, voir Dhavamony (1971).

¹³³ Sailley, 1991, p. 59

bhedābheda (« différence et non différence¹³⁴») ou dualisme mitigé¹³⁵ ». Pour Schalk, ce dualisme n'est pas seulement mitigé, il est imaginé : « This dualism is without real qualification. The distinction is there, true, but only an imagined one.¹³⁶ »

Par contre, pour Brunner-Lachaux, ce dualisme est bien réel, bien que subtil : une fois libéré, l'*ātmā* « s'unit à Dieu et jouit éternellement de la béatitude infinie de la connaissance totale » tout en demeurant une entité distincte de Çiva : « l'âme libre reste différente de Śiva et sous sa dépendance¹³⁷ ». La nuance est importante : l'*ātmā* ne se fond pas totalement en Çiva mais il ne se voit pas pour autant tout à fait différent de lui. Pour Davis, l'âme libérée acquiert un état permanent « parallèle » à celui de Çiva¹³⁸. Et, dans cet état de proximité, précise Brunner-Lachaux, « l'adorateur se sent devenu Śiva, c'est-à-dire parfaitement pur, et digne de lui rendre un culte. Car seul celui qui est Śiva peut adorer Śiva.¹³⁹ ». Navaratnam ajoute : « Reality is not-one, not-two, but non-dual. Such is the quintessence of Saiva Siddhantam¹⁴⁰ ».

Pour mieux comprendre la part des influences védiques et agamiques dans l'évolution de la doctrine saiva au fil des siècles, voir Champakalakshmi (2005, 2008). Enfin, on ne saurait terminer cette section sans présenter une des plus récentes contributions à la définition du « dualisme mitigé » de la théologie saiva, la position prosélyte et non académique de Sivaya Subramuniaswami (1927–2001), le fondateur de la jeune mais déjà puissante *Saiva Siddhanta Church*¹⁴¹ :

¹³⁴ Sivaraman emploie plutôt les termes distinction et différence : « Distinction may not also imply difference. » (1973, p. 8)

¹³⁵ Saille, 1991, p. 60

¹³⁶ Schalk, 2007, 103

¹³⁷ Brunner, 1976, p. 119

¹³⁸ Davis, 1988, p. 42

¹³⁹ Brunner-Lachaux, 1963, p. xxxviii

¹⁴⁰ Navaratnam, 1979, p. 3

¹⁴¹ La *Saiva Siddhanta Church*, dont le siège social est établi au monastère hindou de Kauai sur l'île d'Hawaï, est devenue un des principaux ténors actuels du çivaïsme saiva contemporain par la voix de sa maison d'édition, *Hindu Press International* (HPI), qui publie de nombreux ouvrages dont le trimestriel *Hinduism Today* et qui entretient une présence très active sur Internet. Voir : [<http://www.himalayanacademy.com/>]

« Monistic Saiva Siddhanta, which encompasses both Vedic and Agamic traditions, is monistic in that it believes in a one Reality and in the advaitic or non-dual identity of man with that Reality. It is theistic in its belief in God as personal Lord who transcends and yet is also immanent in the world, and in the Gods and Mahadevas. Thus, Saiva Siddhanta encompasses the non-dual and the dual, both advaitic Vedanta and dvaitic Siddhanta.¹⁴² »

D'où le nom *advaita siddhānta* que Subramuniyaswami propose pour désormais définir la tradition saiva que son école défend et enseigne.

3.6 Le culte

« By the mid-seventeenth century one Italian Jesuit missionary and one Dutch reformed priest had established the primacy of Brahmanism as a model for Westerners to understand and relate to Indian society. Such primacy imposed a top-down view of South Indian religion that would prevail in the next century. »

Isabelle Clark-Decès¹⁴³

Avant toute chose, il est important de préciser, comme le rappelle Gonda, qu'entre la doctrine officielle de toute école hindoue et les pratiques individuelles de ses fidèles sur le terrain, il peut y avoir souvent de bons écarts¹⁴⁴. Pour sa part, le chemin privilégié par la tradition tamoule saiva afin que l'âme arrive à s'identifier à Dieu est celui de la dévotion, *patti* (skr. *bhakti*). De la même façon, la voie la plus sûre de mener à la libération (*viṭṭalai*) ou son salut (*mōkṣiḷam*) est également *patti*, cette forme de religiosité chantée par les hymnes çivaïtes des *nāyaṇmār* et abondamment décrite dans

¹⁴² Subramuniyaswami, 1990, p. 210

¹⁴³ Clark-Decès, 2007, p. 71

¹⁴⁴ Gonda, 1970, p. 63

les recueils de rituels (*pattati*, skr. *paddhati*) établis à l'époque médiévale et rigoureusement reproduits depuis. De nos jours, le culte dévotionnel saiva est constitué tout à la fois de rites, d'observances, de moralité, de mythes et d'émotions¹⁴⁵ et tout cet ensemble de pratiques religieuses s'exprime de deux manières, en privé et en public.

Il est à noter qu'au Sri Lanka, dans la région de Jaffna, à prédominance tamoule, les temples çivaïtes sont nombreux et il n'est pas nécessaire de marcher bien longtemps pour accéder à un ou l'autre lieu de culte. En comparaison, la grande région de Toronto qui couvre plus de 7 000 km² compte entre vingt et trente temples hindous tamouls, la plupart de tradition saiva.

Le culte régulier, au temple, répété quotidiennement de trois à cinq fois selon l'importance de celui-ci, consiste essentiellement en la *pūcai* (skr. *pūjā*) menée par un ou plusieurs *caiva kurukkaḷ*¹⁴⁶ devant chacune des représentations divines (*murti*, skr. *mūrti*) et surtout, devant la plus importante d'entre elles installée au plus profond du sanctuaire principal du temple, le *karppakkirukam* (skr. *garbhagrha*). À plusieurs égards, affirme Davis, la *pūcai* a remplacé le sacrifice védique (skr. *yajña*) comme rituel paradigme de la religion hindoue¹⁴⁷.

Quant au culte privé, il est à la fois personnel et familial et se déroule généralement à la maison. De manière générale, les foyers saiva consacrent au culte soit une pièce complète, soit une partie d'une pièce¹⁴⁸ où sont réunis les objets de culte les plus usuels, illustrations ou représentations divines, photographies de parents décédés, et toute une série de vaisseaux et d'accessoires, sans oublier l'élément le plus important, un *linkam* (skr. *lingam*).

¹⁴⁵ Schalk, 2007, p. 104

¹⁴⁶ À distinguer des *kiriyaḷ kurukkaḷ*, les prêtres spécialisés dans les rituels funéraires. Voir chapitre V.

¹⁴⁷ Davis, 1991, p. 8

¹⁴⁸ Parfois même seulement une tablette dans un coin de l'habitation, particulièrement en milieu diasporique. Voir à ce sujet l'excellent texte de Robuchon (1993) sur les « Étagères à bons dieux ».

En effet, au cours des cérémonies effectuées en hommage au dieu suprême, le support le plus fréquemment utilisé est le *liṅkam*, la « marque » ou le « signe¹⁴⁹ » de Çiva, un symbole à la fois non iconique et non anthropomorphique. Il s'agit le plus souvent d'une pierre oblongue¹⁵⁰ installée sur un socle (*yoni*) dont certains assurent qu'il s'apparente à l'appareil reproducteur féminin tandis que le *liṅkam*, dont la forme peut rappeler un phallus à certains, représenterait le principe masculin. Quoi qu'il en soit, le *liṅkam* est le plus souvent associé à l'énergie et au pouvoir infini du Dieu Tout-Puissant. Brunner-Lachaux insiste pour rappeler que ce n'est pas le support en soi qui est l'objet du culte, mais bien Çiva. Le *liṅkam*, écrit-elle, devient « habité par Śiva pendant le temps de la *pūjā*¹⁵¹ ». Quant à l'instrument principal du culte, poursuit-elle, c'est l'adorateur lui-même, « et c'est pour lui que le culte est fait, car Śiva n'a pas besoin de services¹⁵² ».

Par ailleurs, dans son analyse détaillée du rituel saiva, l'auteure considère que celui-ci offre davantage que le rituel védique. Bien sûr, dans les deux cas, l'objectif du culte est de rapporter des dividendes, mais les bénéfices sont de deux ordres différents selon ce que les fidèles recherchent. Alors que le rituel védique, écrit-elle, ne confère au dévot que des fruits matériels (*pukti* ; skr. *bhukti*), le rituel saiva peut aussi amener celui-ci, s'il le désire vraiment, à la libération définitive du cycle sans fin des naissances et des morts (*cañcaram* ; skr. *saṃsāra*) et à son union définitive à Çiva, ce qui est l'objectif sotériologique du çivaïsme dualiste dravidien. Il sera alors appelé *mumuksu* tandis que les fidèles qui visent des avantages plus immédiats seront dits *bubhukṣu* et ces derniers, dit-elle, dépassent de loin en nombre les premiers. « La grande majorité des saiva [...] est formée par des hommes du siècle, chefs de famille, qui désirent nécessairement des

¹⁴⁹ Eck, 1985, p. 36

¹⁵⁰ En l'absence de l'objet lui-même, un dessin ou une simple évocation de *liṅkam* peut constituer un support acceptable.

¹⁵¹ Brunner-Lachaux, 1963, p. xxix

¹⁵² Brunner-Lachaux, 1963, p. xxx

biens terrestres : aisance, amitié des hommes, enfants..., ce qui ne les empêche pas de vouloir aussi la libération.¹⁵³ »

Notons enfin que, dans la tradition saiva, il n'est point nécessaire de se trouver en présence d'une icône, au temple ou à la maison, pour entrer en contact avec la grâce divine. Les traités agamiques enseignent en effet l'immanence de Çiva. En conséquence, son culte peut s'accomplir partout, en tout lieu, devant toute image ou représentation, ou encore devant un arbre, sur une montagne ou près d'un cours d'eau. Il n'y a pas d'exception. « Since Siva pervades everything, his power can be activated anywhere.¹⁵⁴ »

3.7 Le temple

« The Jaffna Tamils see themselves as living embodiments of a tradition (linguistic and religious) that no mere event initiated and which no mere event could end. They, as a people, like the dialect of Tamil they claim to speak and the religion they practice, are timeless, with neither beginning nor end. »

Valentine Daniel¹⁵⁵

On a souligné, au chapitre précédent, l'importance de la famille dans la transmission religieuse de la tradition saiva. Et aussi combien le culte était d'abord une affaire de rituels effectués principalement dans le cadre de la sphère domestique. Toutefois, et particulièrement en contexte diasporique, le temple joue également un rôle important

¹⁵³ Brunner-Lachaux, 1963, p. xxxvii

¹⁵⁴ Surdam, 1988, p. 60

¹⁵⁵ Daniel, 1997, p. 54

en organisant une large variété d'activités pédagogiques, culturelles et sociales en plus des services religieux. Au nombre des rituels les plus fréquents à se tenir dans un temple (*kōyil*), signalons la *pūcai* (skr. *pūjā*) et l'*arccaṇai*¹⁵⁶.

La tradition saiva reconnaît plusieurs types de temples. Le plus souvent, les temples saiva sont modestes, ne comprenant qu'une seule pièce consacrée à la divinité tutélaire d'un clan, d'une caste ou d'une lignée familiale (*kulateyvam*)¹⁵⁷. Plus fréquents encore sont les modestes autels extérieurs, souvent de la taille d'une niche, qui n'abritent aucune représentation sculptée mais plutôt simplement un trident (*cūlam*) ou une pierre (*liṅkam*). Un *kurukkaḷ* s'y rend une fois la semaine y accomplir une *pūcai*. Ces lieux sacrés sont les plus nombreux. Karthigesu estime que chaque village tamoul d'importance au Sri Lanka peut en compter plus d'une centaine¹⁵⁸.

Les temples de plus grande importance sont construits selon des règles architecturales définies dans les *Ākamaṅkaḷ*. Ceux-ci comprennent obligatoirement un certain nombre d'éléments dont un sanctuaire principal, *karppākkirukam* (skr. *garbhagr̥ha*). Ces derniers symbolisent une matrice où est logée de façon permanente et immuable l'idole principale (*mūlavar*) du temple. Cette divinité y est traitée littéralement comme une personne vivante¹⁵⁹ mais avec le respect dû aux rois et aux reines. S'élevant fièrement devant l'entrée de cet autel, se dresse le *koṭi*, grand mât ou colonne portant le drapeau ou la bannière de la divinité principale du temple¹⁶⁰. Diverses autres salles, comme par exemple une cour intérieure (*pirākāram*) ou une colonnade sont souvent présentes de

¹⁵⁶ Parfois écrit *ariccaṇai* ou *aruccaṇai*. L'*arccaṇai* est une brève cérémonie privée accomplie au temple par un prêtre au nom d'un fidèle ayant acheté à cet effet un coupon à la caisse. En échange du bon, le prêtre offre fruits et fleurs à la divinité désignée, accompagnés de paroles sacrées et de jeux de lampe, avant de remettre en retour au commanditaire une « faveur » divine, le *piracātam* (skr. *prasāda*).

¹⁵⁷ Karthigesu (1995, 15) prend soin de spécifier que ces temples de groupe ou de caste ne sont pas exclusifs. Des personnes étrangères peuvent y être admises.

¹⁵⁸ Karthigesu, 1995, p. 17

¹⁵⁹ « [...] a person given life by the rites of temple inauguration; whose life is renewed, sustained, and made pleasurable by the processes of daily ritual. » (Good, 2004, p. 304)

¹⁶⁰ Le plus souvent, le mât est constitué d'un tronc d'arbre noble recouvert de cuivre. C'est le cas du temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux.

même qu'un bassin sacré (*tīrttam*) et parfois un jardin fleuri (*nantavaṇam*). Souvent imposants, ces temples (*kōyil*, pl. *kōyilkaḷ*) sont dotés d'une entrée monumentale en forme de tour pyramidale (*kōpuram*) au-dessus de la porte principale. Toutefois, comme le précise Karthigesu, dans les provinces tamoules du Sri Lanka, ces temples sont davantage l'exception que la règle et ce sont les seuls à être gérés par des brahmanes¹⁶¹. On les trouve dans les villages les plus peuplés ou encore, ce sont d'importants lieux de pèlerinage reconnus.

Au Sri Lanka, comme dans toute l'Inde méridionale, l'architecture sacrée de ces temples prend une dimension beaucoup plus imposante qu'en Inde du Nord, au point que ces grands édifices ne sont pas sans rappeler le style des palais. À cet égard, Yalman rappelle que, dans le pays tamoul indien des souverains Cōḷa (IXe-XIIIe s. EC), les figures du roi et de dieu étaient souvent amalgamées, prêtant à Dieu les attributs royaux et ritualisant le roi comme un dieu : « The vast and overwhelming temples, their mysterious rites, their secret cores, their intricate land tenures, their jealously-held privileges were part of the mystification and ritualization of divine kingship¹⁶². »

Il n'est qu'à voir les rituels les plus fréquents à se dérouler, aujourd'hui encore, dans les temples de la tradition saiva tamoule : au cours des trois *pucai* (skr. *pūjā*) quotidiennes (ou plus), les prêtres de temple (*brahmin kurukkaḷ*) sont chargés d'assurer à la divinité un traitement véritablement royal. Ils baignent les idoles, les sèchent, les habillent, leur donnent à boire et à manger et leur offrent fleurs, musique, chants, lampes, etc. tout comme des courtisans le feraient pour chacun des membres de la famille royale dans le palais impérial. En échange, les dieux n'hésitent pas à déborder de leur rôle spirituel traditionnel pour assurer les fonctions d'un vrai suzerain envers son peuple. « Human society is organized in the service of the gods and the gods protect

¹⁶¹ Karthigesu, 1995, p. 16

¹⁶² Yalman, 1997, p. 139

and take care of order and justice in the realm of the people¹⁶³. » On ne s'étonnera donc pas d'apprendre que, dans la langue tamoule, le même terme, *kōyil*¹⁶⁴, sert à désigner aussi bien un palais royal qu'un temple sacré¹⁶⁵. Souvent la plus importante institution du village et même de la région, ces grands ensembles jouent un rôle essentiel dans la vie religieuse des fidèles saiva mais également dans la vie sociale et économique de toute la communauté.

« The village-level temple [...] reflects the hierarchy, the power-balance between the groups living within the village, and is an indicator to the type of social mobility that is taking place within that society. An analysis of the working of the temple would reveal the internal dynamism of that society that takes that temple as the religio-cultural focal point of their living. The social ranking a man has within that society could be judged from the place he occupies in the temple affairs.¹⁶⁶ »

Cette hiérarchie sociale liée aux fonctions religieuses pouvant être accomplies par certains groupes ou individus, particulièrement dans la province de Jaffna, a conduit plusieurs temples de tradition saiva, dont les plus importants, à exercer une discrimination à l'égard des personnes de castes moins favorisées et ce, jusque dans les années 1970. Il aura fallu l'amplification du conflit armé et la prise de contrôle des Tigres Tamouls (LTTE) sur la société tamoule du nord et du nord-est de l'île pour que cessent certaines formes de discrimination basées sur les castes¹⁶⁷.

¹⁶³ Yalman, 1997, p. 141

¹⁶⁴ Une combinaison des termes tamouls *kō*, signifiant roi, empereur, et *il*, résidence, logis. Aussi fréquemment écrit *kōil*, ou encore *kōvil*. Pour des développements intéressants sur ce thème de palais-temple, voir L'Hernault, Françoise et Marie-Louise Reiniche. 1999. *Tiruvannamalai, un lieu saint sivaïte du Sud de l'Inde, t. 3 Rites et fêtes*. Paris : Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 340 p.

¹⁶⁵ Il est également intéressant de noter que la même réalité prévaut également pour les bouddhistes sri-lankais : le *sanctum sanctorum* d'un temple, un *devale*, est appelé *maligawa* en cingalais, c'est-à-dire palais.

¹⁶⁶ Karthigesu, 1995, p. 20

¹⁶⁷ Pour plus d'information sur le système de classes et de castes au Sri Lanka, voir section 2.5.3 du chapitre précédent, de même que Pfaffenberger, 1994 ; Silva *et al*, 2009 ; Madavan, 2011 et Kuganathan, 2014

Enfin, il est important de noter qu'en contexte diasporique, comme aussi en Inde du Sud, les injonctions orthodoxes de la tradition saiva quant à la vie des temples ne sont pas toujours respectées intégralement. Par exemple, si les enseignements de Meykaṇṭar (XIIIe s.), réaffirmés par *Ārumuka Nāvalar*¹⁶⁸ (XIXe s. EC), stipulaient que seules les divinités associées à la famille de Çiva pouvaient être honorées dans un *kōyil*, il faut bien reconnaître que, de nos jours, plusieurs figures divines non çivaïtes ont fait leur entrée dans les temples de la communauté, au premier chef, *Perumāḷ* (Viṣṇu) dans son incarnation populaire de Balaji, seigneur du temple de Tirupati au Tamil Nadu, en Inde, et sa consorte *Ilakkumi* (Lakṣmī)¹⁶⁹.

3.8 Influences

« Wherever there are enough Tamils,
there is a Tamil nation. The future is to be
fluid, in more respects than one. »

Valentine Daniel¹⁷⁰

Un des personnages les plus marquants de la seconde moitié du XIXe siècle au sein de la société tamoule de Jaffna est sans contexte *Ārumuka Nāvalar*¹⁷¹ (1822-1879). D'abord instruit par son père, il fut inscrit, en 1834, à la mission méthodiste nouvellement fondée à Jaffna par le Révérend Peter Percival, la *Wesleyan Mission School*. C'est là que *Ārumuka* apprit l'anglais, découvrit la Bible et travailla avec son

¹⁶⁸ Dans son « catéchisme » saiva, le *Nāvalar* exigeait même que les représentations de *Piramā* (Brahmā) soient exclues des temples (Schalk, 2007, p. 100).

¹⁶⁹ Sur l'importance du temple et de ses fonctions en milieu diasporique, à la fois religieuses, identitaires, sociales et culturelles, voir Boisvert (2012). Pour une description plus précise du temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux, voir Bradley et Théophile-Catherine (2006).

¹⁷⁰ Daniel, 1996, p. 176

¹⁷¹ De son vrai nom, *Ārumukam Pillai*. *Nāvalar* n'est pas un nom propre ; il s'agit d'un titre respectueux, signifiant « lettré » ou encore « instruit », formé de *nā*, langue, et *valam*, force, habileté.

maître à la première traduction en langue tamoule de celle-ci, ce qu'il réussit à l'âge de 20 ans. Il se familiarisa aussi avec la pratique des sermons protestants, une technique qu'il emprunta et mit de l'avant dans les temples saiva à partir de 1847 en critiquant ouvertement le christianisme, ce qui le rendit rapidement célèbre dans toute l'île. Se faisant le promoteur de ce qu'il appelait la « religion originale des Tamouls »¹⁷², le *nāvalar* entreprit également de réformer la pratique de la tradition saiva qu'il considérait fortement contaminée par des pratiques superstitieuses et divinatoires. Auteur prolifique, Ārumuka Pillai a fait paraître plus de soixante-quinze titres dont la majorité furent rédigés en prose, une nouveauté pour l'époque, le tamoul littéraire étant jusqu'alors davantage consacré à la poésie¹⁷³.

Au nombre de ses ouvrages, le *nāvalar* entreprit de produire, sur le modèle du catéchisme chrétien, le *caivaviṇāviṭai*, littéralement « questions-réponses saiva », un petit manuel qui devint rapidement populaire, non seulement à Ceylan mais également en Inde du Sud. Le *nāvalar* fut également fort actif dans le mouvement de retour à la fréquentation régulière des temples saiva par ses enseignements et aussi par la publication d'un ouvrage didactique qu'il rédigea au profit des familles et des individus et intitulé *Civālayataricanaviti* qu'on pourrait traduire par « la façon correcte de se comporter dans un temple saiva ».

Ayant lu, dans la Bible, la description des rituels accomplis dans le grand temple de Jérusalem, le *nāvalar* ne pouvait qu'être frappé par les similitudes avec plusieurs des rites de temple saiva. C'est peut-être là la raison pour laquelle il développa une dévotion absolue pour le grand temple de *Citamparam*¹⁷⁴ au Tamil Nadu, la demeure

¹⁷² Hudson, 1992, p. 48

¹⁷³ Pour en apprendre davantage sur Ārumuka Nāvalar, voir les divers textes de Dennis D. Hudson, notamment « Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance Among the Tamils ». Dans *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages*, sous la dir. de Kenneth W. Jones, p. 27-51. Albany, State University of New York Press, 1992, 293 p.

¹⁷⁴ Parfois écrit *Chidamparam*, au Tamil Nadu, également connu familièrement comme *Tillai* et comme *Puliyur*, litt. « Ville du Tigre ». (Nadaraja, 1993, p. 88)

du « Seigneur de la Danse » (*Naṭarāja*), une célèbre sculpture représentant Çiva en équilibre sur une jambe au milieu d'un cercle de feu et tenant à la main le tambour du temps et le feu de la création. Pour le *nāvalar*, écrit Schalk, *Citamparam* était l'équivalent de ce que Jérusalem représente pour les juifs ou la Mecque pour les musulmans¹⁷⁵.

Il est toutefois à noter que les jugements à l'endroit d'*Ārumuka Nāvalar* et de son action politique et religieuse n'ont pas toujours été positifs, ni à son époque, ni aujourd'hui. Seneviratne, pour un, est d'avis que la renaissance de la langue tamoule et de la tradition saiva à Sri Lanka, si elles ont assurément contribué à rendre les Tamouls de Jaffna davantage fiers de leurs racines et de leur culture, elles les ont en même temps détournés de l'attraction que constituait Colombo, la capitale du pays désormais unifié par les Britanniques, le moteur économique et social de l'île au tournant du XXe siècle, pour les orienter plutôt vers Madras, le foyer indien de la culture tamoule et de la spiritualité saiva. Cela a eu pour effet, écrit Seneviratne, de créer une « cage de fer » identitaire autour des Tamouls, les isolant encore davantage du développement commun de l'île¹⁷⁶.

Cheran n'est pas plus tendre, reprochant au *nāvalar* d'avoir été surtout motivé par le maintien de la dominance des Vellalar sur la société jaffnaise et opposé à quelque réforme sociale que ce soit, particulièrement à l'endroit des castes opprimées. Extrêmement conservateur, le *nāvalar* s'est fait le champion de la formule *Saivamum Thamilum*, c'est-à-dire « à la fois Tamoul et saiva », qui visait à définir l'identité des Tamouls de Jaffna par deux paramètres uniquement, soit la langue et la caste. « For him, being a Tamil meant being a Saivaite Vellala and speaking Tamil.¹⁷⁷ »

¹⁷⁵ Schalk, 2007, p. 99

¹⁷⁶ Seneviratne, 1997, p. 18

¹⁷⁷ Cheran, 2009, p. xv

3.9 Conclusion

Nous étions, depuis des temps immémoriaux, des gens de la campagne, éloignés de la cour des princes, vivant selon des rituels que nous ne comprenions pas toujours mais que nous ne voulions pas enfreindre parce que cela nous aurait coupés de notre passé, de la terre sacrée, des dieux.

V. S. Naipaul¹⁷⁸

Ce chapitre a été consacré à une étude religiologique de la tradition saiva, la religion de la majorité tamoule de la péninsule de Jaffna, la capitale religieuse et culturelle des hindous du Sri Lanka¹⁷⁹ et, aussi, la tradition religieuse la plus populaire au sein des communautés tamoules d'origine sri-lankaise à Montréal et à Toronto. Cette religion saiva, avec ses chants, ses textes sacrés, et son culte, est fort ancienne : elle se rattache à un des courants les plus importants du çivaïsme, le *caivacittāntam*.

Cependant, elle est encore pratiquement totalement inconnue des chercheurs académiques au Canada malgré le fait que les Canadiens-Tamouls soient ici depuis près de trente ans maintenant, et malgré aussi que c'est ici que réside la plus importante communauté saiva à l'extérieur de l'Asie.

J'ai voulu montrer que la tradition saiva est d'abord et avant tout une religion de rituels. Ceux-ci sont nombreux et variés. Ils sont parfois fort complexes, exigeant souvent un grand nombre d'ingrédients et d'accessoires. La plupart sont célébrés dans les temples sur une base régulière, mais d'autres sont prévus être accomplis à domicile dans le cadre du foyer familial.

¹⁷⁸ Naipaul, 1991, p. 441

¹⁷⁹ Pfaffenberger, 1979, p. 259

Pour sa part, le calendrier religieux saiva est constellé de neuvaines, de fêtes et de festivals et, chaque mois, de six à dix jours sont dédiés à des rituels particuliers à l'endroit de l'une ou l'autre des figures divines du panthéon principal. Lors de ces cérémonies, la plus grande attention est accordée au déroulement des rituels. On verra pourquoi au prochain chapitre. Je tenterai également de montrer toute l'importance que représentent les rituels religieux en contexte diasporique, ne serait-ce qu'au plan identitaire. Enfin, je présenterai une réflexion sur le sens à donner à l'ensemble de ces rituels et, en particulier, au rite de fin de vie tamoul saiva.

CHAPITRE IV

LE RITUEL FUNÉRAIRE HINDOU, VÉRITABLE RITE DE PASSAGE

4.1 Introduction

Contrairement à ce que l'on pense le plus souvent, les religions ne se laissent pas voir et définir avant tout en tant que système de croyances, mais en tant qu'ensembles de pratiques dont les plus visibles appartiennent au domaine du rituel.

Louis Rousseau¹

Si le chapitre précédent proposait un regard à vol d'oiseau de la religion saiva, le présent chapitre se concentre en profondeur sur une des composantes majeures de cette tradition, les rituels. On verra d'abord que les rituels religieux jouent un rôle important au sein de populations immigrantes et plus particulièrement encore, auprès des

¹ Rousseau, 2012, p. 443

communautés diasporiques, contribuant à la préservation d'un univers de sens tandis que leur vie est en plein bouleversement. Cette propriété est encore plus vraie pour la communauté saiva tamoule sri-lankaise au Canada pour qui les rituels de temple constituent des moyens privilégiés de communication avec le divin.

Ensuite, je dirai quelques mots de l'importance du temple, avec ses rituels mais aussi avec ses nombreuses activités sociales et culturelles, dans l'entreprise de reconstruction identitaire des Tamouls saiva en contexte diasporique. Ce sera alors l'occasion de présenter plus particulièrement le principal lieu de culte de la communauté saiva à Montréal, le temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux.

Dans un deuxième temps, je propose d'étudier les rites de passage hindous connus collectivement sous le nom de *samskāra*. On verra, entre autres, à définir leurs fonctions et on fera voir leurs propriétés performatives. Suivra ensuite une réflexion sur la liminalité imposée des rites funéraires, notamment hindous, inspirée principalement par la pensée de Victor Turner. Enfin, je soumets que, dans le cas des rituels, leur exécution scrupuleuse est plus importante que leur compréhension.

4.2 De l'importance des rituels religieux en contexte diasporique

En somme, le rituel funéraire, s'il est vu dans l'imaginaire comme un rite de passage concernant le mort, est à bien des égards un rite de passage pour les survivants.

Louis-Vincent Thomas²

² Thomas, 1985, p. 237

En Occident, l'hindouisme est le plus souvent perçu comme un ensemble relativement homogène de croyances et de pratiques religieuses, complexes, souvent très codifiées et communes à des centaines de millions de personnes en Inde ou dispersées aux quatre coins du globe mais tout de même associées à l'Inde d'une façon ou d'une autre. Ce portrait ne correspond pas à la réalité. Comme le note la sociologue Bandana Purkayastha³, spécialiste de la diaspora indienne aux États-Unis, l'hindouisme se définit davantage comme un système spirituel décentralisé, celui-ci ne possédant aucune forme commune de dévotion, aucun texte sacré qui soit reconnu par tous, aucune représentation divine qui soit vénérée unanimement.

Il serait donc plus juste de dire que l'hindouisme forme un ensemble pluriel de traditions au caractère polymorphe comprenant, dans les faits, plusieurs pratiques religieuses différentes qui, si elles revendiquent toutes d'appartenir à la même famille religieuse, ont souvent entre elles des points d'opposition. J'emploie sciemment le mot pratiques plutôt que croyances puisque ce terme décrit mieux, à mon avis, les diverses mouvances réunies sous le terme parapluie d'hindouisme.

« Hinduism has no orthodoxy, but only orthopraxy (correct practice). A Hindu need not define himself by a statement of beliefs or by allegiance to a set of doctrines [...]. What defines a Hindu is his or her practices. If you ask why these people perform the rites the way they do, you will almost invariably hear that they do it because their ancestors did it or because it is custom, not because it fulfills some doctrine or teaching. One differentiates Hindus by what they do and don't do.⁴ »

4.2.1 Contribution du religieux en contexte diasporique

Le sociologue européen Albert Bastenier affirme qu'au nombre des marqueurs identitaires les plus puissants, on note la langue et l'alimentation, mais également la

³ Purkayastha, 2005, p. 97

⁴ Hildebeitel, 1991, p. 26

religion. La religion, écrit-il, est « associée au registre des émotions et des affects de la socialisation initiale et familiale et, pour cette raison, elle fait partie des choses intimement identitaires.⁵ » La religion, comme la tradition, comporte des dimensions temporelles de durée et de stabilité. Il n'est donc pas étonnant si, comme la tradition, la religion exerce également des attraits solides et bien réels auprès de collectivités et d'individus qui se trouvent aux prises avec l'incertitude, avec des bouleversements de vie soudains et violents ou une mobilité imposée ou volontaire. Peter Beyer emploie le terme *anchor* pour décrire les ressources apportées par la religion⁶.

Dans un ouvrage paru en 2003⁷, le géographe français Paul Claval écrivait : « Lorsque des populations se trouvent coupées de la masse de leur peuple par le hasard des migrations, des guerres et des persécutions, la difficulté est grande pour elles de maintenir leurs traditions. » Cependant, ajoute-t-il, « leurs membres demeurent fidèles à certains principes moraux et rites religieux ». Et, dans une étude plus récente, le chercheur ajoutait qu'une des fonctions de ces rituels religieux est justement de servir « à réaffirmer le lien collectif, à entretenir la sociabilité et à conforter l'individu. Ils fournissent les matériaux indispensables à l'affirmation des identités⁸ ».

Empruntant une image propre aux traditions hindoues, Raymond Brady Williams décrit la religion comme un « cordon sacré » (*sacred thread*) assurant aux immigrants de préserver leurs identités multiples tout en contribuant à les aider à s'adapter à leur nouvel environnement. Et lui, aussi, propose l'image de l'ancre. « Religion is prominent at stages in the immigrant experience because in the midst of rapid social change it provides a transcendent anchor for memory that relates personal and group identity with the past.⁹ »

⁵ Bastenier, 2004, p. 234

⁶ Beyer, 2008, p. 29

⁷ Claval, 2003, p. 108

⁸ Claval, 2008, p. 45

⁹ Williams, 1992, p. 229

Cette contribution de la religion à la formation ou à la recréation identitaire ne se limite pas seulement à la dimension individuelle. Hans Mol a montré comment la religion, notamment par ses pratiques et ses rituels, contribue aussi bien à l'intégration de la personne qu'à sa différenciation dans trois dimensions identitaires que l'auteur place sur un continuum s'étendant, d'une part, de l'identité individuelle à l'identité collective, puis à celle du groupe ou de la communauté, souvent minoritaire en contexte diasporique, et enfin à l'identité sociale, celle du groupe le plus large¹⁰. Selon Mol, la contribution singulière de la religion à l'intégration des individus repose sur la sacralisation de leur identité, ce qu'elle accomplit au moyen de quatre éléments que l'auteur définit comme des mécanismes, et dont les deux premiers sont les plus connus : le mythe et le rite. Viennent ensuite l'engagement auquel le pratiquant est convié pour raffermir sa foi et, finalement, l'objectivation, c'est-à-dire le déplacement d'un état de donnée intérieure à celui d'une réalité extérieure, souvent installée dans un au-delà éloigné des secousses du présent et des contingences de la vie quotidienne¹¹.

Pour Mol, le troisième mécanisme, l'engagement, est particulièrement important en ce qu'il entraîne de la part de l'individu un attachement émotif envers un foyer identitaire qui vient, en retour, nourrir ses identités personnelle et sociale. On n'a qu'à penser ici à l'importance des rituels de participation chez les saiva tamouls tels que les jeûnes et les privations (*viratam*, skr. *vrata*)¹², ou encore le *kāvāṭi* qui constitue indéniablement une pratique hautement identitaire des saiva. À l'inverse, dit Mol, « lack of commitment, lack of identity, meaninglessness, anomie and alienation are all very much related symptoms of societies in which definitions of reality are no longer taken for granted because competition has relativized each and all of them¹³ ».

¹⁰ Mol, 1978, p. 9

¹¹ Mol, 1978, p. 7

¹² Pour plus de détails sur les rituels d'ascétisme au sein de la communauté tamoule montréalaise, voir St-Germain-Lefebvre (2008).

¹³ Mol, 1976, p. 12

4.2.2 Pouvoirs et propriétés des rituels

On a vu un peu plus tôt quelques définitions de ce qu'est un rituel, surtout religieux¹⁴. Je souhaite maintenant souligner l'importance des rites religieux dans le renforcement identitaire individuel et collectif et particulièrement dans un contexte de crise ou de bouleversement tel qu'une migration forcée vers un nouveau milieu de vie. Pour Mol, cette importance ne fait pas de doute : « Ritual restores identity, particularly when disruption has occurred, for example, through death, or when rearrangements in marriage or family relations become necessary. In the countries of immigration, migrant churches have always been the most effective bastions of ethnic preservation¹⁵ ».

Reliant le présent au passé et exécutés avec régularité, répétant les mêmes paroles et les mêmes gestes de la même façon, les rituels renforcent, restaurent, et réhabilitent aussi bien l'identité collective que l'identité individuelle en mettant de l'avant et en consolidant un univers de sens traditionnel et familial. Comme le rappelle Geertz, « c'est dans le rituel, c'est-à-dire dans le comportement consacré, que naît la conviction que les conceptions religieuses sont vraies et que les directives que donne la religion sont bonnes [...]. Ce sont des rituels qui donnent sa forme à la conscience spirituelle d'un peuple¹⁶ ».

On touche ici à la dimension politique des rituels, à leur pouvoir d'agrégation et de cohésion sociale, des propriétés importantes pour toute communauté déterritorialisée. Ronald Grimes, spécialiste des rituels, va plus loin. Il voit dans les rituels un acte politique radical : « Ritual is not only something we grow but also something we fight over, fight with, and fight for. It is a political act requiring the exercise of judgment

¹⁴ Voir définitions de rituel et de religion à la section 1.4.1

¹⁵ Mol, 1976, p. 13 et 174

¹⁶ Geertz, 1972, p. 48-49

and the use of power. Ritual is a tool for forging consensus and eliciting cooperation¹⁷ ».

Dans les religions hindoues, les rites sont fort nombreux et ils constituent certainement les manifestations les plus éloquentes de cette tradition. À des fins de simplification, il est possible de regrouper ces rituels en trois catégories. On trouve d'abord les rites de passage et de perfectionnement (skr. *saṃskāra*), longtemps exécutés dans la sphère domestique (skr. *grha*) et qui jalonnent la vie d'un individu, puis les rites de dévotion personnelle tels que prières, offrandes, austérités et pèlerinages et, enfin, les rituels de culte collectifs comme les cérémonies et les célébrations au temple, des rites dits solennels (skr. *śrauta*)¹⁸. Ces derniers sont généralement composés d'une plus ou moins longue séquence de déplacements, de manipulations, de récitation et, parfois, de chants. Généralement bien connus des fidèles qui les ont souvent vu être exécutés, ces rituels demandent même parfois une participation de leur part.

Pour Fred Clothey, un fin observateur des traditions religieuses de l'Inde du Sud et de la civilisation tamoule en particulier, ces rituels, tout en rappelant à la personne hindoue ses liens à sa communauté et à ses ancêtres, lui apportent également une ouverture vers le pragmatisme, vers la résolution de problèmes concrets, au quotidien : « People engage in [rituals] to seek redress for the very mundane concerns with which they are engaged in their urban lives: academic hurdles, financial crunches, domestic uncertainties, loss of a sense of community or personhood¹⁹ ». Cette fonction utilitaire et pragmatique des rituels n'est pas aussi présente dans bien des traditions religieuses. Ce n'est pas par hasard, poursuit l'auteur, si le nombre de rites de passage dans les traditions hindoues est plus important que dans toute autre religion contemporaine. Si l'on en croit Clothey, la pratique de l'hindouisme, surtout en contexte diasporique,

¹⁷ Grimes, 1995, p. 5

¹⁸ Staal, 1979, p. 5

¹⁹ Clothey, 1992, p. 129

serait donc basée davantage sur des considérations utilitaires que sur des propriétés transcendantes.

Dans un contexte migratoire, les rites religieux sont souvent essentiels : ils jouent un rôle déterminant dans la préservation des traditions au sein des communautés immigrantes, ils facilitent l'adaptation des individus à leurs nouveaux environnements sociaux et culturels, et ils contribuent au processus de transmission identitaire à la seconde génération. Kapani, spécialiste française des *samskāra*, reconnaît le pouvoir des rituels au plan personnel : « Une religion se vit par des rites dont l'impact sur le psychisme est indéniable²⁰ ».

En même temps, ces rites ancestraux doivent souvent être adaptés aux nouvelles conditions sociales et environnementales du groupe sans que naissent de trop grandes inquiétudes à leur sujet. C'est ainsi que les rites hindous ont maintes fois été modifiés au fil des siècles et, pour Venkatachari, il n'y a rien de plus normal et de plus sain.

« Ritual functions both to preserve religious tradition and in performance to transform the tradition to conform to aspects of the cultural setting. Ritual both stretches and takes new shapes in response to external pressures and springs back toward its original shape as the vehicle for preservation. This two-fold aspect of ritual is evident in the history of Indian religion and is becoming a part of experience of Hindu immigrants. It is not a new process that should be attacked as dangerous; indeed, it is essential to the vitality of any religion.²¹ »

Cette propriété des rites à renforcer l'identité a frappé Raymond Brady Williams : « Rituals are systems of communication made all the more powerful because they involve the whole person in actions that reinforce identity and commitment²² ». Cette contribution des rituels, notamment hindous, au capital identitaire de ceux qui les financent et/ou qui y participent a été notée par Clothey qui parle de ceux-ci comme

²⁰ Kapani, 1992, p. 81

²¹ Venkatachari, 1992 p. 189

²² Williams, 1992, p. 4

autant de « performances culturelles²³ », au cours desquelles l'héritage et le patrimoine des individus est mis en scène tout autant que leurs liens avec leurs ancêtres.

On le voit : les rituels religieux contribuent à l'entretien d'un univers de sens. Or, en contexte diasporique, leur importance est encore plus grande : ceux-ci peuvent en effet contribuer grandement au succès du long travail de reconstruction identitaire²⁴.

« Caivam²⁵ (Shaivism, Shivaism) is what gives Tamil speaking refugees from Sri Lanka in India and in Western countries their psychological and emotional sustenance, allows them a connection with their culture and traditions and the ability to resist assimilation and create a separate ethnic identity while giving them the strength to deal with the loss of their rightful place in their own country. [...] Caivam is no doubt an identity marker for Tamil speakers.²⁶ »

4.2.3 Saiva : une tradition d'abord familiale

Plus que sur des dogmes ou des articles de foi, la tradition saiva tamoule repose sur l'impératif rituel. Dans cette tradition, une place prépondérante est accordée à la ritualité dans le cours de la pratique religieuse des individus et des familles. On est ici en présence d'une religion de l'oralité où la transmission des gestes, des codes, et des textes prescrits se fait encore par l'exemple, la répétition et l'expérience.

Dans de nombreuses traditions hindoues, la famille constitue le principal agent de transmission et la première école de formation de l'identité religieuse²⁷. En effet, c'est à la maison que se fait, dès le plus jeune âge, l'apprentissage des croyances et des récits mythologiques, comme du nom familial des dieux et des déesses, également la célébration des fêtes et des festivals (*tiruvilā*) et, surtout, la pratique régulière des

²³ Clothey, 1992, p. 135

²⁴ Voir Bradley (2007).

²⁵ En tamoul, *caivam* signifie aussi végétarien dans la langue de tous les jours. Voir Trawick, 1990, p. 223

²⁶ Schalk, 2007, p. 91 et 93

²⁷ Williams, 1988, p. 47

prières, dévotions et jeûnes rituels (*viratam*). Cette transmission se poursuit toujours au sein de la diaspora sud-asiatique hindoue au Canada, comme le confirme Pearson en s'appuyant sur les nombreuses études sociologiques qu'elle a menées au fil des ans. De celles-ci se dégagent deux observations importantes : d'abord que c'est la mère qui joue le plus grand rôle dans la conservation et la transmission de l'identité religieuse²⁸ et aussi que les rituels religieux, de par leur fonction normative au plan des comportements, jouent un rôle prépondérant dans la transmission de la tradition religieuse particulièrement parmi les communautés immigrantes²⁹.

Or, parmi les divers éléments de la vie religieuse saiva, les rituels occupent la première place. Le calendrier religieux tamoul çivaïte est constellé de fêtes et de cérémonies comportant, chaque fois, toute une série de rituels particuliers, auxquels il faut ajouter les rites domestiques, souvent quotidiens, et les rites de passage qui marquent la vie des individus et des familles.

Riches ou modestes, la plupart des familles tamoules entretiennent à la maison un autel devant lequel chacun se présente, chaque jour ou le plus souvent possible, pour prier ou pour présenter des offrandes. Même exécutées de manière routinière, les *pūcai* familiales constituent le cœur de la vie religieuse saiva. Selon les cas, ces autels peuvent n'être qu'une simple tablette ou une étagère complète, jusqu'à une pièce distincte de la maison qui devient alors consacrée spécifiquement à cette activité³⁰. Sur ces autels, on retrouve tout un ensemble d'éléments essentiels à la ritualité quotidienne tamoule : images divines, représentations tirées de la mythologie, diverses lampes et bougies, de l'encens, des offrandes d'eau, de riz, de fruits et de fleurs, des photographies des parents décédés, du matériel rituel (coupelles, gobelets, plateaux, etc.) et, bien sûr, de la cendre sacrée (*tirunīru*).

²⁸ Pearson, 1999, p. 427, 430 et 436

²⁹ Venkatachari, 1992, p. 188

³⁰ Selon Robuchon (1993), les Tamouls sri-lankais catholiques réfugiés à Paris entretiennent de la même façon une « étagère à bons dieux ». Les images sacrées peuvent varier mais les offrandes demeurent.

Au sein de la diaspora tamoule sri-lankaise canadienne, ces autels constituent souvent le principal (parfois même le seul) lien avec le pays d'origine, les gens ajoutant sur cet autel des photos de famille et des objets rapportés du village natal dans leur fuite précipitée, souvenirs d'une époque révolue, porteurs de significations bien particulières, et désormais entourés des biens de consommation que la nouvelle vie de la famille a pu lui rapporter.

L'étagère à bons dieux, autel domestique, est le lieu d'ancrage de tous les déplacements et le lieu de convergence de tous les gestes. C'est tout l'espace progressivement reconstruit en immigration qui se résume sur une seule planche. Elle est ainsi l'image de toute une histoire d'immigration. C'est, pour reprendre le mot de James Joyce, un « monde entier dans une coquille de noix ».³¹

Cette importance des rituels religieux dans la transmission identitaire entre générations de croyants et surtout de pratiquants n'a pas échappé à Clothey. Parlant des rituels, autant ceux exécutés au temple que ceux accomplis dans la sphère domestique sur une base quotidienne, l'auteur emploie le terme de performance : « It is performance which presents within set times and places something of how a people envision themselves and wish to be presented to others - their own young, a majority culture, even the tourist³² ». Façonnés par des années (et parfois des siècles) d'usage, hautement codifiés, souvent chorégraphiés et mis en scène de façon extrêmement précise, les rituels hindous portent des messages identitaires souvent bien plus éloquents qu'une communication écrite ou verbale. À ce propos, Geertz écrivait : « la religion met les actions humaines au diapason d'un ordre cosmique présupposé dont elle projette les images sur le plan de l'expérience humaine³³ ».

En Inde et au Sri Lanka, la *pūcai* quotidienne (skr. *pūjā*) est accomplie en famille comme aussi divers rituels religieux qui marquent le passage des principales étapes de la vie, les *saṃskāra*³⁴. En général, ces cérémonies sont accomplies à la maison par un

³¹ On remarquera que Robuchon utilise aussi l'image de l'ancre. (Robuchon, 1993, p. 10).

³² Clothey, 1992, p.135

³³ Geertz, 1972, p. 22

³⁴ Voir la section 4.3 du présent chapitre

prêtre ritualiste en présence du plus grand nombre possible de membres de la famille élargie. En situation diasporique, si on peut toujours procéder à des *pūcai* à la maison, la plupart des rites de passage ne peuvent plus s'exécuter de la même manière et, en conséquence, le temple est désormais sollicité pour leur accomplissement. D'où l'importance bien réelle du temple tamoul en contexte diasporique qui dépasse largement sa responsabilité première qui est d'assurer la liturgie régulière. Voilà pourquoi je consacrerai maintenant quelques lignes à l'importance du temple dans la reconstruction identitaire en contexte diasporique.

4.2.4 Le temple et la transmission identitaire

Si, dans les traditions hindoues, la famille demeure le creuset principal servant à forger l'identité religieuse des jeunes générations, le temple, en contexte diasporique, joue un rôle absolument déterminant en proposant un large éventail d'activités dépassant très largement le simple cadre religieux. Dans un ouvrage publié en 2006, et intitulé *Religions in Global Society*, Peter Beyer, spécialiste canadien de sciences des religions, écrit : « religious institutions and above all reconstructed religious institutions are [...] among the most important ways in which migrants establish continuity in the face of fairly radical change³⁵ ». Pour des communautés immigrantes, les institutions religieuses (temples, synagogues, mosquées, etc.), offrent plusieurs avantages. Celles-ci, rappellent Ebaugh & Chafetz³⁶, assurent un lieu physique qui sert à la diffusion de tout ce qui caractérise une communauté minoritaire (l'usage d'une langue propre, le port de vêtements traditionnels, la consommation de nourriture ethnique, etc.) en plus de fournir un espace de socialisation à ses membres, un endroit familial que les nouveaux arrivants retrouvent volontiers dans le cours de leur adaptation parfois difficile à leur nouveau milieu de vie. En ce faisant, l'édifice religieux devient en même

³⁵ Beyer, 2006, p. 104

³⁶ Ebaugh & Chafetz, 2000, p. 385 et 406

temps une école, un centre culturel, un lieu de rencontre, une salle de spectacles, « a place for adults to reaffirm their heritage, for their children to discover who they are³⁷ ».

La même chose vaut également pour d'autres traditions religieuses. La spécialiste de l'islam aux États-Unis, Yvonne Haddad³⁸ s'est intéressée au développement des mosquées aux États-Unis au cours des années 1970 et 1980, une période bouillonnante, écrit-elle, en raison de dons généreux en provenance des pays producteurs de pétrole tels que l'Arabie Saoudite et le Koweït³⁹. Or, dans tous les cas, elle a pu observer que l'espace sacré servait également de centre communautaire qui, en organisant notamment des écoles du dimanche et des activités sociales, assuraient la sauvegarde de la culture et des valeurs islamiques : « They [the mosques] are a very important means for the concretizing of an American form of identity⁴⁰ ».

De la même manière, Jacobsen et Kumar soulignent que la construction de nouveaux temples s'est grandement développée au cours des récentes années au sein des communautés diasporiques originaires d'Asie du Sud, et ce, partout sur la planète, ce qui est indicatif, à leur avis, de l'importance grandissante de la religion au sein de ces groupes immigrants, notamment au plan identitaire⁴¹.

En plus des activités religieuses et communautaires qui se déroulent à l'intérieur des murs, les institutions religieuses hindoues présentes dans la diaspora organisent fréquemment des fêtes et des événements qui se tiennent à l'extérieur⁴². Au nombre de ceux-ci, notons les processions religieuses qui sont de plus en plus nombreuses à être

³⁷ Eck, 2000, p. 226

³⁸ Elle enseigne à Georgetown University, Washington, D.C.

³⁹ Ce sont souvent des musulmans indiens qui furent les pionniers de cette vague de construction de mosquées. Haddad rappelle que ceux-ci avaient déjà l'expérience de la minorisation en Inde aux mains d'une majorité non-musulmane et qu'ils connaissaient ainsi le rôle que peut jouer une mosquée dans un tel contexte. (2000, p. 242)

⁴⁰ Haddad, 2000, p. 242

⁴¹ Jacobsen & Kumar, 2004, p. 498

⁴² Pour une description à la fois complète et détaillée des rituels quotidiens dans un temple saiva, comme aussi des festivals et des principales fêtes du calendrier religieux, voir Good (2004).

organisées dans les grandes villes du monde où l'on compte des minorités diasporiques d'Asie du Sud⁴³. Chez les Tamouls saiva de Montréal et de Toronto, la plus importante procession est organisée à l'occasion de la fête annuelle (*tiruvilā*) de chaque temple. C'est l'occasion pour la communauté ethno-religieuse de présenter aux membres du groupe social majoritaire de même qu'aux autres communautés minoritaires une vitrine exceptionnelle sur leurs pratiques religieuses, en plus de composer une image d'unité, de force et de cohérence identitaires. Pour les groupes diasporiques, c'est là une formidable manière de se manifester dans l'espace public, de marquer leur identité religieuse et ethnique, le tout dans une ambiance de fête car les processions, en Asie du Sud, sont généralement des événements sonores et joyeux, célébrés avec musique, chars et toute une foule d'accessoires⁴⁴.

Or, ceci n'est pas nouveau pour les Canadiens-Tamouls. Il est important de noter que toutes ces propriétés reconnues à la pratique religieuse comme propres à forger l'identité individuelle et collective ne sont pas l'apanage des seuls temples saiva de la diaspora actuelle. Déjà, au début des années 1960, l'anthropologue Perinbanayagam avait noté leur importance à Jaffna, la capitale tamoule du Sri Lanka, pour la cohésion de la société déjà fragilisée par l'impérialisme culturel et ethnique cingalais :

« The temple festivals serve to emphasize the unity and solidarity of the village. Such mechanisms, useful as they are in any social system, become more meaningful in a society with an extremely fragmented social structure. The ritual structure of the Hindu temple, the folk shrine and the home, by making all the castes participate in a common enterprise serves to integrate the community.⁴⁵ »

Chez nous, l'exemple du temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux mérite d'être cité. Vaste bâtiment à l'architecture dravidienne, il se dresse de manière résolument distincte dans un quartier anonyme de la banlieue montréalaise, entouré de

⁴³ Pour une description de nombreux festivals et processions de tradition sud-indiennes en Inde, en Malaisie et en Guyane, entre autres, voir Younger (2002).

⁴⁴ Voir l'excellente étude comparative de Jacobsen (2008) sur les processions des Tamouls catholiques et hindous en Norvège.

⁴⁵ Perinbanayagam, 1965, p. 226

manufactures et de sièges sociaux, à trois cent mètres d'une des autoroutes les plus achalandées de la métropole.

La *Mission Saiva du Québec*, une société publique à but non lucratif, fut fondée en 1983 dans le but précis de recueillir des fonds en vue de l'érection d'un temple hindou çivaïte tamoul sri-lankais de tradition saiva. À l'époque, les membres de la communauté louaient la salle de culte du temple de la Mission hindoue du Canada (Québec), rue Bellechasse, pour y tenir leur *pūcai* du vendredi soir. En 1991, le groupe avait amassé l'argent nécessaire à l'achat d'un terrain dans le quartier industriel de la ville de Dollard-des-Ormeaux, en banlieue ouest de Montréal, et la construction de la première section du temple fut terminée en 1995. Onze ans plus tard, le sanctuaire principal fut inauguré lors d'une grande cérémonie de sanctification qui attira des milliers de fidèles de partout en Amérique du Nord⁴⁶.

Espace religieux utilisé quotidiennement pour le culte⁴⁷, le temple sert également à d'autres fins. Lieu de rencontre d'abord et avant tout, il permet à toute une population, dispersée sur le vaste territoire de la communauté urbaine de Montréal, de socialiser, de prendre des nouvelles du pays d'origine et de ceux et celles qui y sont demeurés⁴⁸. Certains y viennent pour se renseigner sur les autres communautés tamoules canadiennes⁴⁹ tandis que d'autres en profitent pour établir des contacts, s'informer sur la disponibilité de services ou conclure des affaires. Deuxièmement, le temple Thiru Murugan est un important lieu d'enseignement, principalement auprès des jeunes, les dimanches après-midi. On y offre des cours de danse classique indienne (*bharatha natyam*), de musique traditionnelle sur instruments anciens, de chants religieux

⁴⁶ Voir photos sur le site web du temple :

[<http://www.montrealmurugan.org/Maha%20Khumbhabhishekam/album/mkumbabishekam.html>]

⁴⁷ Le temple est ouvert tous les jours de l'année, sans exception, généralement de 9h00 à midi trente et de 17h00 à 21h00. Les heures peuvent varier selon les saisons.

⁴⁸ Les femmes apprécient tout particulièrement ces visites au temple, elles qui, dans les premiers mois suivant leur arrivée, sont souvent confinées à de petits appartements.

⁴⁹ La plus populeuse étant celle du Grand Toronto (GTA- *Greater Toronto Area*).

tamouls, et même de langue tamoule⁵⁰. Au plan religieux, des adultes, membres de la communauté, familiarisent les jeunes avec le nom et les pouvoirs des dieux et des déesses et les initient aux fabuleux récits de la mythologie hindoue⁵¹. Également, le temple organise régulièrement diverses activités sociales et met à la disposition de la communauté une bibliothèque constituée de plus d'une centaine d'ouvrages publiés en langue tamoule. Enfin, même si la plupart des gens qui y travaillent sont bénévoles, le temple est également source d'emploi pour certains d'entre eux. Comme le soulignait Boisvert : « La construction du temple de Dollard-des-Ormeaux n'est donc pas la simple érection physique d'un bâtiment ; elle constitue l'établissement, en territoire d'accueil, d'une structure physique et symbolique permettant de générer et de donner vie à tout un univers de sens⁵²».

En terminant, un autre aspect non négligeable dans la contribution des lieux de culte à la reconstruction identitaire des immigrants au Canada est le fait que, contrairement à ce qui se passe au Sri Lanka et en Inde où les temples hindous sont généralement construits et administrés par une famille de prêtres, les temples hindous ici sont le plus souvent la réalisation d'une participation solidaire de la communauté, depuis la collecte de fonds jusqu'aux corvées de construction et d'entretien. Les membres du groupe s'investissent de multiples façons et ils prennent ainsi une part plus active dans la vie de leur temple. « For Hindu immigrants to America, the process of building a temple is simultaneously the process of building a community.⁵³ »

Et c'est sans compter qu'au plan social, les rituels de temple jouent un rôle important dans l'interaction des personnes et des familles au sein de leur communauté. En effet, tandis que les familles les moins bien nanties n'achètent des *arccanai* qu'à l'occasion,

⁵⁰ Pour plus d'information sur le temple *Thiru Murugan* de Dollard-des-Ormeaux, voir Bradley et Théophile (2006).

⁵¹ Des concours de dessins de personnages divins par les enfants sont parfois organisés. (Linda, 1999, p. 392)

⁵² Boisvert, 2012, p. 170

⁵³ Eck, 2000, p. 221

les plus riches commanditent, au coût de milliers de dollars, les fêtes régulières du calendrier religieux ou les festivals les plus prestigieux. Toutefois, il arrive, à l'occasion, que ces derniers s'associent avec des individus moins riches pour devenir conjointement les financeurs d'une activité spéciale. Ainsi, la hiérarchisation sociale de la communauté évite la sclérose et connaît une certaine mobilité.

Au final, on observe qu'en contexte diasporique, le temple assure la cohésion de la communauté et sa constitution en groupe organisé afin de faire face aux pouvoirs publics et à la culture dominante dans la défense et la promotion de ses intérêts, en plus de projeter une image positive au regard de sa nouvelle société d'adoption. Par sa présence visible et permanente dans l'espace public, le temple ne peut qu'instiller des sentiments de fierté et d'appartenance à la communauté. Particulièrement à des jeunes qui sont souvent déchirés entre, d'une part, une identité tamoule défendue par leurs parents et, d'autre part, les forces d'attraction de la société québécoise et canadienne. À cet égard, Boisvert rappelle que la dimension identitaire d'un temple comme celui de Dollard-des-Ormeaux est alimentée par deux pôles : « Elle est nécessairement forgée par une autoperception de l'individu ou de la collectivité (c'est-à-dire comment ses membres perçoivent leur identité collective), mais également, et inévitablement, par une perception externe, par l'image que l'« autre » projette sur la personne ou la communauté⁵⁴».

4.3 Les *saṃskāra* : sacrements et performances

« Life has been a great mystery to man. Its origin, growth, decadence and disappearance have always exercised his thoughts and emotions. The Hindu

⁵⁴ Boisvert, 2012, p. 188

Saṃskāras were just an attempt to fathom
and to facilitate the flow of this mystery.»
Raj Bali Pandey⁵⁵

4.3.1 Des *saṃskāra*

Dans la précédente section, on a vu toute l'importance que les traditions religieuses accordent aux rituels, particulièrement en contexte diasporique, justement parce qu'une de leurs fonctions principales est de rythmer les principales étapes de la vie des hommes et des femmes en marquant, comme le dit Jean Maisonneuve, spécialiste français des rituels sociaux, « la discontinuité des événements et des vécus, en accentuant leurs temps forts, l'avant et l'après »⁵⁶.

Les traditions hindoues ne font pas exception. Déjà dans l'Inde védique, ce besoin d'identifier ces stades de vie et d'en marquer les passages s'était doublé de la volonté d'encadrer et de soutenir les hommes dans le déroulement de leur existence. Pour ce faire, une série de cérémonies rituelles ont été imaginées et rigoureusement codifiées⁵⁷ dans le but d'accompagner l'être humain dans sa marche à travers chacune de ces étapes, par exemple la naissance, le mariage et la mort. Ces rituels sont connus sous le terme sanskrit de *saṃskāra*. Il ne s'agit pas d'un simple rituel religieux ni d'une cérémonie officielle ou protocolaire. Le terme est construit autour de la racine verbale sanskrite *kr* qui signifie faire ou agir (qui conduira, entre autres, à *karman* et *karma*, une action et ses conséquences), et du préfixe *saṃ* qui comporte l'idée de rassembler, mettre ensemble. Les deux termes réunis expriment ainsi l'idée de « con-faction ».

⁵⁵ Pandey, 1969, p. 275

⁵⁶ Maisonneuve, 1988, p. 119

⁵⁷ Les principaux *saṃskāra* ont été définis dans les *Gr̥hya Sūtra* et les *Śrauta Sūtra*, que l'un de leurs premiers traducteurs, Hermann Oldenberg (1886) estimait avoir été écrits au cours de la période védique tardive (*Late Vedic-Era*), soit vers l'an 500 AEC. Pour sa part, l'*Encyclopaedia Britannica* estime que les deux corpus ont été rédigés vers l'an 600 AEC, constituant ainsi le *Kalpa Sūtra*, une des six composantes des *Vedāṅga*, c'est-à-dire les « études associées aux Veda ».

Comme le souligne Raj Bali Pandey, un des plus éminents spécialistes indiens des *samskāra* dans son étude fort complète consacrée à ce sujet, le terme n'est pas facile à traduire. On trouve, en effet, dans la littérature académique, en langue anglaise comme en français, de nombreuses propositions⁵⁸ pour traduire le terme *samskāra* dont les principales sont sacrement (retenu par le plus grand nombre d'auteurs⁵⁹) et perfectionnement. À la défense de ce dernier terme, on trouve les Français Assayag (1987), Malamoud (2004) ainsi que la chercheuse québécoise Marcelle Saindon, auteure d'un essai classique sur les rituels funéraires hindous (2000).

Saindon écrit : « On a souvent traduit le mot *samskāra* par 'sacrement' mais il faut indéniablement lui préférer 'perfectionnement'⁶⁰ ». L'auteure construit son argument sur l'idée que la crémation hindoue a pour but de purifier le défunt et de le rendre apte à franchir le passage vers l'au-delà. En appui à sa thèse, elle cite Lakshmi Kapani⁶¹, auteure d'un ouvrage majeur sur les *samskāra*. Pourtant, Kapani dit que si le terme sacrement⁶² ne convient pas à tous les *samskāra* (dont le nombre peut varier de dix et quarante⁶³), il peut très certainement s'appliquer à trois d'entre eux, dont la crémation.

De grands auteurs, P. V. Kane, R. B. Pandey, L. Renou, sans compter A. Loiseleur-Deslonchamps traducteur des Lois de Manou, rendent habituellement *samskāra*, dans ce contexte, par « sacrement ». Si l'on pense qu'un sacrement, selon la définition de la théologie chrétienne, fait participer l'homme à la vie de la divinité, il est manifeste que cette traduction ne convient pas également à tous les *samskāra* hindous. Seuls, l'initiation (*upanayana*), le mariage (*vivāha*), la crémation (*antyeṣṭi*) pourraient répondre, en une certaine mesure, à cette définition.⁶⁴

⁵⁸ Parmi les traductions proposées pour le terme *samskāra*, mentionnons *rites of passage* (Clothey, 2006); *life-cycle rites* (Nicholas, 1981); *life-crisis rituals* (Duvvury, 1991); *transitional rites* (Turner et Turner, 1982); *biographical rituals* (Baumann, 2009); et *rites perfectifs* (Marcaurelle, 1997). La suggestion la plus ésotérique est sans doute *empreinte* proposée par Michel Hulin (2004).

⁵⁹ Entre autres, Hubert et Mauss, 1899 ; Queguiner, 1958 ; Staal, 1989 ; Leslie, 1991 ; Duvvury, 1991 ; Parry, 1994 ; Huyler, 1999 ; Sekhar, 1999 ; Sharma, 2003 et Narayanan, 2004

⁶⁰ Saindon, 1997, p. 64

⁶¹ Kapani, 1992, p. 81, n. 1

⁶² Dans la théologie chrétienne, ce terme est défini par : « signe sacré, rite institué par Jésus-Christ, pour produire ou augmenter la grâce dans les âmes. » (Petit Robert, 1993, p. 2343).

⁶³ Duvvury, 1991, p. 97

⁶⁴ Kapani, 1992, p. 81

C'est aussi l'opinion de Brunner-Lachaux, spécialiste du *śaiva siddhānta* tamoul et des rituels çivaïtes, qui écrit : « le terme sanskrit qui correspond le mieux à sacrement [est] celui de *saṃskāra* » et « l'offrande au feu du cadavre d'un initié est bien le dernier des rites sacramentels dont le śivaïte est l'objet pendant son séjour terrestre⁶⁵ ».

À la défense de Saindon, rappelons que son étude visait une généralisation de l'hindouisme comme s'il s'agissait d'une religion unique. Elle n'avait pas pour objectif de distinguer les différentes traditions hindoues ni de comparer les divers *saṃskāra* entre eux. Kapani est plus rigoureuse et, lorsqu'elle aborde la tradition çivaïte de l'Inde du Sud (1992, p. 164 et ss), elle rappelle l'importance des « sacrements sivaïtes » en citant Brunner-Lachaux : « Les maîtres sivaïtes soulignent avec force la différence entre leurs *saṃskāra*, qui touchent l'âme, et les *saṃskāra* védiques qui ne concernent que le corps⁶⁶ ». On a vu plus haut toute l'importance que les çivaïtes accordent à la grâce de Dieu (*aṅukkirakam*, skr. *amugrāha*). Rappelons que la majorité des spécialistes, dont Kapani et Brunner-Lachaux, se réfèrent à Pandey, l'auteur de l'ouvrage le plus complet à ce jour sur les *saṃskāra* hindous, qui écrit au début de son étude : « A better approach to the rendering of Samskāra in English is made by the word sacrament⁶⁷ ».

À la suite de Brunner-Lachaux, distinguons deux grandes familles de *saṃskāra* : les *saṃskāra* védiques et les *saṃskāra* çivaïtes. L'appellation sanskrite des *saṃskāra* védiques est *śarīra-saṃskāra* que l'on peut traduire par rites relatifs au corps (skr. *śarīra*). Selon Kapani, ceux-ci visent généralement l'intégration d'un individu à la vie sociale de sa communauté, comme le passage d'un garçon à l'âge adulte au moment de la puberté, tandis que les *saṃskāra* çivaïtes, appelés *ātma-saṃskāra*, ont plutôt pour finalité d'intégrer la personne « dans l'être même de Śiva⁶⁸ », ceci afin de lui permettre

⁶⁵ Brunner-Lachaux, 1977, p. ii et xlix

⁶⁶ Brunner-Lachaux, 1977, p. ii

⁶⁷ Pandey, 1969, p. 15

⁶⁸ Kapani, 1992, p. 165

d'avoir accès à Śiva car, selon la formule de Brunner-Lachaux : « seul celui qui est Śiva peut adorer Śiva⁶⁹ ». Puisque la présente thèse porte sur la tradition saiva des Canadiens-Tamouls originaires du Sri Lanka, une tradition qui constitue l'un des plus importants courants du çivaïsme contemporain⁷⁰, c'est sous l'angle des *saṃskāra* çivaïtes que je traiterai du rituel funéraire.

4.3.2 Les diverses fonctions des *saṃskāra*

La première fonction de tous les *saṃskāra* est de purifier. La naissance comme la mort sont d'importantes sources de souillure. Tout comme l'impureté de la naissance ne touche pas que la mère et le nouveau-né mais aussi le père et toute la maisonnée⁷¹, la mort entraîne également une impureté rituelle chez le fils du décédé, sa famille et tous ses proches parents. En effet, l'orthodoxie hindoue ne considère pas que, dans leur état naturel, les choses soient pures : « Le terrain sacrificiel, les ingrédients servant d'oblations, la victime animale, les prêtres et le sacrifiant - bref tout ce qui a part aux rites ou sacrifices doit être auparavant purifié⁷² ».

Pandey ajoute que, comme bien des peuples de l'antiquité, les premiers hindous croyaient en l'existence d'êtres surhumains qui pouvaient modifier le cours de leur vie en direction du bien comme du mal. Ils imaginaient en outre que chaque période de l'existence était placée sous le contrôle d'une divinité⁷³. Aussi, ceux-ci tentaient-ils, au moyen de sacrifices, de se rendre propice l'une ou l'autre des nombreuses figures de ce panthéon familial dans le but de gagner sa bienveillance comme aussi de se soustraire aux influences néfastes émanant d'entités ou de forces naturelles mal

⁶⁹ Brunner-Lachaux, 1963, p. xxxviii

⁷⁰ Pour davantage d'informations sur la tradition saiva, voir chapitre précédent.

⁷¹ Kapani, 1992, p. 91

⁷² Kapani, 1992, p. 89

⁷³ Pandey, 1969, p. 27

contrôlées. C'est ainsi, écrit Marcaurelle, que se sont développés au fil des siècles des rituels de plus en plus élaborés, les *samskāra*, conçus pour être accomplis au seuil des plus importantes étapes de la vie d'un individu⁷⁴.

En effet, chaque nouvelle tranche de vie amène de nouvelles responsabilités et, en même temps, ces périodes charnières sont souvent vues comme de potentielles sources de danger⁷⁵. Bien sûr, officiellement, l'objectif des *samskāra* est de favoriser l'atteinte de *mōṭcam* (skr. *mokṣa*), la libération du cycle des renaissances (*cañcāram*, skr. *samsāra*), mais, à ces rites de passage sont également liés des objectifs secondaires, plus prosaïques, ne serait-ce que celui d'assurer une continuité en douceur entre les divers stades de vie de l'individu. C'est ainsi que, de manière traditionnelle, dans les foyers hindous, à la naissance d'un enfant, lors du mariage ou du décès d'un individu, une cérémonie propitiatoire a longtemps été exécutée à la maison, généralement conduite par le chef de famille (skr. *gr̥hastha*) dans l'intimité de son foyer en présence des membres de son clan. Pour lui, ces performances faites essentiellement de paroles et de gestes avaient pour but de prévenir chez les siens maladies et malheurs, amener sur eux faveurs et bienfaits matériels, tout en leur permettant également d'exprimer leur gratitude⁷⁶. Pandey assure que c'est toujours le cas de nos jours : « The material aims of the Samskāras were the gain of cattle, progeny, long life, wealth, prosperity, strength and intellect. These material aims of the Samskāras are very persistent and they are found uppermost, even now, in the minds of common people⁷⁷ ».

Ainsi, au fil du temps, à travers les siècles, les *samskāra* ont su s'adapter aux divers changements sociaux et religieux de manière à exprimer le plus fidèlement possible les aspirations, les peurs et les sentiments des communautés hindoues⁷⁸. Les rôles de

⁷⁴ Marcaurelle soutient que les *samskāra* n'ont jamais eu de caractère obligatoire (Marcaurelle, 1997, p. 10), contredisant ainsi Pandey qui affirme le contraire (Pandey, 1969, p. 278).

⁷⁵ Duvvury, 1991, p. 3

⁷⁶ Sekhar, 1999, p. 314

⁷⁷ Pandey, 1969, p. 29

⁷⁸ Pandey, 1969, p. 280

purification et de perfectionnement mis de l'avant par Saindon sont donc loin d'être les seuls qui sont attendus des *saṃskāra*. Plusieurs autres fonctions leur sont attribuées.

Parmi celles-ci, Tardan-Masquelier cite l'invocation et la propitiation des divinités, mais aussi la sacralisation des relations sociales, la transformation du statut de l'individu et son intégration dans la communauté et, enfin, la continuité des générations⁷⁹. « In traditional Indian society, *saṃskaras* have been one of the most important and persistent ways of expressing and maintaining identity and socializing persons into their appropriate place in the kinship group and negotiating transitional moments.⁸⁰ ». Outre cette fonction qui vise à faciliter une articulation optimale entre les diverses étapes de l'existence de chacun, Kapani ajoute aux *saṃskāra* une activité de liaison, de mise en relation, dont l'objectif est de souder entre eux les membres d'une même famille et de relier l'individu à son groupe social : « Le verbe *saṃskṛ* signifie faire ensemble, écrit-elle, faire un tout par la réunion de parties ou de constituants⁸¹ ».

4.3.3 Évolution dans le temps et autres bénéfices des *saṃskāra*

Pandey rappelle qu'à l'origine, c'était le devoir de chaque maître de maison (skr. *gṛhastha*) de rythmer la vie familiale par les divers rites de passage. En effet, c'est bien aux pères que les plus anciens traités relatifs aux *saṃskāra*, les *Gṛhya Sūtra*, confient le soin de présider à ces rituels autour du feu domestique⁸². Plus tard, à l'époque puranique, soit entre le IV^e et le VIII^e siècle EC, sous l'influence de la montée en popularité du culte des divinités, on assiste à un déplacement : les *saṃskāra* ne sont plus exécutés à la maison mais plutôt dans les centres de pèlerinage les plus courus et,

⁷⁹ Tardan-Masquelier, 1999, p. 173

⁸⁰ Clothey, 2006, p. 22

⁸¹ Kapani, 1992, p. 137

⁸² Pandey, 1969, p. viii

surtout, dans les temples. Dans ces deux cas, ils deviennent alors l'apanage de prêtres spécialisés. Et Pandey ajoute que ces derniers, voyant à leurs intérêts, ont réussi, jusqu'à nos jours même, à conserver à ces rites un côté secret et obscur, incompréhensible à la plupart des fidèles⁸³.

Outre la purification, une seconde fonction importante des *samskāra* était celle de protéger les personnes qui faisaient l'objet de ces rituels. Recherche d'influences positives et protection contre des forces hostiles, les objectifs les plus généralement visés étaient santé, richesse, longue vie et, bien sûr, progéniture⁸⁴.

Troisièmement, la pratique des *samskāra* rapportait également des bénéfices concrets aux jeunes des castes supérieures qui, en se soumettant au rite de l'initiation (skr. *upanayana*), se voyaient officiellement acceptés et introduits dans la société hindoue et pouvaient dès lors entreprendre la lecture des textes sacrés, un privilège qui, faut-il le rappeler, était refusé aux *cūttiraṅ* (skr. *śūdra*), les personnes appartenant à la plus basse des quatre classes hiérarchiques de la société hindoue⁸⁵.

Enfin, Pandey fait valoir que, bien avant la science moderne, les *samskāra*, en plaçant très haut les valeurs de purification et de protection, ont pu contribuer à inculquer à une population généralement peu éduquée un idéal pédagogique et de saines habitudes basées sur l'hygiène et la propreté corporelle. En raison du caractère obligatoire des *samskāra*, écrit-il, une multitude d'individus autrement indépendants ont ainsi pu être façonnés en une collectivité et ultimement, un peuple. Ainsi, force est d'admettre qu'à travers le temps et au delà de leur seule dimension religieuse, les *samskāra* ont pu rapporter de réels bénéfices à la société indienne.

Si les *samskāra* ont survécu jusqu'à nos jours, écrit Kapani, c'est d'abord en raison de leur caractère peu coûteux et peu complexe : « Malgré le changement, malgré

⁸³ Pandey, 1969, p. 279

⁸⁴ Pandey, 1969, p. 29

⁸⁵ Pandey, 1969, p. 31

l'éclatement des *joint families* en familles nucléaires, la croyance profonde dans l'efficacité des rites est demeurée intacte⁸⁶ ». Toutefois si, aujourd'hui, la croyance en l'efficacité des *saṃskāra* est demeurée la même, il en va autrement des lieux traditionnels d'exécution de ceux-ci au sein des communautés diasporiques, particulièrement en ce qui concerne les communautés tamoules saiva canadiennes. Bien sûr, plusieurs *saṃskāra* se déroulent toujours à la maison, un prêtre domestique (*purōkitaṇ*, skr. *purohit*) se déplaçant chaque fois contre rémunération. C'est le cas, par exemple, des rites de conception, de naissance et de petite enfance. Cependant, les initiations (*tīṭcai*, skr. *dīkṣā*) sont d'ordinaire effectuées au temple, les rites de puberté et de mariage sont le plus souvent célébrés dans des salles de fête (*maṅṅam*), et la cérémonie religieuse des obsèques (*kiriya*) se tient désormais au salon funéraire.

4.3.4 Les principales composantes des *saṃskāra*

Parmi les éléments nécessaires à l'exécution des *saṃskāra*, certaines composantes sont communes à tous. Les principales sont l'eau qui purifie et le feu qui consume. En effet, si les oblations se font toujours au feu, l'eau, quant à elle, est présente sous de nombreuses formes dans l'accomplissement d'une foule de fonctions : eau pour boire, pour laver ou pour baigner, eau sacrée pour lustration ou aspersion, mais aussi proximité recherchée de plans d'eau courante telles que source, rivière, fleuve ou mer, auxquelles on attribue des propriétés purificatrices et curatives⁸⁷.

Deux autres éléments sont tout aussi essentiels à la bonne exécution des *saṃskāra* : la parole, c'est-à-dire les textes sanskrits récités par l'officiant⁸⁸, et la *taṭṭṭai* (skr. *dakṣiṇa*), le paiement rituel à l'officiant pour ses services. Celui-ci est généralement un

⁸⁶ Kapani, 1992, p. 83

⁸⁷ Pandey, 1969, p. 36-40

⁸⁸ « La matière des trois *Veda* : strophes (*ṛg*), formules (*yajus*), mélodies (*sāman*). » (Kapani, 1992, p. 71)

prêtre spécialement formé dans l'accomplissement de ces rituels (*purōkitaṇ*, skr. *purohita*). Le paiement est effectué par le sacrificiant ou, dans le cas des funérailles, par les survivants. Une fois tous les éléments réunis, le célébrant entre en scène, le *saṃskāra* peut alors débiter. Viennent ensuite, comme sur un deuxième plan, divers éléments tels que prières, offrandes, demandes et sacrifices. Si ces derniers ne sont pas toujours obligatoires⁸⁹, par contre, en fin de vie, la crémation constitue sans conteste le sacrifice ultime⁹⁰.

4.3.5 Les qualités performatives des *saṃskāra*

Les rituels religieux appartiennent à la liturgie d'une tradition. Emprunté au grec *Λειτουργία* signifiant service public ou service du peuple, le terme liturgie est aujourd'hui employé pour décrire l'ensemble des pratiques d'une tradition religieuse. Le Dictionnaire de l'Académie française définit liturgie comme l'« ensemble des cérémonies et des prières publiques qui constituent le culte divin »⁹¹. Or, toute pratique publique suppose un minimum de mise en scène.

Le célèbre indianiste français Louis Renou était d'avis que, dans les traditions hindoues, les rites poursuivent deux objectifs : faciliter au fidèle l'accès à la délivrance (*mōṭcam*, skr. *mokṣa*) et lui fournir un moyen d'obtenir les satisfactions temporelles qu'il recherche. Pour ce faire, ajoutait-il, le dévot « mime et joue, à la faveur du culte, sa transformation en Śiva, autrement dit il se façonne une sorte d'individualité seconde, apte à traiter d'égal à égal avec la divinité suprême⁹²». Les termes importants ici sont « mime et joue ».

⁸⁹ Par exemple, lors la nomination de l'enfant ou lors de sa première coupe de cheveux.

⁹⁰ Pour plus d'informations sur la crémation sacrificielle, voir Saindon (1997) et Malamoud (2004).

⁹¹ [<http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/liturgie>]. Cons. 22.11.2014

⁹² *Préface*, dans Brunner-Lachaux, 1963

On l'a vu au chapitre précédent, pour les fidèles *śaiva*, la transformation rituelle en *Īiva* est particulièrement importante. Brunner-Lachaux rappelle cette injonction : « Seul celui qui est *Śiva* peut adorer *Śiva*⁹³ ». Or, pour opérer cette transformation (l'auteure emploie l'expression « jouer » cette transformation), le dévot doit d'abord procéder à une purification physique et mentale sans laquelle il ne pourra se sentir digne de lui rendre un culte. Jeu, mime, transformation : on est bien ici dans le domaine de la performance.

Peu de rituels, dans les grandes traditions religieuses contemporaines, sont conçus pour être mimés ou joués. Plus souvent qu'autrement, les rites sont effectués pour réactualiser des mythes, comme la circoncision abrahamique ou la lapidation de Mina, par exemple. Ou encore, ils sont célébrés en mémoire d'un événement ou d'un personnage, comme l'eucharistie catholique. Le jeu et le mime rappellent plutôt l'idée de performance.

Autre dimension importante, alors que dans d'autres traditions religieuses, ce sont les prêtres ou les officiants qui président à la performance rituelle, dans la tradition *śaiva*, ce sont les fidèles eux-mêmes qui accomplissent les rites en mimant et en jouant leurs rôles respectifs pour reprendre les termes de Renou. « The Samskaras are, in a fact, expressive and symbolic performances. They also contain dramatic utterances and theological gestures. The Samskaras give expression to aspirations and ideals of the Hindus.⁹⁴ »

En français contemporain, le terme performance appartient d'abord au monde du sport et il est plus spécifiquement relié aux résultats des athlètes et des équipes en compétition. Toutefois, depuis le XVe siècle, la langue populaire lui a également reconnu une signification qu'il possédait déjà en anglais, à savoir celle d'accomplissement et de réalisation, particulièrement dans le domaine artistique. C'est

⁹³ Brunner-Lachaux, 1963, p. xxxviii

⁹⁴ Pāndey, 1969, p. vii

ainsi qu'en français, aujourd'hui, performance possède également le sens de représentation ou de spectacle, incluant toute exécution en public. Mais attention : il ne faut pas confondre représentation et performance. Au sens courant, une représentation est une image. D'ailleurs, le Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRL) définit le terme représentation par « action de rendre quelque chose présent à quelqu'un en montrant⁹⁵ ». Il s'agit donc plutôt d'une présentification. Le terme performance va beaucoup plus loin.

Il peut être intéressant ici de faire intervenir Victor Turner. Celui-ci a beaucoup traité des trois temps des grands rites de passage, et en particulier de leur phase médiane, celle de la liminalité. Mais Turner s'est aussi intéressé à l'aspect performatif des rituels et plus particulièrement à la performance des rituels religieux⁹⁶. Toujours au fait de l'étymologie des termes qu'il emploie, Turner fait valoir que le substantif performance a beaucoup moins à voir avec l'idée de forme et bien plus avec le fait de compléter une action et de l'amener à terme.

« Performance is derived from the Middle English *pafourmen*, later *parfourmen*, which is itself from the Old French *parfournir*⁹⁷ —*par* ("thoroughly") plus *fournir* ("to furnish")— hence performance does not necessarily have the structuralist implication of manifesting *form*, but rather the processual sense of "bringing to completion" or "accomplishing." To perform is thus to complete a more or less involved process rather than to do a single deed or act.⁹⁸ »

Pour Turner, la performance d'un rituel vient au terme d'un processus pour en assurer la complétion. C'est d'ailleurs la fonction des rites funéraires au terme du processus humain. Ceci dit, des rituels religieux peuvent-ils être considérés comme des performances ? Dans un texte paru quelques années après son décès en 1983, et reprenant à son compte l'expérience de Milton Singer⁹⁹ en Inde du Sud, plus

⁹⁵ [<http://www.cnrtl.fr/definition/repr%C3%A9sentation>]. Cons. 12.01.2015

⁹⁶ *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974); *From Ritual to Theatre* (1982); *Celebration. Studies in Festivities and Ritual* (1982).

⁹⁷ « Fournir en entier, achever de fournir. » Dictionnaire Littré (1872-1877).

⁹⁸ Turner, 1982, p. 91

⁹⁹ Anthropologue et sémiologue américain (1912-1994), spécialiste de l'Asie du Sud.

précisément en pays tamoul, Turner rappelle les « performances culturelles » quotidiennes de la population locale. Des concerts, écrit-il, des conférences, mais aussi des rituels et des cérémonies, des prières, des processions et des festivals : « all those things which we usually classify under religion and ritual rather than with the cultural and artistic¹⁰⁰ ».

Le terme performance pour parler de l'exécution de rituels hindous est aussi employé par Radhika Sekhar dans son étude sur la communauté hindoue d'Ottawa : « Temple attendance is not a mark of religiosity in Hinduism. All that is expected of a Hindu is the diligent performance of various *samskaras*, prescribed by caste and sectarian tradition¹⁰¹ ». Notons enfin, avec Clothey, toute l'importance que peut avoir la performance des *samskāra* en contexte diasporique : « For most South Indians, religion is expressed primordially as performance. In ritual one hears, but also senses, sees, even smells the tradition. Ritual acts out aesthetically and dramatically that which is the tradition. It links one to one's community and to one's lineage symbolically¹⁰² ». On le voit bien, les *samskāra* ne sont pas que des représentations, ils possèdent également des propriétés performatives qui mènent à des résultats. On retrouve ici l'idée d'action : les *samskāra* sont créateurs d'action et ils sont accomplis pour amener un résultat.

Poursuivant dans la veine de l'étymologie et de la performance, Turner rappelle aussi que le verbe anglais *to entertain*, de même que le substantif *entertainment*, sont tous deux dérivés du français *entretenir* dont un des sens anciens était de « tenir séparé » : « to "hold apart," that is, to create a liminal or liminoid space in which performances may take place¹⁰³ ». Pour Turner, il ne fait donc pas de doute que tout *entertainment* est créateur de liminalité, cet état qu'il décrit comme *betwixt and between*, quand on n'est

¹⁰⁰ Turner, 1986b, p. 23

¹⁰¹ Sekhar, 1999, p. 313

¹⁰² Clothey, 2006, p. 14

¹⁰³ Turner, 1982, p. 41

ni tout à fait ici ni tout à fait là : « The liminal period is that time and space betwixt and between one context of meaning and action and another¹⁰⁴ ».

Or, cette dimension performative existe bel et bien dans le rituel funéraire saiva. La liturgie totale comprend toute une série de cérémonies particulières et elle s'étend sur une longue période, minimalement sur un mois et idéalement sur toute une année. Toutefois, parmi tous les rituels qui composent la séquence complète, il en est un qui relève plus que les autres de la performance. Il s'agit du *kiriyai*, le service religieux accompli par un prêtre spécialisé après que les proches du défunt lui aient rendu hommage et avant que son corps ne soit porté au lieu de crémation. Ce prêtre, appelé *kiriyai kurukkaḷ*, a été formé spécifiquement dans l'exécution de ce rituel complexe et, du fait de sa proximité avec la mort et les cadavres, il n'officie jamais au temple. Cette cérémonie, le *kiriyai*, dure généralement plus de trois heures et, selon les moyens de la famille du disparu, on met à la disposition du prêtre une impressionnante quantité d'ingrédients et d'accessoires. Comme on le verra dans le prochain chapitre, à n'en point douter, le *kiriyai* constitue une véritable performance. Auparavant, j'aimerais discuter du sens, de la signification que possèdent ou non les rituels religieux et particulièrement le *saṃskāra* de fin de vie saiva.

4.3.6 Le *saṃskāra* ultime

Si plusieurs auteurs s'accordent aujourd'hui pour dénombrer dix-huit *saṃskāra*, ils ne s'entendent pas tous sur l'ordre dans lequel la liste doit être dressée¹⁰⁵. Plusieurs favorisent une séquence diachronique débutant par les rites de conception de l'enfant

¹⁰⁴ Turner, 1982, p. 113

¹⁰⁵ Pandey, dans son ouvrage classique sur les *saṃskāra*, en dénombre de douze à quarante-huit, pour n'en retenir que seize principaux sans compter l'*antiyēṣṭi*. (1969, p. 18-23).

à naître. D'autres¹⁰⁶ préfèrent utiliser le mariage comme point de départ et Catherine Bell en donne la raison. Elle rappelle qu'au terme de la cérémonie nuptiale, les deux conjoints se voient remettre un peu du feu sacré autour duquel ils ont prononcé leurs vœux pour qu'ils l'apportent et l'installent au cœur de leur nouveau foyer. Ensuite, tout au long de leur vie, les époux sont tenus d'entretenir cette flamme au sens propre comme au figuré, car c'est ce même feu (skr. *aupāsana*) qui doit théoriquement servir à allumer leur bûcher funéraire¹⁰⁷. Cependant, une chose est certaine : peu importe le point de départ de la séquence, pour tous les auteurs, le *saṃskāra* ultime est celui des rites funéraires et postfunéraires¹⁰⁸. Plus précisément la crémation elle-même¹⁰⁹. Pour Kapani, il s'agit « du » *saṃskāra* fondamental : « c'est à lui qu'on pense si l'on dit *saṃskāra* sans autre précision »¹¹⁰. Autre particularité, c'est le seul de tous les *saṃskāra* qui ne soit pas auspiceux (*punṇiyam*, skr. *punya*)¹¹¹. C'est la raison pour laquelle, souligne-t-elle, le rituel funèbre se trouve absent de bien des manuels relatifs aux *saṃskāra* afin d'être traité à part¹¹².

4.4 Les rites funéraires : la liminalité par excellence

L'étude des faits montre que les rites de marge ont une durée et une complexité qui

¹⁰⁶ C'est le cas, dit Pandey, des *Grhyasūtra*, les plus anciens textes traitant des responsabilités domestiques.

¹⁰⁷ Bell, 1997, p. 100

¹⁰⁸ Le terme sanskrit le plus usité est celui d'*antyeṣṭi*, littéralement « dernier sacrifice » (*antya-iṣṭi*). Toutefois, les Tamouls hindous du Sri Lanka utilisent le terme *antīyēṣṭi* uniquement pour décrire la cérémonie funéraire du 31^e jour et emploient plutôt des termes différents pour chacune des étapes du rituel funéraire précédant cette cérémonie : *kiriyai*, *takaṇam*, etc. Ces termes sont expliqués au chapitre 5

¹⁰⁹ Davis, 1988, p. 45

¹¹⁰ Et l'auteure donne l'exemple du roman d'Anantha Murthy intitulé *Samskara* qui a pour thème central les obsèques d'un brahmane. (Kapani, 1992, p. 111)

¹¹¹ Pandey, 1969, p. 23

¹¹² Dans les *Pitṛmedhasūtra*, par exemple. (Kapani, 1992, p. 83)

va parfois jusqu'à leur faire reconnaître une sorte d'autonomie, et qu'enfin de tous les rites funéraires, ce sont ceux qui agrègent le mort au monde des morts qui sont le plus élaborés et auxquels on attribue l'importance la plus grande.

Arnold van Gennep¹¹³

4.4.1 Des rites de passage

En 1909, à Paris, un folkloriste du nom d'Arnold van Gennep faisait paraître un ouvrage qui devait bouleverser les idées reçues sur les rituels.¹¹⁴ Intitulé *Les rites de passage*, l'essai faisait voir que dans pratiquement toutes les cultures et à toutes les époques¹¹⁵, les sociétés humaines avaient reconnu que l'existence individuelle (comme celle d'une communauté) était faite de changements, d'avancées et de reculs, de transformations et d'évolutions. « Pour les groupes, comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagrèger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir [...].¹¹⁶ »

Van Gennep a été un des premiers à étudier les rites dans leur contexte général et non plus à la pièce, attirant ainsi l'attention sur la séquence rituelle dans son ensemble. Ce qui l'a rendu universellement célèbre, c'est l'identification qu'il a faite dans pratiquement tous les rites marquant les importantes étapes de la vie humaine de trois phases distinctes : un modèle à trois temps qu'il a nommés à partir du terme latin *limen*, seuil, préliminaire, liminaire et postliminaire. Au seuil de chaque nouvelle étape de vie d'un individu, a-t-il noté, les hommes de presque toutes les sociétés interrompent le cours normal de leur vie pour accomplir une cérémonie particulière qui, plus souvent

¹¹³ van Gennep, 1981, p. 209

¹¹⁴ Cet ouvrage allait bientôt valoir à van Gennep le titre de père de l'ethnologie française.

¹¹⁵ Maisonneuve est d'avis que la pratique de tels rituels sociaux est universelle (1988, p. 7).

¹¹⁶ van Gennep, 1981, p. 192

qu'autrement, se déroule en trois temps¹¹⁷. Une séquence ternaire comprenant séparation, transition et réintégration qui n'est pas sans rappeler les trois types de rite décrits par Mauss et Hubert dix ans plus tôt dans leur essai sur le sacrifice, soit les rites d'entrée, d'immolation et de sortie¹¹⁸.

Rappelant que van Gennep a été le premier à montrer le rôle des rites de passage dans le maintien d'un certain ordre et de la stabilité face à des changements sociaux potentiellement chaotiques, Catherine Bell reconnaît également la contribution fondamentale de ce dernier dans la compréhension de la mobilité du sacré. Avec sa théorie du « pivotement du sacré », écrit Bell, « Van Gennep saw the sacred not as some sort of absolute entity or quality but as a relative one that readily shifts in different situations and at different ritual stages¹¹⁹ », détruisant ainsi l'idée d'une entité sacrée fixe et immuable à la faveur d'une dimension beaucoup plus mobile qui peut être recrée à souhait au moyen des rituels.

Sous l'œil de van Gennep, les rites de passage révèlent leur rôle essentiel, celui de permettre aux participants de transiter entre deux états (de célibataire à marié, de vivant à défunt, etc.) ou entre deux mondes (l'univers profane qui est celui de leur quotidien et le monde cosmique, l'univers du plus grand que tout, le sacré, par exemple). Ces deux domaines, le profane et le sacré, si souvent opposés, se trouvent alors réunis pour un moment par l'intermédiaire du système symbolique créé par les rites de passage¹²⁰. Également, avait noté van Gennep, ces rituels ont pour fonction de rendre officielle et publique la transformation du statut d'une personne, son changement d'âge, de fonction ou de position sociale, par exemple. L'auteur considérait que la même chose était aussi

¹¹⁷ Pour sa part, Louis-Vincent Thomas (1985) a identifié dans le rituel de fin de vie quatre groupes de rites. Il les nomme rites de séparation, de réintégration et de commémoration précédés en début de séquence par ceux qu'il désigne sous l'appellation rites d'oblation. Ces derniers comprennent les soins donnés au mourant avant son décès et immédiatement après sa mort. (Cité par Droz, 2003, p. 279)

¹¹⁸ Hubert et Mauss, 1899, p. 17-45

¹¹⁹ Bell, 1997, p. 37

¹²⁰ Kaushik, 1976, p. 266

valable pour des transformations de groupe. L'objectif principal était d'aménager une transition harmonieuse entre les différentes étapes de la vie.

En fortifiant rituellement ces articulations de la vie, on opère, en toute sécurité, les changements, avec l'impression agréable d'une continuité sans brisure. [Cette manière] de ponctuer et organiser la durée d'une vie suppose aussi qu'à chaque moment de transition la personne concernée soit parfaitement équipée (sur le plan physique, psychique, éthique et intellectuel), pour pouvoir assumer les responsabilités socioreligieuses découlant de son nouveau statut officiellement reconnu.¹²¹

Bien que l'expression rite de passage fut rapidement retenue par les contemporains de van Gennep et par toute une série de chercheurs depuis¹²², au point d'être toujours en usage plus d'un siècle plus tard et d'avoir été traduite de manière littérale en plusieurs langues¹²³, celle-ci n'a jamais fait l'unanimité. Une des voix les plus critiques de l'expression rite de passage a été celle de l'anthropologue britannique Maurice Hocart (1883-1939). À son avis, il n'y a jamais, ou rarement, de passage nettement défini d'un état à un autre dans le cours de ces rituels :

L'expression ne me paraît pas bonne parce qu'elle met l'accent sur quelque chose d'inessentiel et tend ainsi à obscurcir la véritable nature de ces rites. Le passage d'un stade à un autre est le résultat de ces cérémonies et non leur cause. Le seul changement est celui que le rituel a créé et le passage n'est donc pas le point de départ du rituel mais sa conséquence.¹²⁴

Cependant, aux yeux des chercheurs de la seconde moitié du XXe siècle, l'expression faisait image et elle a été retenue. Van Gennep voyait dans les rites de passage l'occasion d'une régénération. Tout dans la nature, écrivait-il, est sujet à décomposition et les rites de passage peuvent amener une nouvelle naissance chez un individu. Ce que soulignait également la spécialiste des rituels hindous tamouls Vasumathi Duvvury :

« At various stages in our life, each one of us symbolically 'dies' from one stage and becomes 'reborn' into another, new stage. These changes may be dangerous

¹²¹ Kapani, 1992, p. 124

¹²² Gluckman (1962), Leach (1968) et Victor Turner (1969), entre autres.

¹²³ *Riti di passaggio*, en italien ; *ritos de paso*, en espagnol, etc.

¹²⁴ Hocart, 2005, p. 89

and traumatic, and, at the least, they are upsetting to the life of the group and the individual. The transitional period is met with rites of passage which cushion the disturbance by incorporating individuals into the group in their new statuses and returning them to the customary routines of life.¹²⁵ »

De nos jours, ces rituels sont accomplis essentiellement pour marquer les changements de statut d'un individu dans le cours de sa vie¹²⁶, ou encore son changement d'identité aux yeux de sa famille ou de sa communauté. « Such a change of state is often symbolized [...] by a change of place -a going-away, a seclusion and a coming back.¹²⁷ » Ces trois phases, avait noté van Gennep, constituent l'essentiel du schéma séquentiel des rites de passage et elles sont présentes dans la presque totalité de ceux-ci¹²⁸.

Pour van Gennep, les trois phases du rituel n'avaient pas égale valeur en tout temps : un mariage est surtout affaire d'agrégation (d'une jeune fille à sa nouvelle famille) tandis que des funérailles marquent davantage une séparation. Toutefois, dans une séquence rituelle complète, on peut toujours retrouver les trois phases à un degré ou à un autre : par exemple, pour que l'union matrimoniale puisse se réaliser, il faut que la jeune femme se sépare de sa famille d'origine¹²⁹. De même, bien que les obsèques soient essentiellement des rites de séparation, Van Gennep considérait comme rites d'agrégation les repas partagés lors de la cérémonie funèbre proprement dite, de même que ceux offerts au cours des cérémonies commémoratives mensuelles et annuelles, des « repas qui ont pour but de renouer entre tous les membres d'un groupement survivant, et parfois avec le défunt, la chaîne qui s'est trouvée brisée par la disparition d'un des chaînons¹³⁰ ». Segalen, spécialiste des rituels contemporains, est du même avis. Celle-ci note que, généralement, dans les cérémonies funéraires, et indépendamment

¹²⁵ Duvvury, 1991, p. 3

¹²⁶ Ou dans la vie d'un couple ou dans celle d'un groupe.

¹²⁷ Murthy, 1978, p. 142

¹²⁸ van Gennep, 1981, p. 20

¹²⁹ Myerhoff, 1982, p. 116

¹³⁰ van Gennep, 1981, p. 235

de la religion ou de la culture, les rites de séparation sont peu nombreux et simples, tandis que « les rites de marge ont une durée et une complexité qui va parfois jusqu'à leur attribuer une sorte d'autonomie. De tous les rites funéraires, ceux qui agrègent le mort au monde des morts sont les plus élaborés et ceux auxquels on attribue la plus grande importance¹³¹ ».

Pour l'anthropologue Max Gluckman, si, de nos jours, les rites de passage ont une moindre importance dans les sociétés urbaines, et s'ils exercent une moins grande influence sur les individus, c'est que nos contemporains ne reconnaissent plus aux rituels les pouvoirs mystiques que les anciens pouvaient leur accorder¹³². Cette opinion s'explique par le fait que Gluckman préfère réserver l'expression rite de passage à des cérémonies qui font obligatoirement intervenir une dimension mystique ou qui s'adressent au sacré. Or, comme le religieux, et particulièrement la dimension sacrée du religieux, n'occupe plus, de nos jours, dans les sociétés laïques occidentales, la place centrale qui était la sienne dans les communautés primitives, il n'y aurait donc plus lieu, de l'avis de Gluckman, de procéder à autant de rites de passage qu'autrefois¹³³. Pourtant, la dimension religieuse et mystique n'était pas essentielle aux yeux de van Gennep pour constituer un rite de passage et plusieurs des rites qu'il avait identifiés dans son ouvrage désormais classique n'en possédaient pas, tels les rites du passage du temps, des saisons et des frontières.

Dans l'univers aussi, il y a des étapes et des moments de passage, des marches en avant et des stades d'arrêt relatif, de suspension. Aussi doit-on rattacher aux cérémonies de passage humaines, celles qui se rapportent aux passages cosmiques : d'un mois à l'autre (cérémonies de la pleine lune, par exemple) d'une saison à l'autre (solstices, équinoxes), d'une année à l'autre (Jour de l'An, etc.).¹³⁴

¹³¹ Segalen, 2009, p. 46

¹³² Gluckman, 1966, p. 38

¹³³ Myerhoff, 1982, p. 128

¹³⁴ van Gennep, 1981, p. 13

En effet, écrit Maisonneuve, il existe certainement des rites « sans dieu et sans mystère » mais qu'il ne peut y avoir de rite sans foi « ni sans doute de foi sans rituels »¹³⁵.

La vérité est que chaque société adopte ses rites de passage de manière à répondre le plus adéquatement possible à ses propres besoins, et qu'elle peut aussi en créer de nouveaux à l'occasion. J'en donne pour exemple le rituel des bals de graduation des élèves, aux États-Unis comme au Canada, au terme de leurs études secondaires, un rite de passage relativement récent mais qui s'est répandu extrêmement rapidement et qui est vite devenu immensément populaire au point d'avoir donné naissance à toute une nouvelle industrie, celle des *graduation partys*. Comme le souligne Myerhoff, il n'y a pas lieu de croire que les rites de passage ont aujourd'hui moins de sens et d'importance qu'auparavant, notamment quant à notre bien-être social et psychologique : « Given the fragmented, confusing, complex, and disorderly nature of modern experience, perhaps they are more important: to orient and motivate us in the predictable and unique life crises that present themselves¹³⁶ ».

Dans un article paru en 2005 dans *World Psychiatry*, les psychiatres Dinesh Bhugra et Matthew Becker insistent sur l'importance des rites de passage dans le développement identitaire d'un individu et aussi dans l'acceptation de celui-ci par son groupe d'appartenance : « Religion can preserve values within the community and foster a sense of belonging. Rites of passage are important in the development of an individual's cultural identity; following these rites or rituals is bound to influence the degree to which an individual will be accepted within the cultural group¹³⁷ ».

De la même façon, en s'appuyant sur diverses études portant sur les rituels pratiqués par les immigrants dans leur nouveau pays d'installation, les chercheuses Lilyane

¹³⁵ Maisonneuve, 1988, p. 11

¹³⁶ Myerhoff, 1982, p. 129

¹³⁷ Bhugra & Becker, 2005, p. 21

Rachédi, Josiane Le Gall et Véronique Leduc soulignent que les rites de passage sont particulièrement importants dans leur processus d'installation : « Ces rituels [de naissance, mariage et mort] permettent de rassembler amis et parents, mais aussi de créer un sens d'appartenance à une communauté¹³⁸ ».

La présente étude porte sur un des plus importants rites de passage qui soient. Or, il en va des rites de fin de vie comme de tout ce qui relève des traits culturels : chaque pays, chaque nation, chaque tradition religieuse et chaque époque privilégie une façon particulière de procéder. Dans le cas des rituels funéraires, Agathe Petit souligne que le choix des manières d'opérer comme aussi celui des techniques adoptées sont déterminés par l'idée que chaque communauté se fait de la mort et qui « bien souvent ont un système de représentations, de références culturelles et/ou religieuses différent de celui de la société dans laquelle ils vivent¹³⁹ ». Avec les Tamouls saiva, on doit tenir compte de leur conception particulière de ce qui suit le passage à trépas¹⁴⁰, comme aussi du fait qu'au moment du décès de l'un des leurs, tous les membres de sa famille élargie sont également frappés d'un état de pollution rituelle¹⁴¹.

En effet, si un rite de passage transforme essentiellement la personne qui en est le sujet, l'enfant qu'on circonscrit par exemple, le rituel de fin de vie, quant à lui, ne concerne pas seulement le défunt. Comme l'a montré Louis-Vincent Thomas, le rituel funéraire agit sur pratiquement tous les présents : « [Il] transforme le mort en être symbolique, la pourriture en reliques, le deuil amoindri, éventuellement exclu, en survivant revigoré et réintégré dans le groupe¹⁴² »,

¹³⁸ Rachédi, Le Gall & Leduc, 2010, p. 179

¹³⁹ Petit, 2004, p. 1173

¹⁴⁰ Sur l'eschatologie de la tradition saiva tamoule, voir le chapitre précédent.

¹⁴¹ Voir section 5.2.3.2 sur l'impureté symbolique contractée par tous les apparentés du défunt.

¹⁴² Thomas, 1985, p. 171

4.4.2 De la liminalité

Après van Gennep, nombreux sont ceux qui ont salué son intuition et l'importance de son apport à l'anthropologie sociale, Max Gluckman et Edmund Leach en particulier. C'est toutefois Victor Turner qui a le plus contribué à faire connaître les trois étapes des rites de passage telles qu'identifiées par van Gennep et, plus particulièrement, la seconde que Turner a davantage étudiée, la liminalité. Si, pour van Gennep, il s'agit là principalement d'une simple étape de transition, pour Turner, au contraire, celle-ci est beaucoup plus riche que la phase préliminaire et elle peut aussi durer plus longtemps, particulièrement dans le cas des rites religieux.

Dans *Le phénomène rituel*, Turner explique comment il est venu très lentement à l'étude des rituels religieux, rappelant le peu d'intérêt des chercheurs de sa génération pour la chose religieuse. Sa curiosité, raconte-t-il, fut d'abord portée sur les rites du cycle de la vie humaine à travers lesquels une personne s'achemine de la naissance à la mort en passant par la puberté et le mariage. Ce n'est qu'ensuite, écrit-il, qu'il a compris l'importance des croyances et des pratiques religieuses « pour le maintien comme pour la transformation des structures humaines sociales et psychiques¹⁴³ ».

Le phénomène rituel est un ouvrage capital pour la compréhension de deux caractéristiques propres aux rites de passage que Turner a nommées liminalité et *communitas*, deux concepts qui ont été, depuis, abondamment développés et commentés. C'est dans la troisième de ses *Lectures*¹⁴⁴ que Turner a précisé sa pensée sur la liminalité¹⁴⁵. Turner reconnaît à van Gennep la paternité d'avoir révélé certaines caractéristiques communes aux rites de passage des sociétés humaines. « Liminality is a concept, borrowed from the Belgian folklorist Arnold Van Gennep, which like a

¹⁴³ Turner, 1990, p. 13

¹⁴⁴ *Le phénomène rituel* est la version éditée de conférences que Turner prononça dans le cadre des *Lewis Henry Morgan Lectures* données à l'Université de Rochester, New York, au cours de l'année 1966.

¹⁴⁵ Turner avait d'abord abordé ce sujet dans *The Forest of Symbols* (1967).

pebble, I tossed speculatively into the pool of my anthropological data about a dozen years ago, to try to make more sense than I had previously been able to do of ritual processes I had observed in Central Africa.¹⁴⁶ »

Turner s'est attaché à démontrer comment les rites de passage permettent de passer (parfois de manière brutale) d'un état relativement calme et familier, et qui s'accompagne généralement d'un statut, d'une fonction, d'un lieu, d'un âge et d'une position sociale, etc., à une transition vers un état liminaire dont les principales caractéristiques sont ambigües puisqu'elles n'ont que peu ou aucun des attributs de l'état passé ou à venir¹⁴⁷.

L'apport de Turner à l'étude des rites de passage a permis de creuser davantage cet état de liminalité dans lequel se retrouvent les individus et les groupes qui sont l'objet de ces rituels, cette période de haute incertitude où la personne a quitté son univers familier pour un temps indéterminé et n'y est pas encore revenu. Turner a défini cet état équivoque par les termes « nor here nor there » et « betwixt and between » qu'on traduit souvent par « ni ceci ni cela » ou encore « ni ici ni là ». Cette liminalité, dit Turner, peut être comparée à l'obscurité, à l'invisibilité et à la mort, « au fait d'être dans les entrailles ». Il est important de noter que cette liminalité peut s'appliquer à plusieurs individus en même temps si celles-ci sont collectivement confrontées à une même transition, par exemple la mort d'un personnage important de la lignée familiale. Mais cette liminalité peut aussi être vécue en solo, comme par une jeune fille après ses premières règles, par exemple¹⁴⁸.

Les personnes liminaires sont assimilées à des êtres qui ne possèdent plus rien, ni statut, ni propriété. « C'est comme si elles étaient réduites ou rabaissées à une condition uniforme pour être refaçonnées à nouveau et dotées de pouvoirs supplémentaires qui

¹⁴⁶ Turner, 1977, p. 36

¹⁴⁷ Turner, 1990, p. 96

¹⁴⁸ Les rituels de premières menstruations ont une grande importance dans les diverses sociétés sri-lankaises. Voir l'excellente étude de Winslow (1980) à ce sujet.

les rendent capables de faire face à leur nouvelle position sociale.¹⁴⁹ » Surtout, Turner a su mettre en lumière le fait que, dans cet état transitoire qu'il a nommée liminalité, l'individu n'est plus comme il était juste avant l'élément déclencheur qui l'a brutalement expulsé de son univers familial, et qu'il n'est pas non plus tel qu'il sera après sa réintégration.

Cet état de liminalité, qui peut s'étendre sur plusieurs jours, est tout à fait particulier en ce sens que les « passagers¹⁵⁰ » sont à la fois dans le temps et hors du temps et l'auteur s'emploie à dresser la longue liste des caractéristiques que ces derniers se trouvent à partager en commun, allant de l'égalité à l'anonymat, de l'abolition de rang à la réduction des distinctions, etc. À ce moment, dit Turner, ces personnes cessent d'être des individus dispersés et deviennent alors un groupe, une entité propre qu'il a nommée *communitas*¹⁵¹. C'est de la liminalité, écrit-il, qu'émerge éventuellement la réalisation que les individus constituent désormais une communauté¹⁵². Adaptant la phrase du philosophe Martin Buber, Turner écrit : « La communauté, c'est le fait de ne plus être côte à côte (et on pourrait ajouter : au-dessus et au-dessous) mais les uns avec les autres au sein d'une multitude de personnes¹⁵³ ».

Poursuivant sa démonstration, Turner fait valoir que cet état n'est pas propre aux seuls individus et qu'il peut être partagé par plusieurs personnes en même temps créant ainsi une identification de groupe, éphémère mais solidaire. Pour Turner, la *communitas* n'est pas un groupe structuré, un cadre formel, une nouvelle communauté. Il s'agit plutôt d'un état virtuel, d'une relation existentielle, d'un sentiment collectif d'inter-

¹⁴⁹ Turner, 1990, p. 96

¹⁵⁰ C'est ainsi que Turner nomme les sujets des rites de passage (1974, p. 258).

¹⁵¹ Dans *Dramas, Fields, and Metaphors*, paru en 1974, Turner disait regretter que le concept de *communitas* qu'il avait contribué à mettre de l'avant n'ait pas été considéré à sa juste valeur par les sciences sociales (Turner, 1974, p. 231). Je crois que l'on peut dire que les spécialistes se sont bien repris depuis.

¹⁵² Turner, 1974, p. 232

¹⁵³ Turner, 1990, p. 124

identification. Dans la *communitas*, explique-t-il, bien souvent les distinctions de statut, de richesse, d'âge et de sexe disparaissent au profit d'un sentiment de solidarité¹⁵⁴.

Or, de toutes les situations liminaires, celle de la mort est sans doute la plus équivoque et incertaine et le rituel funéraire traditionnel hindou peut être considéré comme une longue série de transitions : le passage de vie à trépas, la transformation du cadavre en cendres, la transition de défunt à esprit, puis celle de *pirētam* à *pitir*¹⁵⁵.

En fait, dans les rites de fin de vie saiva, deux états liminaires différents sont à distinguer : celui du défunt et celui des endeuillés. Pour le défunt, si le rituel funéraire hindou ne visait que l'enterrement ou l'incinération de son corps, il ne s'agirait pas vraiment d'un rite de passage. Au contraire, c'est là l'objectif principal de tout ce rituel mortuaire : faire en sorte que le défunt, après avoir connu un état de relatif isolement postfunéraire (*pirētam*, skr. *preta*), se joigne à la communauté de ses ancêtres et s'associe à elle définitivement. Cette phase des rites hindous de fin de vie est la plus longue et la plus complexe. Déjà van Gennep l'avait reconnu : « De tous les rites funéraires, ce sont ceux qui agrègent le mort au monde des morts qui sont le plus élaborés et auxquels on attribue l'importance la plus grande¹⁵⁶ ».

L'autre liminalité des rites funéraires concerne les endeuillés, l'état de marge dans lequel ils entrent brutalement, au moment du décès de l'un des leurs par des rites de séparation brefs mais dramatiques, et dont ils sortent pour retrouver la société générale après avoir accomplis les rites d'agrégation. Turner poursuit :

Dans la troisième période (réagrégation ou réintégration), le passage est consommé. Le sujet rituel, individu ou groupe constitué, est une fois de plus dans un état relativement stable et, en vertu de cela, a des droits et des obligations vis-à-vis des autres de type clairement défini et "structural".¹⁵⁷

¹⁵⁴ Turner, V. et Edith Turner, 1982, p. 205

¹⁵⁵ Ces concepts seront développés au chapitre prochain et les termes sont expliqués dans le Glossaire en fin d'ouvrage.

¹⁵⁶ van Gennep, 1981, p. 209

¹⁵⁷ Turner, 1990, p. 95

Encore une fois, dans le cas des rites saiva traditionnels, ces rites de réintégration et de levée du deuil sont complexes et répartis sur une longue période. À ce sujet, il est intéressant de noter que l'état de liminalité dans lequel sont plongés les Tamouls saiva s'apparente beaucoup à celui imposé aux Juifs orthodoxes au cours de la période de deuil nommée *shiva* : dans les deux traditions, il est coutumier pour les visiteurs à la maison du défunt d'apporter de la nourriture préparée aux endeuillés¹⁵⁸.

« During the week of sitting *shiva* the surviving relatives are graphically placed in a liminal status. Whether gathered in the deceased person's home (as enjoined by traditional rabbinic practice) or in their own, they do not carry out their ordinary home-based roles. They withdraw from many standard adult responsibilities and activities, such as those associated with food, work, grooming and participating in communal functions (including communal prayer in the synagogue).¹⁵⁹ »

En plus de déstabiliser et d'inquiéter les endeuillés, la mort entraîne un état d'impureté qui commande pratiquement la mise à l'écart, en marge, du défunt ainsi que de tous ceux qui lui sont le plus proches. On verra au chapitre suivant que cet état d'impureté (*tutakku*) demeure parmi les membres de la famille élargie du disparu tant et aussi longtemps que le nouveau *pirētam* n'a pas été intégré au monde de ses ancêtres (*pitir*, skr. *pitṛ*).

En terminant cette section sur le thème de la liminalité, je crois qu'il est bon de rappeler que la communauté diasporique qui fait l'objet de la présente étude a longtemps été elle-même dans un état liminaire¹⁶⁰. Et que cette liminalité produit, bien sûr, de la *communitas*. Il n'y a pas d'autres termes, en effet, pour décrire les liens qui unissent la communauté tamoule originaire du Sri Lanka au Canada particulièrement lors de

¹⁵⁸ Ce point est développé au chapitre suivant à la section 5.2.3.1

¹⁵⁹ Fishbane, 1995, p. 170. Il serait intéressant, dans une prochaine étude, d'analyser plus à fond les similarités et les différences entre les traditions funéraires çivaïte et rabbinique.

¹⁶⁰ Rappelons que les Tamouls sri-lankais ayant fui la guerre sont arrivés au Canada en obtenant le statut de réfugié et que, durant une longue période, la plupart d'entre eux n'étaient « ni ici ni là » pour reprendre les mots de Turner.

cérémonies religieuses privées, comme des funérailles par exemple, ou lors de manifestations publiques comme les processions de *kāvati*.

4.4.3 Une liminalité hautement créative

On associe souvent les états de marge à des périodes au cours desquelles les règles sociales habituelles sont abandonnées et où les habitudes d'hygiène peuvent être perturbées. En effet, la liminalité, et particulièrement celle associée à la mort, fait naître bon nombre d'inquiétudes. Mais la liminalité peut aussi être source de créativité et de lumière. C'est à cette démonstration que s'est employée l'anthropologue indienne Veena Das.

Si Turner a bien développé le concept de liminalité dans les rituels en général, il revient à Das de l'avoir appliqué au contexte hindou et plus spécifiquement aux rites de fin de vie. Dans un article particulièrement éclairant¹⁶¹, l'auteure fait se correspondre les règles de l'impureté symbolique au concept de liminalité. Le paradigme par excellence de la liminalité, écrit-elle, est la mort¹⁶². Pour Das, en effet, il n'existe pas de meilleur symbole de liminalité que l'impureté liée à la mort. Cependant, cette liminalité n'a pas que des aspects négatifs. Reprochant aux anthropologues de trop souvent s'intéresser aux dangers de la liminalité plutôt qu'à son usage constructif, Das affirme que la mise en retrait revêt souvent des côtés positifs. C'est l'occasion, écrit-elle, pour l'individu de quitter son monde familial et d'entrer en contact avec l'univers cosmique. « If liminality poses dangers these are not only the dangers of darkness but also the dangers of blinding light.¹⁶³ ».

¹⁶¹ Das, Veena. 1976. *Contributions to Indian Sociology*, vol. 10, no 2, p. 245-263

¹⁶² Das, 1976, p. 252

¹⁶³ Das, 1976, p. 262

C'est également l'avis de Turner. À ses yeux, la liminalité n'apporte pas que du négatif. Au contraire. Celle-ci est chargée de promesses et porte en elle toutes sortes de possibilités : « [...] a fructile chaos, a storehouse of possibilities, not a random assemblage but a striving after new forms and structures, a gestation process, a fetation of modes appropriate to postliminal existence¹⁶⁴».

Une note avant d'aller plus avant dans l'étude des rites funéraires saiva. En Inde, les traditions hindoues prévoient des rituels particuliers pour certains types de décès. Par exemple, les enfants morts avant l'âge de deux ans ou les victimes de *malemort*¹⁶⁵ ne sont pas incinérés. Dans la présente étude, il ne sera question que du protocole funéraire le plus usuel¹⁶⁶.

4.5 L'exécution des rituels est plus importante que leur compréhension

« To anyone interested in ritual in general, it becomes quickly evident that there is no clear and widely shared explanation of what constitutes ritual or how to understand it. »

Catherine Bell¹⁶⁷

¹⁶⁴ Turner, 1986a, p. 42

¹⁶⁵ Tam. *tuymaraṇam*, skr. *durmarāṇa* : un terme regroupant, entre autres, les accidentés et les suicidés. Sur ce sujet, voir *De la malemort en quelques pays d'Asie*, sous la dir. de Brigitte Bapandier. 2001. Paris : Éditions Karthala.

¹⁶⁶ On m'a confié qu'à Montréal, des funérailles à l'intention d'enfants décédés par accident avaient été menées de la même façon que pour des adultes, ignorant par le fait même les injonctions orthodoxes. Ce serait là une autre des transformations apportées au rituel funéraire traditionnel en contexte diasporique, ce qui forme le cœur du chapitre V de la présente étude. Par ailleurs, si tel est le cas, il serait intéressant de procéder à des recherches plus poussées afin de déterminer si ceci est propre à la communauté tamoule saiva uniquement, d'une part, et uniquement à celle de Montréal.

¹⁶⁷ Bell, 1997, p. x

Si les définitions de ce qui constitue un rituel abondent et divergent, sa fonction est plus claire. D'une manière générale, tout rituel, qu'il soit religieux ou profane, est réputé pouvoir produire un effet, modifier le cours des choses, marquer un changement d'état ou entraîner une conséquence chez ses participants, que ce soit d'une manière individuelle ou collective. Dans leur important ouvrage consacré aux rituels, les anthropologues Moore et Myerhoff soutiennent qu'à la différence des rites séculiers, les traditions religieuses proposent le plus souvent des explications sur le fonctionnement de leurs rituels même si celles-ci sont parfois confuses, en ajoutant toujours à leurs rites une dimension doctrinale comme pour mieux garantir leur efficacité¹⁶⁸.

Mais ces rites ont-ils un sens ? Ont-ils une signification ? Et ce sens ou cette signification doivent-ils être connus des participants et surtout des exécutants pour que le rite soit réputé efficace ? Et encore, les rituels sont-ils toujours exécutés pour amener un résultat ou peut-être seulement pour exprimer une idée ne serait-ce que de manière symbolique ? Ce sont là des questions auxquelles s'est intéressé l'indianiste Frits Staal à la fin du siècle dernier, particulièrement en lien avec les rites védiques. Ses premières réflexions sont parues dans un article de la revue *Numen* intitulé « The Meaninglessness of Ritual » en 1979.

4.5.1 Une question *in-signifiante*

Staal a été le premier à dénoncer la course au sens à tout prix dans l'étude des rituels, faisant valoir une grande différence entre gestes de tous les jours et véritables actes rituels. Dans les premiers, écrit-il, c'est le résultat qui compte : on pose des gestes dans un but précis. Dans les rituels, soutient-il, ce qui importe est le respect des règles à suivre, le besoin-désir-obligation de se conformer à la tradition et d'exécuter le plus

¹⁶⁸ Moore & Myerhoff, 1977, p. 15

minutieusement possible la recette ou la partition qui a été établie il y a longtemps et qui a maintes fois été éprouvée depuis. Staal donne l'exemple des mantras récités par les brahmanes qui sont en fait des vers tirés des textes védiques. Bien qu'ils les récitent très précisément et avec beaucoup d'application, les brahmanes, écrit Staal, sont souvent ignorants de ce que ces vers veulent « dire ». Son point de vue est résumé par Catherine Bell :

« For Staal, ritual is rule-governed activity that can be understood only as such. Its meaning, he continues, would be nothing more than the various rationales that may have accrued to it over time and as such of no use in analyzing ritual as ritual: "Like rocks or trees, ritual acts and sounds may be provided with meaning, but they do not require meanings and do not exist for meaning's sake."¹⁶⁹ »

Staal utilise le terme *meaning* qu'on peut traduire en français par sens, signification. Les rituels religieux, écrit-il, n'ont pas à avoir de sens, symbolique ou autre, pour être efficaces. Ce sont des actes indépendants, poursuit-il, qui demandent à être accomplis de manière scrupuleuse selon des règles très précises. On pourrait presque dire que ces rituels doivent être exécutés... religieusement. Ce qui, pour Staal, n'entraîne pas nécessairement que les rituels n'ont aucun sens¹⁷⁰. Simplement que la signification de ces rituels n'est pas importante. Ce qui compte, insiste-t-il, c'est leur parfaite exécution.

« A widespread but erroneous assumption about ritual is that it consists in symbolic activities which refer to something else. It is characteristic of a ritual performance, however, that it is self-contained and self-absorbed. The performers are totally immersed in the proper execution of their complex tasks. Isolated in their sacred enclosure, they concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There

¹⁶⁹ Staal, 1986, p. 218, cité par Bell, 1997, p. 71

¹⁷⁰ Le terme *meaning* est traduit dans le dictionnaire anglais-français Harrap's par sens, signification, acception. Or, pour l'anthropologue néerlandais, il n'a jamais été question de soutenir que les rituels étaient insensés. On comprend donc que, pour saisir l'idée de Staal, le terme à utiliser en français est signification. À propos de sens et de signification, le *Centre national de ressources textuelles et lexicales* rappelle que « les deux mots recouvrent des définitions différentes selon les écoles linguistiques. Pour certains, qui fondent la distinction sur l'opposition de l'intension et de l'extension, le sens d'un signe correspondant à l'aspect intensionnel du concept alors que la signification (...) d'un signe représente l'aspect extensionnel d'un concept. » Source : [<http://www.cnrtl.fr/definition/signification>]. Cons. 22.12.2014

are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual.¹⁷¹ »

Au cours de ses recherches, lorsque Staal demandait à des brahmanes de temple pour quelles raisons ceux-ci exécutaient divers rituels, on lui disait « parce que c'est notre devoir », ou « parce que nos ancêtres faisaient de même », ou encore « parce que c'est bien pour la société », « parce que ça conduit à l'immortalité », « parce que c'est bien », etc. Des explications valides, certes, mais aucune qui fasse référence à une quelconque action symbolique.

Staal a souhaité dénoncer cette volonté tenace au sein de certaines écoles du phénomène religieux (particulièrement celles qui accordent une plus grande importance à la foi qu'au rituel) de postuler que tous rites ou cérémonies rituelles, même les rites de performance, possèdent une signification, soit évidente, soit symbolique ou secrète. « Ritual is pure activity, without meaning or goal¹⁷² », insiste-t-il.

Mais attention, poursuit Staal, dire qu'un rituel n'a pas de signification ou de but ne veut pas dire qu'il n'a pas de valeur. Au contraire. Sa valeur, écrit-il, est intrinsèque. La thèse de Staal s'attaque plutôt à cette idée relativement moderne que les rites religieux soient la réactualisation de mythes. Et force est d'admettre qu'il n'a probablement pas tort si on en juge par le nombre de chercheurs qui partagent le même point de vue.

4.5.2 Une position partagée par plusieurs

¹⁷¹ Staal, 1979, p. 3

¹⁷² Staal, 1989, p. 131

Les anthropologues britanniques Caroline Humphrey et James Laidlaw ont étudié les pratiques rituelles des jaïns en Inde contemporaine et ils rejettent, eux aussi, cette idée que les rituels ont un sens intrinsèque.

« Ethnographers have displayed an almost puzzle-solving pleasure in 'decoding' rituals: the more bizarre and serpentine the better. Behind this lies the idea that rituals contain hidden messages about the societies in which they are performed. Our theory suggests that this is based on a mistake. Both the rules people follow in the ritual, and the sources for their ideas about what they might mean, are drawn from practical instruction and a largely local didactic oral tradition, rather than the supposedly authoritative prescriptive texts.¹⁷³ »

Pour revenir aux rituels de temple tamouls, rappelons ce que L'Hernault et Reiniche écrivaient dans leur méticuleuse description du déroulement de ceux-ci : « Tout se passe dans la pénombre du saint des saints, hors de la vue de la plupart des dévots, qui ne peuvent guère suivre la minutie des gestes ni comprendre les formules sanskrites (*mantiram*, skr. *mantra*) prononcées par l'officiant, et qui ne repèrent les moments importants de la *pūjā* qu'aux offrandes de lumière et aux ponctuations musicales¹⁷⁴ ». Et Brunner-Lachaux, spécialiste du *śaiva siddhānta* tamoul, affirmait même que, souvent, les prêtres eux-mêmes ne comprennent rien aux paroles qu'ils prononcent :

Les *śaiva* non-initiés ignorent à peu près tout du rituel, qu'ils observent dans les temples sans en connaître le détail, et le sens. Les *śaiva* initiés ne sont pas légion, tous ne consentent pas à parler de leur religion à des profanes, et beaucoup, qui savent les gestes et les formules du rituel, ne se sont jamais posé de questions à leur sujet, c'est le cas, en particulier, de la très grande majorité des *gurukkal*, comme nous l'avons expérimenté trop souvent.¹⁷⁵

Par ailleurs, l'interprétation selon laquelle un rite, particulièrement un rituel religieux, constitue une représentation symbolique est plutôt récente. L'anthropologue Talal Asad, en retraçant la généalogie du concept de rituel, écrit qu'un rite est aujourd'hui considéré le plus souvent comme un comportement de routine qui exprime ou

¹⁷³ Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 261 et 199

¹⁷⁴ L'Hernault & Reiniche, 1999, p. 36

¹⁷⁵ Brunner-Lachaux, 1963, p. *xlv*

représente quelque chose. « This emphasis on ritual as symbolic behavior that is not necessarily religious is entirely modern.¹⁷⁶ » Désormais, écrit Asad, le rite est considéré comme la réactualisation d'un mythe ou une représentation symbolique. On pense tout de suite ici à Mircea Eliade qui accordait beaucoup moins d'importance aux rituels qu'aux mythes, subordonnant même les rites aux mythes pour en faire des instruments de leur perpétuation¹⁷⁷. « For Eliade, ritual is a reenactment of a cosmogonic event or story recounted in myth.¹⁷⁸ »

Jusqu'au XIXe siècle, écrit Asad, le rituel était considéré comme plus primitif que le mythe et surtout comme possédant un pouvoir réel. C'est à partir de la Réforme, poursuit-il, que la croyance fidèle dans les dogmes devient mieux considérée (« more highly valued ») que la pratique correcte des rites¹⁷⁹. Cette interprétation moderne de la réactualisation symbolique d'un mythe par le rituel convient peut-être aux rites chrétiens mais non aux rituels hindous saiva qui sont généralement perçus comme pouvant avoir une véritable influence sur la réalité. Et la condition première du succès d'un rituel, rappelle Frits Staal, est sa parfaite exécution.

Prenons un exemple : l'interprétation des hymnes nationaux lors des matchs de hockey dans les arénas de la Ligue nationale. Quel est le *sens* de ce rituel ? Est-ce que ce rituel *signifie* quelque chose ? La réponse est non. La plupart des personnes présentes connaissent bien ce rituel et chacun est en mesure d'évaluer la performance du chanteur du jour. L'intérêt de ce rituel réside dans le fait qu'il doit être accompli le plus parfaitement possible par cet interprète qui doit, souvent *a capella*, chanter les bons vers, dans le bon ordre et sur les bonnes notes de musique, tel que l'exigent la partition et la tradition. Mais ce rite ne fait appel à aucun mythe ou interprétation symbolique. C'est simplement un rituel qui demande à être exécuté selon des règles très strictes.

¹⁷⁶ Asad, 1993, p. 57

¹⁷⁷ Stausberg, 2002, p. 108

¹⁷⁸ Bell, 1997, p. 11

¹⁷⁹ Asad, 1993, p. 58

C'est un peu la même chose, pourrait-on dire, avec les rituels hindous. De la même manière que les ballerines ou les patineuses artistiques doivent, lors de compétitions ou de spectacles, exécuter des figures imposées de la manière la plus parfaite possible, ainsi, de la même façon, les prêtres hindous doivent exécuter les rites le plus fidèlement possible tels qu'ils ont été prescrits dans les textes antiques¹⁸⁰ et par la tradition. Et, au terme de sa « performance », le prêtre, tout comme l'athlète ou l'artiste, sera évalué par les fidèles (et aussi par les autres prêtres) sur son exécution minutieuse du rituel, sur sa façon d'enchaîner tous les éléments dans l'ordre prévu et en n'oubliant aucun élément ou accessoire, ni parole sacrée (*mantiram*, skr. *mantra*), ni geste des mains (*muttirai*, skr. *mudrā*).

Les rites de temple saiva tamouls, comme la plupart des rituels hindous, sont complexes et font appel à de nombreux éléments : des accessoires, instruments, matériaux et ingrédients divers, une gestuelle et une chorégraphie particulière chaque fois définie avec précision et, invariablement, la récitation de formules en sanskrit, généralement des strophes tirées des *Veda*. Toutefois, le sanskrit n'est pas au programme des écoles tamoules, ni en Inde, ni au Sri Lanka, ni non plus dans les pays de la diaspora tamoule. C'est donc dire que la majorité des saiva ne sont pas en mesure de comprendre les hymnes que chantent en sanskrit les prêtres dans les temples ni les *mantiram* récités par les *kiriyai kurukkaḷ* lors de funérailles.

Bien qu'elle possède une théologie et une philosophie élaborées, la tradition saiva est d'abord et avant tout une religion du rite, de la répétition la plus régulière possible de manières de faire, d'agir et de se comporter¹⁸¹. Elle est donc plutôt éloignée des

¹⁸⁰ Dans le cas des rituels *saiva*, ces textes sont les *Ākamaṅkaḷ* (skr. *Āgama*). « The agamas spell out in detail the organization of the temple cult, from the ritual procedures and architectural guidelines needed to construct and animate Saiva temples, through the regular program of daily worship and subsidiary rites, to the much larger occasional festivals. [...] They set forth a sequence of transformative rituals - initiations and consecrations- that progressively move [the subject] toward liberation. » (Davis, 1991, p. 10)

¹⁸¹ Voir chapitre précédent sur la religion saiva.

spéculations philosophiques. C'est le cas des rituels domestiques. « The day to day life and ritual of Hindus is based not upon abstract interior truths, but upon the charged, concrete, and particular appearances of the divine in the substance of the material world.¹⁸² » Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas de variantes de certains rituels, ni que les célébrants ne soient pas libres d'ajouter à l'occasion un élément nouveau, adapté à la situation.

À défaut de comprendre le sens des activités rituelles, si sens il y a, les saiva accordent une très grande importance à leur exécution. En effet, on croit généralement que, pour assurer l'efficacité d'un rituel, l'ensemble de ses règles d'exécution doivent être respectées intégralement et scrupuleusement. Les motivations pour lesquelles les participants accomplissent tel rite ou tel autre sont probablement diverses et variées, mais aucune ne paraît être reliée à un mythe ou à une signification symbolique. Anthony Good, qui a beaucoup étudié les rituels de temples hindous au Tamil Nadu, en Inde, écrit : « It must be made clear from the start that it would be wrong to see Saivite temple ritual as purely expressive or symbolic. For Saiva Siddhantins it is the preeminent form of purposeful, pragmatic action, because its efficacy derives from Siva himself¹⁸³».

Les rituels saiva sont accomplis, d'une part, afin de respecter la tradition du groupe de la manière la plus orthodoxe¹⁸⁴ possible et, d'autre part, dans le but d'amener un résultat précis. Dans le cas des funérailles, le rituel de fin de vie est le plus souvent vu comme une obligation et, en même temps, comme une série d'actions visant la transformation du défunt¹⁸⁵. Ce qui, d'après un spécialiste de la culture chinoise, serait également le cas au sein de la diaspora contemporaine : « People often have no idea of what

¹⁸² Eck, 1985, p. 11

¹⁸³ Good, 2004, p. 23

¹⁸⁴ En fait, j'aurais voulu écrire orthopraxe mais le français ne reconnaît pas le sens que la langue anglaise donne à ce terme.

¹⁸⁵ Davis, 1988, p. 44

'meanings' there might be in the rituals they perform¹⁸⁶». On est ici dans un environnement plutôt fonctionnaliste.

Dans la tradition saiva tamoule, l'observance des rites est bien davantage qu'une préoccupation secondaire de la religion. Comme le dit Baudry : « C'est, pour le dire autrement, le rituel qui fait sens, qui *fait le sens*¹⁸⁷ ». Tel est en effet le constat à porter suite à mon expérience d'observation participante¹⁸⁸ menée au sein de la communauté tamoule hindoue originaire du Sri Lanka à Montréal et à Toronto. Les rites et la liturgie y occupent la place centrale et les pratiquants s'emploient le plus parfaitement possible, avec sérieux et application, à les accomplir en prenant soin de respecter à la lettre leurs nombreuses prescriptions. Et ceci paraît tout autant valable pour les rites domestiques d'adoration (*pūcai*) et d'austérité (*viratam*), que pour les cérémonies plus importantes tenues au temple. L'obligation rituelle semble être le mot d'ordre : il s'agit de se conformer à des manières de faire que l'on suppose ancestrales et immuables. Le fondement de la pratique religieuse tamoule saiva repose, surtout en contexte diasporique, sur un impératif rituel bien davantage que sur un dogme ou des articles de foi.

Et ceci est encore plus vrai de la célébration religieuse de fin de vie (*kiriyai*) qui n'est pas une cérémonie qui peut être recommencée plusieurs fois ou reprise au besoin : les funérailles doivent être accomplies correctement du premier coup par l'officiant et les participants. Selon Pandey, il semble que, de tout temps, une attention très spéciale ait toujours été accordée à l'exécution exacte des rites funéraires : « The *Baudhāyana Pitrmedha-Sūtras*¹⁸⁹ say, "It is well-known that through the *saṃskāras* after the birth

¹⁸⁶ Watson, James. 1988. *Death ritual in late imperial and modern China*, cité dans Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 87

¹⁸⁷ Baudry, 1999, p. 54

¹⁸⁸ Ou plutôt de participation observante. Voir section 1.4.2.1

¹⁸⁹ Ritualiste et mathématicien, *Baudhāyana* aurait vécu au VIII^e siècle AEC.

one conquers this earth; through the *samskāras* after the death, the heaven," Therefore the ritualists are very anxious to have the funerals performed with meticulous care¹⁹⁰ ».

Au Sri Lanka, le *kiriyai* est le plus souvent exécuté à l'extérieur de la maison du défunt avant le départ de la procession funèbre pour le lieu de crémation. Au Canada, au sein de la diaspora saiva, cette cérémonie est désormais célébrée au salon funéraire par un prêtre spécialisé dans les rites funéraires (*caiva kurukkaḷ*)¹⁹¹. Or, peu de gens interviewés au cours des funérailles auxquelles j'ai assisté ont été en mesure d'expliquer le sens de tel geste ou de telle façon de faire, ou encore l'utilisation de tel ingrédient ou accessoire.

C'est également ce qu'avait noté Hélène Brunner, dans les années 1970, parmi les communautés tamoules çivaïtes du sud de l'Inde : « La pratique des rites suffit en général aux initiés, qu'ils soient ou non des maîtres ; et il est rare que ces praticiens aient à cœur de pénétrer la signification de gestes qu'ils accomplissent, encore moins de réfléchir à leur accord - ou à leur désaccord - avec la doctrine acceptée de nos jours¹⁹² ». Par contre, ce qui est évident, poursuit-elle, c'est le désir des acteurs de ces rituels de reproduire et de se conformer à ce que faisaient leurs parents et leurs ancêtres, les répondants faisant souvent référence à la tradition et à la communauté.

Il est à noter que, dans l'univers hindou, cet intérêt pour l'exactitude et la précision dans la performance n'est pas propre aux saiva. Dans *L'Énigme de l'arrivée*, V. S. Naipaul raconte son retour à Trinidad, après plusieurs années d'absence, pour les obsèques de sa sœur et, tout en décrivant dans le détail la cérémonie funéraire, il observe les participants :

Le pandit continua d'accomplir les gestes matériels de la cérémonie. C'était cela que les gens attendaient de lui ; c'était ce qu'ils souhaitaient voir le plus

¹⁹⁰ Pandey, 1969, p. 234

¹⁹¹ C'est là une des nombreuses modifications apportées au rituel funéraire saiva qui font l'objet du chapitre V.

¹⁹² Brunner, 1976, p. 111

correctement possible : presser les boulettes de riz, puis les boulettes de terre, disposer les fleurs et verser du lait sur les petits tas de ceci ou de cela, alimenter en permanence la flamme sacrée.¹⁹³

4.5.3 Depuis très longtemps

Cette attitude n'est pas nouvelle. Brian Smith explique que, déjà, pour les ritualistes de l'époque brahmanique, la réalité n'était pas donnée comme un fait accompli : le réel était constamment à construire et il pouvait être influencé régulièrement par le pouvoir des rituels. « Sacrifice, for them, was not primarily an honorific gift-giving exchange between gods and humans. Neither was it regarded as a symbolic representation of an already concretized reality. The ritual was the workshop in which all reality was forged.¹⁹⁴ » Pour ces brahmanes de temple, poursuit Smith, l'activité rituelle n'avait donc pas pour objectif principal de symboliser ou de représenter la réalité, mais bien de prévoir celle-ci et de l'influencer.

C'est aussi ce que démontre Richard Davis dans un important ouvrage consacré à la tradition saiva à l'époque médiévale : « Those who compose and perform the ritual are conscious and purposeful agents actively engaged in a world they themselves constitute, in large measure, through their practices of knowing and acting¹⁹⁵ ». Et, enfin, c'est aussi ce que confirmait encore récemment John Leavitt : « À un moment donné du développement du culte [hindou], on est devenu convaincu que le rituel avait une efficacité absolue, et que si le rite était effectué parfaitement, sans aucune erreur, on en obtiendrait les fruits¹⁹⁶ ».

¹⁹³ Naipaul, 1991, p. 438

¹⁹⁴ Smith, 1989, p.50

¹⁹⁵ Davis, 1991, p. ix

¹⁹⁶ Leavitt, 2013, p. 322

C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, le désir d'accomplir correctement chacun des gestes d'une cérémonie, de même que l'attention portée à son déroulement et aux nombreux détails de chaque rituel semblent avoir souvent davantage d'importance aux yeux des participants que la compréhension claire ou même partielle de l'origine ou du sens de telle action ou telle manière de faire. Et ceci n'est pas uniquement un phénomène local contemporain, propre aux communautés tamoules diasporiques.

Spécialiste des rituels et des traditions hindoues en Inde du Sud et au Sri Lanka, Fred Clothey fait valoir qu'aux yeux des participants, la performance des rites y est souvent plus importante que la compréhension qu'ils puissent avoir de ceux-ci. « For most South Indians (and probably for most Indians) religion is expressed primordially as performance. In theory at least, it invites the engagement of the entire person.¹⁹⁷ »

À titre d'exemple, Clothey évoque un certain Mohan qui ne regardait pas à la dépense quand venait le temps de commanditer des rituels : « Mr. Mohan is less concerned about the meanings of the rituals than with the fact that they are done "right" and without regard to expense¹⁹⁸ ». En contrepartie de ses largesses, poursuit Clothey, Mohan reçoit beaucoup : il obtient la satisfaction du devoir accompli, le prestige (*mariyātai*) associé à son statut de patron de la vie religieuse de la communauté et surtout cette « paix de l'esprit » (*peace of mind*) qui vient avec l'assurance que les rituels ont été accomplis comme ils le doivent, méticuleusement, et selon les règles et l'ordonnancement prescrits.

Ce sont là, je crois bien, quelques-unes des raisons pour lesquelles les rituels continuent de se multiplier dans les temples tamouls de la diaspora, même si les participants sont généralement incapables d'en expliquer le sens, si sens il y a, bien sûr. Car c'est bien là le problème.

¹⁹⁷ Clothey, 1992, p. 128

¹⁹⁸ Clothey, 1992, p. 134

4.5.4 L'interprétation des rituels

Dans cette volonté d'attribuer à tout prix du sens aux rituels, particulièrement aux rites anciens toujours accomplis de nos jours, tels que les rites de temple hindous par exemple, la plus grande difficulté tient au fait qu'au fil du temps le sens ou la signification originelle de ces rituels peut avoir été oubliée ou altérée pour accommoder un contexte ou une période en particulier.

La même observation aurait pu être faite il y a deux mille ans, écrit John Scheid. Cet éminent spécialiste des religions antiques rappelle qu'à Rome, la plupart des gens accomplissaient régulièrement une grande quantité de rites sans en comprendre le sens. Ce n'était la tâche de personne, poursuit-il, d'expliquer la signification des rites. Il n'existait aucune autorité qui aurait pu éclairer les participants sur le sens du rituel qu'ils s'apprêtaient à exécuter.

Il n'y a là aucun scandale, tant que le rite lui-même n'est pas dénaturé ou omis. Qu'il soit célébré avec ferveur ou froidement, qu'il soit le centre exclusif de la scène culturelle, ou qu'il devienne un élément dans un programme de propagande politique, n'a pas d'incidence sur sa valeur propre. La seule obligation qui régissait le rite était qu'il devait être célébré à une date donnée et dans un ordre traditionnel. Nul n'était contraint d'explicitier le sens littéral des rites.¹⁹⁹

Qualifiant la religion des Anciens Romains de ritualiste plutôt que de doctrinale, Scheid rappelle que celle-ci s'inscrivait dans la lignée des traditions mosaïque et talmudique²⁰⁰. Selon Scheid, la plupart des Romains ne s'interrogeait pas sur le sens à donner aux cérémonies. « Ils célébraient ces rites parce qu'il fallait les célébrer et sans s'interroger sur le reste. En tout cas, ce n'était pas un problème essentiel.²⁰¹ » La majorité des pratiquants, écrit-il, n'étaient pas attentifs au sens des rites qu'ils

¹⁹⁹ Scheid, 1998, p. 33

²⁰⁰ Scheid, 2005, p. 7

²⁰¹ Scheid, 2005, p. 173

accomplissaient ou auxquels ils participaient, davantage préoccupés qu'ils étaient par le détail et les règles de procédure, de même que par l'obligation qui leur était faite de les accomplir. Et cette même attitude, écrit l'auteur, s'est poursuivie jusqu'au Haut Moyen-Âge : dans la spiritualité romaine, il n'existait pas de catéchisme, et le culte régulier ne comportait aucun sermon ni interprétation dogmatique des rites. Ce sont les rituels et la liturgie qui occupaient le rôle le plus important²⁰².

Pour autant, Scheid reproche à Staal de laisser entendre que les rites sont totalement dénués de sens. Pour Scheid, les rituels religieux de la Rome antique comportaient bel et bien une signification implicite et celle-ci, bien que non exprimée ni enseignée, était partagée par les exécutants qui en attendaient en retour un certain bénéfice.

Par leur sens implicite, les rites des Romains formulaient toujours une sorte d'énoncé fondamental qui concernait le système des choses, qui rappelait le statut respectif des mortels et des immortels. Certes, comme dans toutes les religions, la majorité des pratiquants n'étaient guère attentifs à cet énoncé, ou, quand ils l'étaient, ce n'était que rarement, dans la mesure où les rites réalisaient cette vérité, mais n'avaient pas à la révéler.²⁰³

Ce débat sur la signification à reconnaître ou non aux rituels n'est pas nouveau. Déjà, il y a près d'un demi-siècle, Edmund Leach notait qu'il existait, parmi les spécialistes académiques, le plus grand désaccord sur la manière d'interpréter les rituels : « It has been stressed that even among those who have specialized in this field there is *the widest possible disagreement* as to how the word ritual should be used and how the performance of ritual should be understood²⁰⁴ ». Dans la définition fort complète qu'il rédigea pour l'*International Encyclopedia of the Social Sciences*, Leach ajoutait : « What does ritual mean? If a ritual act be deemed to say something, how do we discover what it says?²⁰⁵ ». Pour Leach, un rituel consiste d'abord et avant tout en une forme de communication tout en comportant une part de potentiel actif : « The power

²⁰² Scheid, 2005, p. 277

²⁰³ Scheid, 2005, p. 278

²⁰⁴ Leach, 1968, p. 525. L'emphase est la mienne.

²⁰⁵ Leach, 1968, p. 523

of ritual is just as actual as the power of command²⁰⁶ ». On le voit, Leach aussi met de l'avant la dimension performative du rituel.

En terminant, rappelons ce mot de Victor Turner (qui a beaucoup étudié les rites et en particulier les rituels religieux) sur le sens et la signification : « Meaning arises when we try to put what culture and language have crystallized from the past together with what we feel, wish, and think about our present point in life²⁰⁷ ». Pour cet éminent spécialiste de la liminalité et de la performance, c'est lorsqu'on y superpose nos pensées et nos émotions que le sens d'un rituel prend forme. Mais, dans les faits, le rituel existe déjà bel et bien sans ses additions subjectives.

4.6 Conclusion

« [Death] at once projects man outside his world of meaning into one of irreality and meaninglessness and highlights the temporariness of social relationships and the contingent nature of socially constructed worlds. »

Meena Kaushik²⁰⁸

Pour conclure cette réflexion sur le rituel hindou de fin de vie et surtout, sur le sens des rituels en général, je crois que le plus sage est de reconnaître que je ne suis pas en mesure d'affirmer hors de tout doute que les rites tamouls saiva n'ont pas de sens, ni non plus qu'ils en ont un. Plutôt, j'ai noté qu'il ne semble pas important qu'ils en aient un et que, comme le souligne Sharf, le plus souvent, les rituels n'ont pas besoin d'avoir

²⁰⁶ Leach, 1968, p. 525

²⁰⁷ Turner, 1986a, p. 33

²⁰⁸ Kaushik, 1976, p. 265

de sens : « There is simply no *a priori* reason to believe that rituals stand in need of interpretation. To approach ritual as a text is tantamount to reducing music to its score, or territory to its map²⁰⁹ ».

Chose certaine, le problème de la signification ne semble pas poser problème chez les pratiquants, pas plus que chez les officiants, des rites de fin de vie tamouls saiva à Montréal et Toronto. Ce qui semble primer surtout dans l'accomplissement de ces rituels, c'est la qualité de la performance et le respect des prescriptions et des traditions.

En conséquence, la position retenue par la présente thèse est à l'effet que la question du sens des rites paraît plus importante aux analystes des rituels qu'aux participants eux-mêmes qui, généralement, visent surtout à s'assurer que les rites soient accomplis de la façon la plus parfaite possible afin que le défunt puisse en retirer le maximum de bienfaits.

Le prochain chapitre s'attache à étudier de manière très précise le rituel de fin de vie tamoul saiva, d'abord tel qu'il se pratique de manière traditionnelle dans la péninsule de Jaffna, au Sri Lanka, et puis ensuite, à titre comparatif, tel qui est accompli désormais au Canada, au sein de la diaspora tamoule sri-lankaise.

²⁰⁹ Sharf, 2005, p. 250

CHAPITRE V

LES RITES FUNÉRAIRES SAIVA ADAPTÉS AU CONTEXTE CANADIEN

5.1 Introduction

La mort est comparable à un profond
sommeil. La naissance est comme l'éveil.
Tirukkural, chap. 34, st. 339

Le chapitre précédant a permis de présenter une réflexion théorique sur les rituels religieux hindous et, en particulier, sur les rites de passage et de perfectionnement. J'ai aussi souhaité présenter jusqu'à quel point la manière d'accomplir ces rituels paraissait dépasser en importance, aux yeux des prêtres comme à ceux des participants, toute signification symbolique réelle ou supposée de ces rituels, comme aussi toute compréhension que leurs acteurs pouvaient en avoir.

Il est maintenant temps de quitter la théorie et les modèles académiques pour plonger et explorer plus à fond la réalité funéraire sur le terrain. Dans un premier temps, on

verra comment les Tamouls sri-lankais, de manière traditionnelle, « vivaient » la mort d'un des leurs dans l'environnement rural et villageois du nord de l'île de Ceylan qui était le leur dans les années précédant leur exil¹. On présentera ensuite les rites funéraires tamouls saiva tels qu'ils sont pratiqués actuellement à Toronto et Montréal. On verra ainsi à mettre en lumière les transformations et les modifications qui ont été apportées désormais aux diverses composantes du rite de fin de vie tamoul hindou dans un contexte diasporique.

Avant de débiter, un terme tamoul qu'il est important de définir est celui de *kiriyai*, sensiblement équivalent au sanskrit *kriyā* et tout aussi polysémique². En effet, selon le contexte, *kiriyai* peut aussi bien signifier action, performance, activité, cérémonie, occupation, travail religieux, sacrifice, etc. Dans le cadre des rites de fin de vie saiva traditionnels, *kiriyai* est entendu en tant que rituel au sens large et on le retrouve dans toute une série d'expressions composées relevant du vocabulaire mortuaire tels que *uṭkirāntiyakkiriyai*, soit les rites à accomplir durant l'agonie précédant le décès, *vīṭṭukkiriyai*, les actions à exécuter dans la maison frappée par le deuil, *mayāṇakkiriyai*, le rituel prescrit au terrain de crémation, et plusieurs autres.

5.2 Le rituel de fin de vie saiva à Jaffna

« Death rituals are a creative part of people's lives, in which they actively reconsider their social order and cultural values. »

Nathalie Peyer³

¹ Pour une présentation des répondants, voir la section 1.4.2.3 et le tableau des entretiens en Annexe C.

² « A religious rite or ceremony, sacrificial act. [...] Doing, performing, performance, business, action, activity, work ». (*Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*: v0.3 RC1 / L=57988 et L=57982).

³ Peyer, 2004, p. 12

Cette section du cinquième chapitre présente le rite de fin de vie traditionnel saiva sri-lankais. Le rituel complet s'étend sur toute une année. Bien qu'on puisse aisément reconnaître que celui-ci comprend principalement deux phases, soit la désagrégation de la personne et la dispersion de ses restes, d'une part, et sa réintégration parmi ses ancêtres ensuite⁴, le rite funéraire saiva sera décomposé ici en trois temps, pour une meilleure compréhension : les rites précrematoires (5.2.1), la crémation et la disposition des cendres (5.2.2) et, enfin, le deuil et les cérémonies commémoratives (5.2.3). Le rituel présenté ici est celui raconté par les informateurs qui ont participé à cette étude, des récits confirmés, dans bien des cas, par les directives contenues dans divers ouvrages spécialisés qui servent de guide au déroulement des cérémonies funéraires saiva. Il est toutefois important de rappeler que les pratiques rapportées ici ne constituent pas un traité canonique. Ce sont plutôt le fruit d'une vision subjective des rituels traditionnels de fin de vie pratiqués dans la péninsule de Jaffna, au nord du Sri Lanka, tels que rapportés par des individus puisant dans leur mémoire, parfois après de nombreuses années⁵.

Première constatation : il est clair qu'il n'existe pas de modèle unique utilisé par tous⁶. En effet, plusieurs variations ont été notées à presque toutes les étapes du rituel. C'est ainsi que l'usage de pétards⁷ (ang. *firecrackers*) sur le parcours du cortège funèbre jusqu'au lieu de crémation n'a été mentionné que par deux répondants tandis qu'il a été nié par tous les autres. Ces variations peuvent être expliquées par de nombreux facteurs. Par exemple, parmi les pratiques funéraires racontées, il peut avoir existé des différences générationnelles ou régionales. Un des répondants les plus âgés ne dit-il pas : « Even now in Jaffna, in certain areas, the customs are different. Different. Certain

⁴ Nabokov, 2003, p. 159

⁵ Le rituel funéraire décrit ici est celui qui est célébré pour un adulte, et non les rites particuliers accomplis dans le cas du décès d'un enfant ou pour les victimes d'accident ou les suicidés.

⁶ Pour un modèle académique des rites funéraires prescrits par l'orthodoxie hindoue, surtout en Inde, voir Saindon (2000).

⁷ Une pratique populaire au Tamil Nadu. (Peyer, 2004, p. 83)

people they do something; other they don't do it. There are different customs⁸». Un autre abonde dans le même sens : « Maybe [in] certain towns, of course, they may have some different types of ceremonies they may conduct it⁹». Enfin, une répondante ajoute : « Pi aussi, des fois, ça se chamaille parce que d'un village à l'autre, c'est pas pareil¹⁰ ».

On peut aussi supposer que la mémoire de certains répondants est défaillante ou que d'autres ont simplement été tenus ignorants de certains détails dans leur enfance. On peut également imaginer l'influence des traditions de classes et de castes ou l'impact de ressources financières plus ou moins importantes. Enfin, on peut aussi y voir l'effet du temps sur la tradition puisque certains répondants m'ont parlé de cérémonies s'étant déroulées dans les années 1960 et 1970, tandis que d'autres avaient des souvenirs beaucoup plus récents. Quoi qu'il en soit, à la lumière de ces témoignages et de mes recherches personnelles¹¹, j'ai ainsi pu reconstituer la séquence la plus habituelle des cérémonies, événements, et coutumes liés au rituel mortuaire. On lira donc ci-après un déroulement-type qui s'approche au plus près de la réalité des rites funéraires et commémoratifs traditionnels tamouls saiva de la province de Jaffna, également connue sous le nom de Yalppanam.

Par ailleurs, et afin de mieux juger des particularités de ces rituels sri-lankais par rapport aux rites funéraires indiens, on mettra ceux-ci en parallèle chaque fois que l'exercice sera utile dans le but d'amener une meilleure compréhension de la culture particulière de la société jaffnaise. Pour ce faire, j'ai choisi comme références cinq observateurs des rites funéraires sur la scène indienne. D'abord trois chercheurs de terrain au Tamil Nadu, le « pays tamoul » indien : Anthony Good (1991), Nathalie

⁸ Chandra-51

⁹ Virathan-47

¹⁰ Arani-B-1

¹¹ Des lectures, bien sûr, mais aussi Internet. On peut voir sur YouTube, à l'occasion, des funérailles tamoules sri-lankaises qui ont été filmées au profit des membres d'une famille élargie dispersée aux quatre coins du globe. À voir aussi des extraits du documentaire de Louis Malle sur une cérémonie funéraire tamoule à Chennai (1968) : [<https://www.youtube.com/watch?v=TOQuj-k6YgE>] Cons. 10.12.2014

Peyer (2004) et Isabelle Nabokov/Clark-Decès (2003, 2007, 2008). Ensuite, Jackie Assayag (1987) et son étude ethnographique sur les rites funéraires *Lingāyat-Vīraśaiva* au Karnataka¹² et, enfin, Jonathan Parry (1994) et son ouvrage classique sur les rites funéraires hindous brahmaniques en Inde du Nord, « *Death in Banaras* ».

Ce qui amène une seconde constatation : même dans le rituel funéraire, le Sri Lanka et l'Inde se distinguent passablement. Par exemple, la coutume de briser le crâne du cadavre durant son incinération (Mines, 1989, p. 122 ; Parry, 1994, p. 184) afin de permettre, dit-on, à l'âme de s'échapper plus rapidement ne semble pas avoir été pratiquée au Sri Lanka. Par contre, un des participants à la présente étude mentionne une coutume indienne qui serait toujours suivie par une partie de la communauté tamoule de Jaffna, à savoir que le cortège funèbre transporte au terrain de crémation le défunt en position assise. « Even in Jaffna, you have certain people who are still following the Indian way of things. They put the man on a chair. The dead body. And then take it to the cremation ground.¹³ »

5.2.1 Les rites précrématoires

5.2.1.1 La préparation du corps

Au Sri Lanka, le plus souvent, la mort (*marañam*) survient à domicile après une longue maladie ou une lente agonie. L'hôpital n'est là que pour diagnostiquer et prescrire. Les traitements se font ensuite à la maison. Lorsqu'une personne est mourante, on la veille nuit et jour. Les gens se relaient pour prier et chanter. Il n'est pas question de la laisser seule. Valentine Daniel, lui-même sri-lankais de naissance, écrit que parmi les traits culturels particuliers des Tamouls, on trouve la crainte de la solitude, particulièrement

¹² Assayag, Jackye. 1987. « Le Cadavre divin : Célébration de la mort chez les Lingāyat-Vīraśaiva ». *L'Homme*, 27^e année, no. 103, pp. 93-112

¹³ Entrevue de groupe-40

lorsque survient la maladie et, surtout, la peur de mourir seul : « The ultimate fear and humiliation is having to die alone¹⁴ ».

« If they are unconscious, we do our prayers. That's *Tiruvācakam*¹⁵. We believe that when the sick patient is unconscious also, he feels. The ears are not dead. Ears are always clear. When you close the eyes, the mouth, or everything, the ears will be so clear. And so, we think, if we recite our *Tiruvācakam*... then the soul will go to the heaven. And he dies very patiently. When he hears this *Tiruvācakam*, he dies very patiently.¹⁶ »

Au moment où le décès est constaté, une lampe à l'huile sur pied (*kuttuviḷakku*) est allumée au plus près de l'endroit où le défunt a expiré¹⁷ et on procède tout de suite à la préparation du corps¹⁸. Le défunt est transporté dans la cour et on l'assoit sur une chaise¹⁹. « All the relatives, they come and then, they bathe the body. Everyone would take a can of water and then give a bath to the body.²⁰ » Pour les défunts masculins, ce sont les hommes de la famille qui accomplissent cette tâche. Pour une femme, ce sont toujours des femmes²¹. Ensuite, on l'habille de neuf²² : à un homme, on mettra un *vēṣṭi* et un *cālvai* neufs²³ ; pour elle, un sari coloré. Si son époux est toujours vivant, on lui met généralement un sari de couleur rouge comme celui de son mariage²⁴ ; s'il est décédé, elle portera un sari blanc²⁵.

¹⁴ Daniel, 1984, p. 110

¹⁵ Le *Tiruvācakam*, qu'on pourrait traduire par « Proclamation sacrée » est une œuvre littéraire à la gloire de Çiva rédigée par un des plus grands poètes tamouls du IXe siècle EC, *Māṇikkavācakar*. Il comprend 51 hymnes, chacune comportant plusieurs couplets ou strophes.

¹⁶ Selvarani-9-11

¹⁷ Rajalakshmi-26 ; Entrevue de groupe-1h55. Une pratique similaire a été observée par Assayag (1987, p. 104).

¹⁸ Guetny écrit que la lumière de cette lampe attire l'*ātman* à quitter le corps par le sommet du crâne. (2001, p. 42). Cette explication est reprise par Kareh Tager (2004, p. 2)

¹⁹ Arani-A-7

²⁰ Chandra-28

²¹ Saguna-A-12

²² Sivaraman-43

²³ Saguna-A-13

²⁴ Cette pratique est identique en Inde du Nord. (Mines, 1989, p. 121; Parry, 1994, p. 174)

²⁵ Pushparani-08

Parfumé et orné de guirlandes de fleurs fraîches, le corps est ensuite ramené dans la plus grande pièce de la maison²⁶ et déposé sur un lit de fleurs et de feuilles de cocotier²⁷ et son visage est tourné vers le sud, le royaume de Yama, dieu de la mort²⁸. On lui met au front un peu de cendre sacrée (*tirunīru*, skr. *vibhūti*) et tous ceux qui se présenteront ensuite à la maison pour rendre hommage au défunt feront de même²⁹.

Si l'on souhaite conserver le corps durant deux ou trois jours afin de permettre à des parents et des proches de parvenir au village, on procède alors à son éviscération. « Normally in the village there are some people. They have a lot of experience with the funerals. They will come and help us.³⁰ » Si on ne désire pas embaumer le corps, on fait brûler du camphre³¹ et de l'encens dans la pièce où la dépouille est exposée, on place de l'eau sous le lit et on allume des chandelles odorantes³². On fait ensuite venir le prêtre et on procède à la cérémonie religieuse (*kiriyai*) dans les heures qui suivent³³.

5.2.1.2 L'*oppāri* et les *ōtuvār*

Le chant sacré occupe une place très importante dans la tradition saiva. Généralement tirés du *Tēvāram* et du *Tiruvācakam*, les hymnes les plus connues sont l'affaire de tous mais plus particulièrement des *ōtuvār*, des hommes et des femmes qui ont étudié le chant sacré tamoul durant de longues années et qu'on embauche régulièrement dans les temples à l'occasion des festivals ou lors de cérémonies particulières³⁴. Dans presque

²⁶ Pushparani-08

²⁷ Arani-A-7

²⁸ SSAV, 2012, p. 88

²⁹ Selvarani-15

³⁰ Pushparani-19 et 06

³¹ Virathan-6

³² Selvarani-13-14

³³ Pushparani-09

³⁴ Selon Peterson, cette tradition remonte à l'époque de l'Empire Cōla (IXe – XIIIe s. EC) (Peterson, 1989, p. 51)

tous les villages, on trouve ainsi des *ōtuvār* qui viennent contribuer leurs chants lors des funérailles de parents et d'amis.

Par ailleurs, il est bien vu, au Sri Lanka, de pleurer la mort d'un proche en manifestant haut et fort son chagrin³⁵. Ces lamentations, parfois très fortes, sont appelées *oppāri*³⁶. L'objectif est de rappeler les bons coups du défunt, ses qualités et ses contributions à la vie de sa famille et du village, en même temps que d'évoquer les malheurs que son absence va fatalement entraîner. « As they come, they start to make the *oppāri*... When they come, they will start crying for some time. Then they will stop. Then when somebody comes anew, then the thing goes on.³⁷ » Ces *oppāri* sont déclamées à la façon des élégies grecques tandis que d'autres pleurent franchement avec une grande expression émotive. C'est une façon, dit-on, de montrer sa peine en même temps que d'évacuer de la pression. « The relatives will come and they will release their stress over there.³⁸ »

Ces pleurs et ces plaintes se poursuivent tout le jour et toute la nuit et, au fur et à mesure que d'autres parents et des intimes arrivent à la maison du défunt, les lamentations reprennent de plus belle, la dernière arrivée se joignant au cercle des femmes déjà réunies autour du corps et ajoutant sa propre contribution à cette biographie mortuaire improvisée. « So whenever they'll see the body, they start crying. And then the relatives come, they will join together and then start crying.³⁹»

Souvent, les femmes qui participent à l'*oppāri* vont former une ronde en se tenant par la main et en tournant lentement. « Then of course they will perform their mourning ceremonies by singing their respective songs, specially the singing by the female

³⁵ « You are encouraged to show your emotions... to put your outpourings. In Tamil culture, this is encouraged. » (Saguna-A-43 et 15)

³⁶ Le genre vocal de ces lamentations est désigné sous le terme *oppāri pāṭal*.

³⁷ Sivaraman-30

³⁸ Rajalakshmi-28

³⁹ Chandra-14

population. The death day, the following day also, the day after of course, people start coming and perform that *oppāris*. It could take two days, or sometimes some days if they are expecting certain relations to come.⁴⁰ »

Cette pratique contribue à établir un climat de tristesse dans la maisonnée. « When you recite the *oppāri*, anyone feels very sad and the tears comes out. Because the words and the verses make you cry. Even the gents, they sit outside, they used to cry.⁴¹». En effet, l'*oppāri* n'est pas uniquement l'affaire des femmes. « See... men try to keep their emotions down a little bit, [...] but there are men who couldn't hold it.⁴²» Cependant, plusieurs ne participent pas à ces chants funèbres et en profitent plutôt pour échanger des nouvelles. « They are doing a lot of catching up. And this is why I say that a funeral is more important to the living than the dead.⁴³»

5.2.1.3 L'annonce d'un décès

Dans les villages du nord du Sri Lanka, deux méthodes sont employées pour faire connaître un décès : le tambour et le bouche à oreille. « Ben, c'est comme automatique. Ils savent. Aussitôt que quelqu'un est décédé, là, les femmes, elles vont commencer à crier pi t'as pas besoin de téléphone numéro ou d'adresse, là !⁴⁴ » « It's like wildfire. Somebody is going to say something to someone outside the house. Once that's done, then it goes wildfire because those people will tell everybody and everybody will know.⁴⁵ »

⁴⁰ Virathan-3

⁴¹ Selvarani-15

⁴² Saguna-A-15

⁴³ Saguna-A-19

⁴⁴ Arani-B-11

⁴⁵ Saguna-A-11

L'autre moyen est également efficace : les tambours funéraires. Ce sont des outils de communication davantage que des instruments musicaux et, en raison de leur basse fréquence, on peut les entendre à des kilomètres de distance⁴⁶. Le son produit est lugubre. « That is not the drum used in the temple. That is a separate drum called *parai melam*.⁴⁷ » Lorsqu'une personne est mourante, les tambourineurs⁴⁸ se tiennent aux aguets et dès l'annonce du décès, le tambour de la mort se fait entendre. Ensuite, ces musiciens funéraires, au nombre de trois à cinq, s'installent dans la cour de la propriété frappée par le deuil et lorsque de nouvelles personnes se présentent à la barrière, ils tambourinent. Ils ne sont jamais admis dans la maison. « Whenever people will reach the gate, they will beat their drum. Then we know some are coming. Then there is people to receive them. They give hand and they start crying from the gate.⁴⁹ »

5.2.1.4 Le *karttā*

Un des rôles les plus importants des rites mortuaires hindous, indépendamment de la secte ou de la tradition, est celui de *karttā*, un terme sanskrit dérivé de la racine *kr* signifiant faire ou agir, la même racine qui donne aussi *karman*, l'action. Il s'agit du substantif *kartr*, qu'on pourrait traduire par « celui qui fait », c'est-à-dire l'acteur principal, l'agent. Ainsi, le *karttā*, c'est celui qui agit tout au long du rituel, celui qui « accomplit » les rites funèbres : il est responsable du sort de l'âme du défunt.⁵⁰ Car si le prêtre préside au rituel religieux (*kiriyai*) qui précède la crémation (*takaṇam*) de

⁴⁶ Saguna-A-37

⁴⁷ Pushparani-22

⁴⁸ Membres de la caste des *Paraiyar* du nom du terme tamoul pour tambour : *parai*.

⁴⁹ Selvarani-35

⁵⁰ Kaushik, 1976, p. 287

même qu'à la cérémonie du 31^e jour (*antiyeṣṭi*)⁵¹, c'est le *karttā* qui, à ses côtés, accomplit un à un les actes prescrits au nom de tous les endeuillés⁵².

Son rôle n'est pas que symbolique. Il est essentiel à la perpétuation du cycle des naissances et des morts. C'est par lui que s'opère le travail de transmission et de liaison entre les générations. Comme le dit une répondante, le *karttā* devient un intermédiaire entre, d'une part, le défunt et ses ancêtres et, d'autre part, la famille endeuillée et ses descendants. « Le mauvais karma de ton grand-père s'accumule à ton père, puis de ton père s'accumule à toi, pi de toi, ça va être donné à ton fils ». Le *karttā* est celui « qui amène le baluchon de karma d'une génération à l'autre⁵³ ». « Qu'il s'agisse de l'hérédité biologique, de l'héritage culturel et culturel, c'est toujours le fils (dont la vie est scandée par la réception des *saṃskāra*⁵⁴) qui sert de maillon dans la chaîne interrompue. A ce titre, il est le gardien de la tradition.⁵⁵ »

Comment traduire adéquatement *karttā* en français ? Brunner-Lachaux note que la traduction la plus exacte serait « la personne qui accomplit (le *śhrādda*)⁵⁶ », mais elle ajoute qu'elle trouve cette expression trop lourde et propose plutôt « l'officiant », soit le même terme que Davis utilise en anglais pour décrire « la personne qui agit » quel que soit le rituel de la tradition çivaïte⁵⁷. Pour Assayag, le *karttā* est le « deuilleur principal »⁵⁸, et pour Pandey, il est le *chief mourner*⁵⁹. Les jeunes Tamouls de la diaspora canadienne, qui sont plus anglophones que tamoulphones, utilisent souvent ce dernier terme.

⁵¹ Voir *infra*, section 5.2.3.5

⁵² Il est intéressant de noter que, dans les traditions funéraires hindoues, la responsabilité de l'action incombe au *karttā* alors que, dans les traditions chrétiennes, c'est le prêtre qui agit.

⁵³ Arani-A-2 et 3

⁵⁴ Voir chapitre précédent.

⁵⁵ Kapani, 1992, p. 155

⁵⁶ Brunner-Lachaux, 1977, p. 656. Les *śhrādda* sont des offrandes faites aux ancêtres.

⁵⁷ Davis, 1988, p. 46

⁵⁸ Assayag, 1987, p. 101

⁵⁹ Pandey, 1969, p. 248

Mais d'autres expressions existent aussi dans la littérature tamoule. Par exemple, le *karttā* est parfois désigné comme *koḷḷi vai*, c'est-à-dire « celui qui transporte le feu » ou « celui qui met le feu » en référence au fait qu'une des responsabilités du *karttā* consiste à allumer le bûcher crématoire. Dans un autre ouvrage⁶⁰, le *karttā* est appelé le « héros » de la cérémonie, *kiriyai nāyakan*, non pas qu'il soit là pour recevoir des honneurs mais plutôt parce que d'importants défis reposent sur ses épaules et qu'il devra s'en acquitter⁶¹. Enfin, deux répondantes ont plutôt utilisé le vocable *kiriyai seikiravar*, « celui qui fait »⁶². Aux fins de la présente recherche, j'utiliserai l'expression la plus courante, soit *kiriyai karttā*, ou simplement *karttā*.

Qui peut être nommé *karttā* ? En principe, quiconque a connu le disparu peut accepter le rôle même si on privilégie toujours ses fils. En l'absence de fils, ce peut être une des filles⁶³ et, si le couple n'a pas d'enfant, le conjoint peut être désigné *karttā*. Sinon, ce serait le frère aîné ou le frère cadet du défunt ou encore son neveu. Ensuite dans un ordre de préséance, son père ou sa mère, sa bru, sa sœur, et beaucoup d'autres, enfin, jusqu'à un simple ami⁶⁴. Voilà pour la théorie. Dans les faits, au Sri Lanka, les Tamouls saiva ne parlent que des fils⁶⁵. « Sons only do the *kiriyai*. Not the daughters. Even not the wife. Sons only do it. If it is ten sons, all the ten sons will do.⁶⁶ » Ce sera le fils aîné (*mutal makan*) pour son père et le cadet pour la mère⁶⁷.

⁶⁰ SSAV, 2012, p. 92

⁶¹ On utilise également en tamoul l'expression sanskrite *kāriya karttā*, dont le sens est plus large et qui est généralement appliquée à Çiva lui-même : « Maker, accomplisher, as in creating, sustaining and destroying worlds, agent; superintendent, overseer. » (*Cologne Online Tamil Lexicon*)

⁶² Pushparani-15 et Selvarani-27

⁶³ Duraiswamy, 2012, p. 216

⁶⁴ FROS, 2005, p. 7

⁶⁵ En Corée, les rites funéraires traditionnels demandent également qu'ils soient présidés par le fils aîné qui est alors désigné sous le terme de *sangju* (*the eldest male mourner*).

⁶⁶ Selvarani-24

⁶⁷ Telle est la pratique au Sri Lanka et au sein de la communauté tamoule diasporique au Canada. Ceci semble pourtant en contradiction avec ce qu'a observé Clark-Decès au Tamil Nadu : « The deceased person's younger son if the deceased was a man and an elder son if the deceased was a woman. » (2007, p. 90)

Cette emphase mise sur les fils n'est pas étrangère au concept de dette (*r̥ṇa*⁶⁸) qui est centrale dans la philosophie hindoue⁶⁹. « Not only must a son repay the debt to his ancestors by performing the final rites for his parents, but the body itself is often considered a loan on which payment must be made.⁷⁰ » En fait, on parle le plus souvent de trois dettes⁷¹ : une dette envers les *ṛṣi*, une seconde envers les dieux, et enfin une dernière envers ses ancêtres. Si la première se rembourse en apprenant le *Veda* et la seconde au moyen de sacrifices⁷², c'est la troisième dette, écrit Malamoud, qui est au coeur de la responsabilité du *karttā* envers son père lors de son décès mais aussi de son devoir de procréer à son tour.

La piété d'un homme envers ses ancêtres ne se manifeste pas seulement par le culte qu'il doit leur rendre, au moment de la mort et après : ce qui lui est enjoint, pour s'acquitter de sa dette congénitale envers les ancêtres, c'est de procréer, c'est-à-dire de devenir soi-même ancêtre en puissance et d'être prêt à prendre son rang mobile et éphémère dans la série des générations qui, dans l'au-delà aussi, ne font que passer.⁷³

Autrefois, dit-on, le *karttā* devait demeurer à la maison du défunt pour toute la durée du rituel, soit une année complète et y garder le deuil. Les règles commandent désormais qu'il y reste jusqu'à la cérémonie du 31^e jour suivant le décès, soit tout un mois⁷⁴. C'est toujours cette coutume qui prévaut dans les villages du nord du Sri Lanka. Pour toutes les autres étapes du long cérémonial funéraire qui s'étend sur plus d'une année suivant le décès, le *karttā* devra revenir chaque fois à la maison du défunt.

Lors des cérémonies religieuses du *kiriyai* et celles du 31^e jour (*antiyēṣṭi*), le *karttā* portera une tenue spéciale. Il ira pieds nus, vêtu seulement d'un *vēṣṭi* et d'un *cālvai* (châle) blancs, le haut du corps essentiellement dénudé. De plus, le prêtre de funérailles

⁶⁸ « Anything due, obligation, duty, debt. » (*Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*: v0.3 RC1 / L=38857)

⁶⁹ Voir, *inter alia* : Parry, 1994, p. 151

⁷⁰ Elmore, 2006, p. 31

⁷¹ *Taittirīya-Saṃhitā* VI 3, 10, 5

⁷² Tardan-Masquelier, 1999, p. 182

⁷³ Malamoud, 2004, p. 763

⁷⁴ SSAV, 2012, p. 88

lui donnera à porter un anneau d'herbe sacrée tressée (*taruppai*, skr. *kuśa*) qu'il portera à l'annulaire de sa main droite et également un *pūnūl*⁷⁵ à porter sur l'épaule droite⁷⁶, contrairement à l'usage ordinaire⁷⁷. Cette cordelette, faite de brins de coton, s'apparente au cordon sacré (skr. *yajñopavīta*) porté par les brahmanes et les hindous mâles « deux-fois nés » (*dvija*) depuis le jour de leur initiation (skr. *upanayana*) à l'adolescence.

Il y a peut-être là, pour ces gens, quelque chose de spécial qui mériterait d'être étudié éventuellement. Rappelons que les Tamouls saiva du Sri Lanka sont considérés comme des *śūdra* par les hindous indiens et qu'à ce titre, ils n'ont jamais vécu l'*upanayana* réservée aux membres des trois premiers *varṇa* et qu'en conséquence, ils ne sont pas porteurs de ce cordon dit sacré. Sauf ceux qui deviennent *karttā* et encore, seulement pour quelques heures, comme on le verra plus loin.

Enfin, au Sri Lanka, il est habituel pour le *karttā* de se faire raser la tête. La littérature le spécifie et la majorité des répondants l'ont également noté. « The person who has did the cremation, the son, they shave their heads.⁷⁸ » « He will have a haircut. He will be bald.⁷⁹ » « The only thing is shaving the man who puts the fire. That man shaves.⁸⁰ »

Cette tradition n'est pas respectée avec la même rigueur au Canada. Dans certains cas, au salon funéraire, le *karttā* se présente chauve mais, le plus souvent, il ne l'est pas. En avant-goût des modifications au rituel funéraire saiva en sol canadien qu'on découvrira plus à fond dans la prochaine section, voici l'expérience qu'a vécue un jeune répondant

⁷⁵ De *nūl*, signifiant fil, brin, ficelle, et de *pūṇṇiyam*, vertu, valeur, mérite.

⁷⁶ Il y a ici une autre différence par rapport à ce qu'a noté Clark-Decès au Tamil Nadu : « To help the main participants (the deceased's sons and cousins) concentrate, the village barber dons them with a sacred thread over their left shoulders and under their right arms. » (2007, p. 97)

⁷⁷ Dans la vie de tous les jours, les brahmanes portent leur cordon distinctif sur l'épaule gauche.

⁷⁸ Githavani-18

⁷⁹ Selvarani-25

⁸⁰ Chandra-9

de Toronto : lors des funérailles de son père, alors qu'il agissait comme *karttā*, on lui a seulement coupé une mèche de cheveu⁸¹.

5.2.1.5 Le *kiriyai*

Bien qu'il porte simplement le titre générique de tous les rituels (*kiriyai*), celui-ci, dans le cadre des rites mortuaires, constitue « le » rituel par excellence, la cérémonie religieuse qui verra à guider l'âme du défunt vers Dieu avant que son corps ne soit porté au feu. Seul un spécialiste peut accomplir cette tâche. Il ne s'agit pas d'un prêtre régulier officiant dans un des temples du village, soit un *caiva kurukkaḷ*. Le prêtre de funérailles (*kiriyai kurukkaḷ*) n'accomplit pas de *pūcai* ni aucun autre rituel au temple⁸². Il est végétarien et ne boit pas d'alcool⁸³. Il ne touche jamais au défunt, il n'assiste pas à la crémation⁸⁴ et ne pénètre jamais dans les maisons endeuillées⁸⁵. Il préside à deux des quatre cérémonies religieuses principales du rituel funéraire saiva, soit le *kiriyai* accompli le jour de la crémation et l'*antiyēṣṭi*, le 31^e jour suivant le décès. Deux autres rites seront effectués le 31^e jour : la levée des incapacités (*puṇṇiyā-vācaṇam*) et la collecte des offrandes faites à l'intention du défunt (*cavaṇṭi*). Toutefois, ces rituels seront accomplis à l'intérieur de la maison du défunt par des prêtres du temple que fréquente la famille endeuillée. On y reviendra.

Après que le corps du défunt eut été lavé et paré dans la cour, il est ramené dans la maison et installé dans la plus large pièce pour recevoir parents et amis. Cette étape peut durer quelques heures ou quelques jours si on attend l'arrivée d'une personne en

⁸¹ Krishiva-9

⁸² Au Sri Lanka, peu de prêtres de temple (*caiva kurukkaḷ*) ou de spécialistes des rituels domestiques sont véritablement des brahmanes. En Inde, le clergé domestique porte le titre de *cāstiri* et il appartient à la tradition sanskritique. « "The *cāstiri* is pure Aryan. The *pūcāri* is the product of both Aryan and Dravidian civilizations." » (Clark-Decès, 2007, p. 128)

⁸³ SSAV, 2012, p. 88

⁸⁴ Virathan-27 ; Selvarani-42

⁸⁵ Adhavan-37

particulier. Sinon, on procède rapidement. « Si elle est décédée le matin ou avant le coucher du soleil, le corps est parti [le même jour]. Si elle est décédée le soir, ben le matin, au lever du soleil, on s'en débarrasse.⁸⁶ » Le plus souvent, on attend quelques heures et le *kiriyai* a lieu le lendemain du décès.

Dans la cour, on a délimité un espace rituel où sera érigé un pavillon (*pantal*) spécialement pour le rituel religieux. Le sol est aspergé d'une mixture de bouse de vache et d'eau⁸⁷, puis orné de *kōlam*⁸⁸. On y installe des tréteaux sur lequel le cercueil, généralement ouvert⁸⁹, sera déposé et au-dessus duquel un drap blanc sera tendu⁹⁰. On appelle ensuite le prêtre. Celui-ci ne s'installe pas directement au sol. On étend d'abord une peau de daim. « Skin of the deer. Normally all the people have that. They will keep it hanging on the wall. Some people don't have, they will borrow.⁹¹ » Le prêtre a déjà fourni à la famille une liste des ingrédients dont il aura besoin pour le rituel⁹². « He gives a list and we have to buy. A list of things, what he needs for the *kiriyai*. Betel, milk, areca nut, and some banana, plantain, curd, ghee, flowers, gingelly oil...⁹³ ». « He won't bring everything. He will bring only the dry things... Roots and everything only, he will bring⁹⁴. »

À son arrivée, le prêtre s'assoit sur la peau de daim, près de la tête du défunt. Près de lui, il place un foyer (*ōma-kunṭam*) pour la cérémonie d'oblation par le feu (skr. *hōma*) et dispose neuf jarres en métal blanc (*kumpam*, skr. *kumbha*) plus un pot en terre cuite

⁸⁶ Arani-6

⁸⁷ Selvarani-22

⁸⁸ Dessins géométriques ou à motifs floraux réalisés avec des poudres de couleur, généralement à base de farine de riz (hin. *raṅgoli*).

⁸⁹ Telle est la tradition au sein des Vēlālar de Jaffna. Le plus souvent, il s'agit d'un cercueil capitonné sans couvercle. Voir : [<http://www.asiantribune.com/node/63128>]. Les plus pauvres, toutefois, ne seront installés que sur une large planche qui sera transportée au terrain de crémation à la façon d'un brancard.

⁹⁰ Pushparani-09

⁹¹ Selvarani-24

⁹² Saguna-A-25

⁹³ Pushparani-11

⁹⁴ Selvarani-22

contenant de l'eau. Le plus grand des *kumbha* représente Rudra⁹⁵. Les autres, plus petits, représentent la déesse *Catti* (skr. *Śakti*)⁹⁶ et les principaux points cardinaux. Dans chacune des jarres, le prêtre verse un mélange d'eau du Gange et d'eau de rose⁹⁷. Il coiffe ensuite chaque jarre de feuilles de mangues et d'une noix de coco sur laquelle il dépose des pétales de fleurs et une tresse d'herbe séchée consacrée (*taruppai*). Le prêtre explique : « *Kumbha* is a physical body of a human. Which we fill with the holy water and put some *Ganga Jal*⁹⁸. The top side is a head. The coconut with the hair⁹⁹». De plus, de chaque côté et derrière lui, il place de nombreux accessoires et toute une série de matières végétales (feuilles, branches, brindilles, écorces, poudres, etc.) de même que du beurre clarifié¹⁰⁰.

Tout au long de la cérémonie qui peut durer entre quatre-vingt-dix minutes et trois heures, le prêtre récite des *mantiram* (skr. *mantra*) tirés de diverses sources, toutes sanskrites. « The *mantras* comes from *Vedam* and *Āgama*. But [also] *Kanda Purāṇam* and *Periya Purāṇam*, they are *Purāṇam*. They are mythics.¹⁰¹ » Pendant ce temps, les gens présents chantent des hymnes dévotionnelles¹⁰², essentiellement tirées du

⁹⁵ Adhavan-20

⁹⁶ FROS, 2005, p. 11

⁹⁷ Adhavan-20

⁹⁸ Eau du Gange.

⁹⁹ Adhavan-23

¹⁰⁰ On trouvera en Annexe F la liste des ingrédients que doivent fournir les endeuillés pour la cérémonie du *kiriyai*.

¹⁰¹ Adhavan-26

¹⁰² Pushparani-12

*Tēvāram*¹⁰³ et du *Siva Purāṇam*¹⁰⁴, de même qu'un célèbre chant de crémation attribué à un saint tamoul saiva du nom de Pattinathar¹⁰⁵.

De temps en temps, le prêtre appelle les parents du défunt et ses intimes à participer à la purification du corps. Tour à tour, en commençant par les hommes, chacun s'approche du cadavre et applique sur son front avec sa main droite un peu d'une mixture faite d'huile de sésame, de jus de lime et de poudre d'*arappu*, tirée de la racine du curcuma sauvage¹⁰⁶, ou de *cantaṇam*, la poudre du bois de santal. « Cleaning the head and cleaning the physical body. That is what we are applying after decease also. Same practice. Like a bath.¹⁰⁷ » Un peu plus tard, la même ronde se produit. Cette fois, chacun dépose alors un peu de riz jaune (*vāykkarici*) sur la bouche du défunt¹⁰⁸. Cette coutume est expliquée par le prêtre :

« We are Asians. Our main food item is rice. And we are alive, we eat rice. So when he passed away, we had to put some rice in his mouth. [...] The meaning of the putting the rice in the mouth means the soul maybe doesn't collect enough *puṇya*.¹⁰⁹ Now we are going from one distance to another distance, we are to pay a ticket. Fare. Travelling fare. Now the deceased soul, having a big journey to the *mōṭcam* (skr. *mokṣa*), you know, so he needs some *puṇṇiyam*. So that's why, maybe he doesn't have some enough to help him... so we can give our *puṇya*. We can give some parts of our *puṇṇiyam* to other souls to go away to a prosperous world.¹¹⁰ »

¹⁰³ Le *Tēvāram* (de *āram*, guirlande, et *tēvā*, dieu, seigneur) comprend les sept premiers ouvrages d'une collection de douze livres de littérature sacrée appelée *Tirumurai* et considérée comme canonique par la tradition saiva. Ces diverses oeuvres ont été rédigées au cours du 7^e siècle EC par trois auteurs aujourd'hui considérés comme des saints. Le huitième ouvrage, le *Tiruvācakam* a été rédigé au 9^e siècle.

¹⁰⁴ Littérature sacrée à thématique généralement légendaire et mythologique, les *purāṇa* (litt. « récits anciens ») furent composés pour la plupart entre le Ve et le XVe siècles EC. La collection principale compte dix-huit ouvrages dont les *Linga*, *Skanda* et *Siva Purāṇa*.

¹⁰⁵ Voir à ce sujet un extrait de film (1962) : [<https://www.youtube.com/watch?v=BZP4DkP2Dr8>] (Cons. 22.11.2014)

¹⁰⁶ Selvarani-29 ; Virathan-40

¹⁰⁷ Adhavan-35

¹⁰⁸ Githavani-15

¹⁰⁹ *Puṇṇiyam* (skr. *puṇya*) signifie mérites, vertus.

¹¹⁰ Adhavan-36-37

Les déplacements autour du corps se font toujours dans le même sens au cours d'un *kiriyai*. Cependant, le sens dans lequel déambulent les endeuillés n'est pas toujours le même. On trouve autant d'arguments en faveur du sens des aiguilles d'une montre que du sens contraire (*anticlockwise*¹¹¹). Les premiers affirment qu'il faut traiter le défunt comme un dieu et effectuent alors leur circumambulation de la même manière qu'au temple. Pour d'autres, tout ce qui touche à la mort (*marañam*) doit être traité en opposition à la vie et ils donnent pour exemple le *pūñūl* que le *karttā* porte sur son épaule droite¹¹². Enfin, un argument surprenant est fourni par un de nos répondants :

« My mother told me and I read it. You go around the temple clockwise if you like to live... And if you want to... shorten your life-span you go counter clockwise. It doesn't mean that you cannot go counter clockwise, it's only in what you want to do. You want to go to God faster, you go counter clockwise. You want to live longer, you go clockwise.¹¹³ »

Quelques éléments du rituel religieux traditionnel saiva au Sri Lanka méritent d'être soulignés, tels que l'usage d'un miroir, d'une ficelle, d'un pilon et d'un mortier. Chaque fois que les gens sont appelés à s'approcher du défunt pour oindre son front, lui donner du riz, ou déposer des fleurs à ses pieds, un type se tient à la tête du cercueil et tient un miroir dirigé vers le cadavre. Pourquoi ? À quelles fins ? Difficile de le savoir. La plupart des gens interrogés n'ont eu aucune réponse à proposer. Et les quelques réponses obtenues sont toutes différentes. Pour un, le miroir est utile aux personnes présentes : « By having a mirror, of course, they are showing they have performed all these actions. [...] To show others that they are doing these type of ceremony.¹¹⁴ » Pour une autre, le miroir est utilisé à l'intention du divin : « Je pense que c'est pour faire refléter l'éner... Toutes les rituels sont faits sur la tête¹¹⁵. Le miroir est là pour que ça

¹¹¹ Selvarani-29

¹¹² Pour Good, ces inversions (circumambulation à contrecourant, *pūñūl* sur l'épaule droite, usage de la main gauche, etc.) sont des marques de l'état d'impureté amené par la mort. (1991, p. 201)

¹¹³ Saguna-A-32

¹¹⁴ Virathan-41

¹¹⁵ « The head, in Tamil culture, is the organ that most concretely symbolizes one's personality. » (Nabokov, 2000, p. 15)

reflète, que ça réfléchit et que le Dieu voit.¹¹⁶ » Enfin, un troisième assure que c'est l'âme du défunt qui, tournant autour du cercueil, tient à s'assurer que tout est fait correctement : « There is an assumption the soul is looking at the other side. You know? The mirror... through the mirror, so... You know, when you do the showering, when you do the *abhiṣekam*, and they put the mirror in such a way, soul is also looking at that ceremony.¹¹⁷ »

Ce manque de clarté s'applique également à une autre pratique du *kiriyai*. Au début de la cérémonie, une ficelle blanche est attachée, d'une part, aux mains jointes du défunt et, d'autre part, au plus grand des *kumbha* installés près du prêtre, celui qui représente Rudra. Les deux sont donc reliés. Pourquoi ? Quelle est le sens de cette pratique ? Cette fois, les réponses sont un peu plus nombreuses et elles tournent toutes autour de la même idée, soit celle d'une connexion à établir entre Dieu et le défunt. « To make a relationship between the person who... the deceased and the *kumbha*. Now you connect the electricity with the wire? Our people, even... at the ancient time, they know how to do the connection. This is a connection.¹¹⁸ » « C'est comme... une connexion, oui. Comme un câble téléphonique. [...] T'sé c'est pour lui qu'on fait [ça]. Alors la ficelle, ça va jusqu'au *kumbha*, oui.¹¹⁹ » « When [the priest] he recite mantra, we believe that he is making a connection between the dead body, the soul of that... to the pot of water... which is representing Lord Siva.¹²⁰ » C'est le prêtre qui contribue l'explication la plus complète :

« When we are alive, the Gods and their messengers and others instances are in my... our physical body. And now we have to get them from the physical body. So we have to... tie these things on the body and bring them to the *kumbha*. We

¹¹⁶ Arani-B-2

¹¹⁷ Ramesh-B-02. Cette explication est corroborée par Kareh Tager : « L'*ātman* surveille les soins apportés à son corps » (2004, 283). Baudry affirme que cette notion est également courante en Occident : « Pour beaucoup de personnes l'idée existe d'une présence que l'on sait mal qualifier du défunt à ses propres funérailles » (1999, p. 29).

¹¹⁸ Selvarani-32

¹¹⁹ Arani-B-4

¹²⁰ Ramesh-B-02

are praying in the *kumbha* god, so we have to bring them to the *kumbha* again. From the physical body to *kumbha*.¹²¹ »

Enfin, qu'en est-il du mortier et du pilon ? On s'en sert pour préparer une mixture jaune (*porcuṇṇam*) que le *karttā* ira ensuite déposer sur les yeux clos du défunt. Cette opération est effectuée en même temps que le prêtre et les endeuillés entonnent un chant tamoul célèbre associé à Dieu et aux grands personnages, le *Tirupporcuṇṇam*¹²². Cette hymne n'est généralement chantée qu'une fois l'an dans les temples saiva lors de la dernière journée d'une fête de dix jours dédiée à Çiva lors de la première quinzaine du mois de *Mārkaḷi* (déc.-jan.) et aussi au cours des cérémonies funéraires traditionnelles.

Dans le mortier, le prêtre dépose divers éléments. Les recettes diffèrent selon les répondants mais comprennent généralement de la poudre de bois de santal, du curcuma, du camphre, une herbe (*aṛuku*)¹²³ et de la cendre sacrée (*tirunīru*)¹²⁴. La base liquide est faite d'eau, d'huile de sésame ou d'eau de coco. Le tout est malaxé dans un mortier de bois au moyen d'un long pilon. Celui-ci est tenu conjointement par le *karttā* et le *kurukkaḷ*. À la fin de chaque couplet du *Tirupporcuṇṇam*, le *kurukkaḷ* fait tinter sa clochette et le pilon est frappé trois fois dans le mortier. Au terme du chant qui compte vingt couplets, le prêtre extrait la substance du mortier et en donne au *karttā* qui en applique alors une petite quantité sur le front et les paupières du défunt puis, en la délayant encore un peu, en asperge quelques gouttes sur tout le corps dans le cercueil.

Le *kiriyai* se termine généralement dans un état de très haute émotion. Les endeuillés principaux sont tour à tour invités à déposer des fleurs sur le corps avant de procéder à

¹²¹ Adhavan-24-25

¹²² Hymne composé au 9^e siècle par le poète tamoul *Manikkavācakar*, et qu'on pourrait traduire par « Poussière d'or sacrée ». Ce chant rappelle une importante tradition d'hospitalité. Au Moyen Âge, dans les villages tamouls, on avait l'habitude d'honorer le passage des grands personnages en lançant sur eux un mélange de poudre parfumée faite d'or et de safran que les femmes fabriquaient patiemment au mortier.

¹²³ *Cynodon dactylon*.

¹²⁴ SSAV, 2012, p. 93

la fermeture du cercueil pour ensuite le porter au terrain de crémation. Souvent, la veuve du défunt, soutenue par ses proches, se précipite sur le corps comme pour le retenir. Au Sri Lanka, comme en Inde du Sud¹²⁵, une coutume populaire veut qu'on ajoute un poulet vivant dans le cercueil avant de le refermer, particulièrement si le défunt est décédé un samedi¹²⁶, à défaut de quoi, une autre mort pourrait survenir bientôt dans l'entourage du défunt¹²⁷. « The dead man is said to want another body to accompany him to the cemetery.¹²⁸ »

5.2.2 La crémation et la disposition des cendres

5.2.2.1 Le cortège

Au terme du rituel religieux (*kiryai*), les proches du défunt s'appêtent à porter le corps au terrain de crémation (*cuṭalai*). Au Sri Lanka, seuls les hommes sont autorisés à participer au cortège funèbre et à assister à la crémation (*takaṇam*). Les femmes demeurent à la maison ou dans la cour de la propriété¹²⁹. « The ladies are forbidden. Forbidden... I wouldn't use the word forbidden but they are discouraged going.¹³⁰ » C'est pourquoi, au moment d'emporter le corps, les plus vifs éclats se font entendre de la part des femmes qui doivent ici faire leurs derniers adieux au défunt. « It will be a very loud place at that moment.¹³¹ »

¹²⁵ Cette pratique est également attestée ailleurs en Asie, dont au Vietnam.

¹²⁶ Dans l'astrologie tamoule, chaque jour de la semaine est placée sous la tutelle d'une planète et le samedi est dominé par Saturne (*caṇi*) dont l'influence est le plus souvent considérée néfaste.

¹²⁷ Sivakumar-32. Certaines variantes ont aussi été rapportées, sans toutefois contribuer davantage d'explications. Par exemple, au lieu du poulet, on placerait un œuf ou une noix de coco (*iḷanīr*).

¹²⁸ Good, 1991, p. 134

¹²⁹ Selon Nabokov (2003, p. 168), cette pratique est également observée au Tamil Nadu.

¹³⁰ Saguna-A-35

¹³¹ Saguna-A-15

La plupart du temps, le corps ou le cercueil sont portés sur les épaules des fils et des proches du défunt, toujours les pieds devant¹³². Le *karitā* n'est pas un des porteurs. Il ouvre le cortège, devant le défunt, et transporte un pot de terre contenant du feu. Il est le *kolli vai*, celui qui porte le feu. « The fire is started in a ceremony at the house and this fire is the one you are going to start the fire with.¹³³ »

Dans les petits villages, tous les hommes, apparentés ou non, se joignent au cortège¹³⁴. « When the procession goes through the village, everybody who is in the house comes to the road. They don't wear any hats or something, and they will bow down for the person to go by.¹³⁵ » Dans certains cas, « in well-to-do families¹³⁶ », tout au long du parcours, on étend des laizes de coton blanc devant le cortège¹³⁷. Au fur et à mesure que celui-ci avance, les laizes sont récupérées à l'arrière et ramenées à l'avant pour y être à nouveau placées au sol comme si la procession se déroulait sur un interminable tapis blanc. « It gives more respect to the body. That is a red carpet welcome. When the queen comes or somebody comes, big politicians people come, we give them red carpet welcome? Like this, we are to give the welcome to the deceased.¹³⁸ »

Sur le parcours, des gens lanceront des fleurs¹³⁹ sur le corps du défunt, ou du riz ou des pièces de monnaie « if they are rich only.¹⁴⁰ » Les tambours se font entendre et des gens du cortège interprètent des chants sacrés¹⁴¹. Au Sri Lanka, un défilé mortuaire n'est pas discret. Deux répondants ont parlé de pétards¹⁴². « That's the biggest thing,

¹³² FROS, 2005, p. 6 ; SSAV, 2012, p. 95. Selon Parry, ce serait tout le contraire à Varanasi : « The priests say that the corpse should be taken to the *ghat* head-first because that is the way in which a baby is born. » (1994, p. 175)

¹³³ Saguna-A-35

¹³⁴ Entrevue de groupe-34

¹³⁵ Saguna-B-23

¹³⁶ Virathan-26

¹³⁷ Pushparani-21

¹³⁸ Adhavan-48

¹³⁹ Virathan-26

¹⁴⁰ Pushparani-21

¹⁴¹ Entrevue de groupe-34

¹⁴² Selon Peyer, au Tamul Nadu, les pétards comme aussi les tambours servent d'abord à éloigner les mauvais esprits. (2004, p. 83)

man. Every junction, the crackers is going on. Ten, twenty minutes.¹⁴³ » On évite de passer devant les temples. Parfois, à un carrefour, le cortège emprunte volontairement un mauvais chemin puis revient sur ses pas, tourne encore et reprend la route du lieu de crémation. L'idée est de déboussoler l'esprit du défunt (*āvi*) de manière à ce que celui-ci ne retrouve pas le chemin de sa maison. À l'arrivée au terrain de crémation, les porteurs tournent trois fois autour du bûcher dans le sens contraire des aiguilles de la montre¹⁴⁴, le corps du défunt toujours sur leurs épaules, avant de hisser délicatement celui-ci sur la pyramide de bois¹⁴⁵. Enfin, on ajoute une lourde roche ou des bûches additionnelles sur la poitrine du défunt afin d'empêcher sa colonne vertébrale de se replier sous l'effet des flammes¹⁴⁶.

Il est intéressant de noter que nulle part dans mes entretiens avec les répondants comme ailleurs dans mes recherches, je n'ai vu ou entendu parler des « désordres » observés par Clark-Decès au début des années 1990 au Tamil Nadu lors de processions funéraires : soûlerie, danses lascives, gestes obscènes, etc.¹⁴⁷ Toutes choses qui, par ailleurs, étaient disparues dix ans plus tard, nous dit l'auteure, lorsqu'elle revint sur les lieux de sa recherche de terrain. Pourtant, les souvenirs des participants à la présente étude remontent aux années 1960 et 1970 et ils ont immigré dans la seconde moitié des années 1980. Diverses raisons pourraient expliquer cette absence de parallèle. Est-ce que la classe sociale des Tamouls sri-lankais réfugiés au Canada, ou leur éducation, les retenaient de commettre de tels débordements ? Le silence des répondants à ce sujet aurait-il été amené par une certaine pudeur ? Ou est-ce plutôt ce préjugé anti-caste

¹⁴³ Sivakumar-1h05

¹⁴⁴ SSAV, 2012, p. 96

¹⁴⁵ Selon la tradition hindoue de Bali (*Balinese Dharma*), le même geste est répété : les porteurs font trois fois le tour du bûcher avant de déposer le corps du défunt. Et, tout comme au Sri Lanka aussi, une partie des cendres est jetée à la mer le lendemain de la crémation et le reste, lors de l'ultime cérémonie (voir section 5.2.3.5.2) qui, à Bali, se tient non pas le 31^e jour mais plutôt le 42^e jour suivant le décès. (Grange Omokaro, 2003, p. 165)

¹⁴⁶ Chandra-25

¹⁴⁷ Clark-Decès, 2008, p. 17

affirmé des Tigres Tamouls qui subjuguait la société de Jaffna ? Cette question mériterait de plus amples recherches.

5.2.2.2 La crémation (*takaṇam*)

Au Sri Lanka, en pays tamoul, la majorité des villages ont un site désigné comme lieu de crémation (*cuṭalai*) en périphérie. «There is always a particular place at the border of the town. At the very border of the town only, the cremation ground, various grounds are situated.¹⁴⁸ » Généralement, on y trouve aussi un cimetière chrétien¹⁴⁹.

La tâche de préparer le bûcher incombe aux Pallar. « They are the people who are tree-climbers. Now one of their duties is to... In those places, what they are cutting is a tamarind tree. They would cut one or two branches [...] and then load it in a cart. Then they take it to the cemetery, and then pile it properly and then keep it.¹⁵⁰ » Le bûcher est toujours assemblé dans un axe nord-sud¹⁵¹.

Une fois le corps du défunt déposé sur le bûcher, on procède aux rites ultimes de séparation comprenant chants et prières. Enfin, le *karttā* exécute un dernier rituel avant la crémation, la fracture du pot d'eau (*kuṭam uṭaittal*). Il pose au sol, près de la tête du défunt, le feu qu'il a apporté, puis se dirige à l'autre extrémité : il retire son *pūṇūl* et le dépose sur les pieds du défunt. Ensuite, il installe sur son épaule gauche un pot de terre cuite rempli d'eau. Ainsi équipé, le *karttā* tournera lentement trois fois autour du bûcher dans le sens contraire des aiguilles de la montre¹⁵². Dès le premier tour et par la suite à chaque tour, le barbier de la famille¹⁵³ percera le pot de la pointe d'un couteau

¹⁴⁸ Virathan-27

¹⁴⁹ Pushparani-31

¹⁵⁰ Chandra-25

¹⁵¹ SSAV, 2012, p. 96

¹⁵² SSAV, 2012, p. 96

¹⁵³ FROS, 2005, p. 22

de manière à ce que de plus en plus d'eau s'en échappe à chaque tour. Le *karttā* poursuivra ainsi lentement ses rondes pendant que, derrière lui, un proche dirigera vers le défunt l'eau qui s'écoule du pot percé. Lorsque toute l'eau se sera échappée, le *karttā* laissera tomber derrière lui le pot au sol où il se fracassera¹⁵⁴. Enfin, et tout en tournant le dos au défunt, il prendra le tison qu'il aura apporté et il mettra le feu au bûcher avant de quitter les lieux sans se retourner¹⁵⁵.

Cette tradition de répandre un peu d'eau sur le bûcher et de laisser le pot se fracasser ensuite au sol est interprétée différemment par les participants à cette étude. Une répondante croit que le *karttā* est à ce moment animé par la compassion. « [It is] the last thing he is doing for his father; he is waving all his blessings. He doesn't like to leave the father but now... He can't do anything. So he pours water for him.¹⁵⁶ » Pour sa part, un homme croit que ce geste symbolise le désir du *karttā* de voir la combustion se faire tout doucement : « This is in a way that water makes the fire not to catch very fast¹⁵⁷ ». Enfin, un autre établit un parallèle avec la fragilité de la vie. « What I read is that man is one insecure person. One day you are going to be broken like this.¹⁵⁸ » Cette dernière explication est reprise par un autre : « The body is made of the sand. It's not a solid thing. It breaks and ultimately it goes with the earth.¹⁵⁹ » Et au Tamil Nadu, on a proposé une explication encore différente à Nabokov : « At birth we come out of a pot, our mother's womb. The breaking of this pot symbolizes the end of life.¹⁶⁰ »

¹⁵⁴ Virathan-28

¹⁵⁵ Saguna-A-42

¹⁵⁶ Selvarani-39

¹⁵⁷ Saguna-B-34

¹⁵⁸ Entrevue de groupe-7

¹⁵⁹ Chandra-16

¹⁶⁰ Nabokov, 2003, p. 165

On ne reste pas longtemps au terrain de crémation (*cuṭalai*)¹⁶¹. On attend généralement que le corps soit engouffré par les flammes, puis on quitte¹⁶². « It's the cemetery people who stays. Nobody else stays.¹⁶³ » Ceux-ci demeurent sur place pour compléter l'incinération et pour prévenir le vol de restes humains¹⁶⁴. Parfois, on leur achète de l'alcool à boire : « Because they cannot bear the smell also.¹⁶⁵ » En quittant, les participants prennent un bain pour se purifier. Puis, de retour à la maison du défunt qui a été nettoyée à grande eau après le départ du cortège funèbre, un autre rituel de purification symbolique attend les gens qui reviennent de la crémation. Ils doivent d'abord passer par-dessus un grand pilon (*ulakkai*) qui a été placé au sol en travers du seuil de la cour¹⁶⁶. On leur donne aussi à mâcher des feuilles de margousier (*vēmpu*) « because it is an anti... antiseptic, yes.¹⁶⁷ », et on fait couler de l'eau sur leurs pieds.

5.2.2.3 La collecte des cendres (*kāṭārru*)¹⁶⁸

La cérémonie de collecte des restes du défunt, appelée *kāṭārru*, se tient le lendemain ou le surlendemain de la crémation (*takaṇam*). Il faut attendre que les cendres soient

¹⁶¹ Ceci peut paraître paradoxal pour des disciples de Çiva quand on sait que les terrains de crémation sont les lieux de prédilection du Dieu Suprême, couvert de cendres, que l'on désigne alors sous le nom de *cuṭalai-y-āṭi*, c'est-à-dire le Danseur des lieux d'incinération. (Coomaraswamy, 1983, p. 119)

¹⁶² Entrevue de groupe-33

¹⁶³ Saguna-A-44

¹⁶⁴ Un répondant a longuement raconté qu'il avait déjà existé au Sri Lanka un commerce sordide exploitant les superstitions des gens peu instruits. Des os et parties de squelettes étaient volés durant la nuit sur les lieux de crémation. On en enfouissait quelques morceaux sur le terrain d'une famille en deuil et, quelques jours plus tard, s'y présentait un prêtre spécialisé dans la découverte d'objets maléfiques, un *pūcāri* réputé. Après une heure ou deux de recherche et contre paiement d'une bonne somme, celui-ci finissait toujours par trouver les restes cachés et les rendaient à la famille crédule. C'est la raison pour laquelle, me dit ce répondant, la cueillette des cendres a parfois lieu la journée même de la crémation. (Chandra-41)

¹⁶⁵ Selvarani-40

¹⁶⁶ Pushparani-25

¹⁶⁷ Selvarani-43

¹⁶⁸ Les cendres jouent un rôle très important dans les traditions çivaïtes : un des symboles extérieurs les plus connus de leur appartenance au culte de Çiva est la cendre sacrée que les fidèles appliquent sur leur front (*tirunīru*, skr. *vibhūti*). Voir à ce sujet White (2003).

froides. La présence du *karttā* est essentielle. Celle du prêtre est attestée par certains¹⁶⁹ et niée par d'autres¹⁷⁰. Un ou des aînés du village accompagnent le *karttā* pour le conseiller. La collecte des cendres et des os se fait par le *karttā* avec sa main droite. Pour certains, il faut tout prendre ; pour d'autres, le geste est symbolique : « only a handful... only a handful of ash¹⁷¹ ». Car il faut savoir faire la distinction, d'une part, entre les restes du cadavre (*pinam*) et, d'autre part, les cendres du bûcher et celles des autres matériaux utilisés au cours de la crémation qui sont noircis. « The concentration of the bones, you can see, it's white.¹⁷² » Les cendres sont placées dans un vase en terre cuite pour le transport à la maison. « This is white, pure white, the body's ashes.¹⁷³ »

À partir d'ici, les récits divergent. Il ne semble pas exister de tradition unique. Certains vont tout de suite verser une partie des cendres dans un cours d'eau¹⁷⁴ et ils conserveront la plus grande partie pour la cérémonie du 31^e jour (*antiyēṣṭi*). À la maison, certains apporteront les restes du défunt à l'intérieur¹⁷⁵, mais non dans la salle de prière, tandis que d'autres insistent pour les conserver à l'extérieur¹⁷⁶. « Souvent, c'est dans le salon, à l'entrée. Près de l'entrée, parce qu'ils ne la mettent pas [l'urne] carrément trop dans la maison.¹⁷⁷ »

5.2.3 Le deuil et les cérémonies commémoratives

5.2.3.1 La maison endeuillée

¹⁶⁹ Selvarani-42

¹⁷⁰ Sivaraman-48 ; Saguna-A-48

¹⁷¹ Selvarani-41

¹⁷² Saguna-A-48

¹⁷³ Selvarani-41

¹⁷⁴ Sivakumar-29

¹⁷⁵ Virathan-22 ; Selvarani-41

¹⁷⁶ Chandra-44

¹⁷⁷ Arani-B-9

Dans la tradition tamoule saiva, une maison frappée par la mort (*maranam*) doit refléter la peine, le chagrin et la douleur. La maison entière est en deuil. Les tableaux sur les murs, comme aussi les photos de famille et les miroirs, sont tous retournés ou retirés¹⁷⁸. « People are all saddened by this event and nobody wants to see their saddened faces in the mirrors.¹⁷⁹ » On éteint radios et télévisions, et la musique s'arrête pour toute la durée du deuil de trente jours. « Because the house is a place where somebody has passed away, there will not be any... fun or ceremonies, special parties or something like that.¹⁸⁰ » « Saivites, of course, they don't engage in that type of merrymaking.¹⁸¹ »

De plus, dès l'instant du décès, la cuisine cesse de fonctionner. Les feux sont éteints. On ne cuisine plus dans la maison du défunt. Et on n'y mange pas non plus tant que le corps n'a pas été emporté au terrain de crémation. « The food doesn't come in the house when the body is still there.¹⁸² » Dès que les hommes emportent le corps, les femmes de la maison et leurs amies entreprennent de nettoyer celle-ci de fond en comble et l'alimentation des occupants, pour plusieurs jours, est assurée par les voisins et les parents¹⁸³. « Everything. It's all washed up. The whole house is normally done.¹⁸⁴ »

Ils font tout un lavage. La maison est carrément refaite. Si c'était en Inde, ils vont repeindre la maison, repeindre les meubles, carrément vider la chambre où la personne a vécu, pi les vêtements vont être brûlés... Notion d'hygiène qui éventuellement est devenue une notion de peur. « Je veux pas que son fantôme vienne écœurer mon enfant pendant le sommeil, alors je vais me débarrasser de tout ». ¹⁸⁵

Généralement, dans une maison frappée par la mort, l'interdiction de cuisiner demeure en vigueur jusqu'à la cérémonie du 31^e jour (*antiyēṣṭi*) quand les dernières cendres du défunt seront immergées. « People will bring you food because they know [you] are

¹⁷⁸ Selvarani-19

¹⁷⁹ Saguna-A-21

¹⁸⁰ Rajalakshmi-46

¹⁸¹ Virathan-16

¹⁸² Chandra-46

¹⁸³ Githavani-21

¹⁸⁴ Saguna-A-22

¹⁸⁵ Arani-B-5

not going to cook. Nothing happens, so the food will be arriving from outside.¹⁸⁶ » Telle est la tradition familiale de plusieurs répondants¹⁸⁷. L'entraide et la solidarité jouent pendant tout le mois : les oncles, les tantes, cousins et cousines se répartissent les journées et les repas¹⁸⁸ : « Full month. Most of the houses, early morning, they'll arrange. They're going to say "Hello. I'll bring breakfast today. I'll bring lunch today. I'll bring dinner today"¹⁸⁹ ». Cependant, quelques-uns parlent plutôt d'une seule semaine. En règle générale, le *karttā* et les endeuillés demeurent à la maison du défunt toute la première semaine jusqu'au grand repas commémoratif du 8^e jour, (*eṭṭu celavu*)¹⁹⁰. « After one week, everybody starts going to work and going to school.¹⁹¹ »

5.2.3.2 L'état de pollution symbolique (*tuṭakku*¹⁹², skr. *āśauca*)¹⁹³

Les apparentés du défunt, les plus proches comme les plus lointains, sont frappés d'une pollution symbolique qui les rend inaptes à participer à la vie religieuse et sociale de la communauté¹⁹⁴. « You can't go anywhere. You can't go to the temple until thirty-first day over. You can't go to the happiest thing until the thirty-first day over. You can't go to a big crowd until thirty-first day is over.¹⁹⁵ » Et cette « incapacité rituelle¹⁹⁶ » frappe également tous les affins qui vivent à l'étranger, comme aussi tous ceux et celles

¹⁸⁶ Saguna-A-17

¹⁸⁷ Sivakumar-22 ; Arani-B-7

¹⁸⁸ Arani-B-7

¹⁸⁹ Chandra-49

¹⁹⁰ Selvarani-1h08 ; Rajalakshmi-55 ; Pushparani-23

¹⁹¹ Pushparani-31

¹⁹² Ce terme est parfois aussi écrit *tuṭakku*.

¹⁹³ Pour une étude en profondeur de cette règle, y compris sur les raisons avancées pour expliquer les périodes plus ou moins longues appliquées aux diverses classes (*varṇa*) de la société hindoue, voir Mines (1989).

¹⁹⁴ Les mêmes prohibitions s'appliquent lors d'une naissance.

¹⁹⁵ Adhavan-42

¹⁹⁶ Bien que de nombreux auteurs traduisent *āśauca* par « impureté », je préfère plutôt la traduction mise de l'avant par Mines (1989, p. 103) qui rappelle que le handicap touche les intéressés surtout quant à leur fréquentation des temples.

qui partagent un repas dans la maison du défunt au cours des trente jours de deuil. C'est la raison pour laquelle, si des voisins et des amis apportent de la nourriture à la maison endeuillée, ils n'y toucheront pas eux-mêmes. « They won't drink water or some from that house. "I must go to temple. For thirty-one days, I won't eat anything from you", they say. They will bring but they won't eat.¹⁹⁷ »

Au Sri Lanka, la période de trente jours est la plus courante mais certaines familles liées au service du temple bénéficient d'une incapacité réduite¹⁹⁸. « Those who are attached to the temple, they can finish within eleven days. And [if] they are vegetarian people, they can go after sixteen days.¹⁹⁹ » Cette règle variable qui vise les individus selon leur emploi a été commentée longuement par un des intervenants qui établit un lien direct entre cette règle et le système des castes²⁰⁰. « The system is based on what jobs you are doing. This is all about what jobs you are doing. And according to those jobs, you are put in a place socially.²⁰¹ » Selon lui, l'origine de cette règle n'a rien de religieux : elle relève plutôt de l'hygiène publique²⁰². « When you are at a funeral, there is all kind of people coming from all over the place. You are mingling with them and there is all kind of diseases that are getting jumping from one person to the other person.²⁰³ » Déjà Pandey avait noté cette règle qui relève davantage de la prévention

¹⁹⁷ Selvarani-45

¹⁹⁸ Kaushik indique les périodes les plus usuelles pour chaque classe (*varṇa*) : dix jours pour les brahmanes, douze pour les Kṣātrya, quinze pour les Vaiśya et enfin trente jours pour les Śūdra (1976, p. 276). Pandey affirme que cette distinction est inscrite dans les *Gṛhyasūtras*. (1969, p. 257). Dans la société hindoue traditionnelle, un individu est défini par quatre facteurs : son *gotra*, c'est-à-dire son clan sa lignée, son *varṇa*, l'une des quatre classes sociales, son *āśrama*, l'un des quatre stades de vie, et sa *jāti*, l'une des innombrables castes.

¹⁹⁹ Entrevue de groupe-13

²⁰⁰ Voir Pfaffenberger qui présente un tableau des périodes d'incapacité rituelle (*tuṭakku*) selon les treize principales castes de Jaffna. Celles-ci sont de onze jours pour les brahmanes (peu nombreux), seize jours pour le personnel des temples (*caiva kurukkaḷ* et *paṅṭāram*), et de 21 ou 31 jours pour la masse du peuple (1982, p. 197)

²⁰¹ Saguna-B-4

²⁰² Duraiswamy écrit que c'était là un des objectifs du rituel du feu : « In crowded funeral gatherings, when people hug the mourners, the *hōma* fire proves a destroyer of germs and a nullifier of any poisonous effects that may remain. » (2012, p. 216)

²⁰³ Saguna-B-5

que de la religion : « The survivors, owing to their contact with the dead person during his sickness and with his corpse after his death, are severed from the society on the sanitary grounds²⁰⁴ ».

Ceci est confirmé par le *kiriyai kurukkaḷ*, le prêtre de funérailles que j'ai consulté à Toronto, mais avec toutefois un aveu surprenant. Au Sri Lanka, dit-il, la mort survient le plus souvent à la maison, parfois après une longue maladie. Les proches ont ainsi pu contracter des germes ou d'autres conditions médicales. « There's no embalming, you know. That's why they will isolate them. We are saying that [is] "pollution". » Il reconnaît que cette règle n'a que peu à voir avec la religion. « This is a scientific meaning. » Et il ajoute ensuite : « If we say to our people: "It is scientific", they don't accept. If we say: "It is religion", they will accept.²⁰⁵ »

Il serait intéressant de pousser un peu plus à fond une recherche sur cet état de « pollution » imposée aux endeuillés dans la tradition hindoue et de chercher à établir des parallèles avec d'autres religions²⁰⁶.

5.2.3.3 Les activités commémoratives

Dès le départ du corps pour le terrain de crémation, dans la maison, on aménage un espace dédié au souvenir du disparu. On y transporte une lampe à l'huile sur pied (*kuttuvilakku*) et celle-ci sera allumée au moins une fois par jour, tous les jours jusqu'à

²⁰⁴ Pandey, 1969, p. 257

²⁰⁵ Adhavan-43

²⁰⁶ Par exemple, la tradition juive restreint considérablement la vie des *onenim*, c'est-à-dire les parents et les proches d'un défunt : « *Onenim* are forbidden to study Torah or to work, thereby making them conspicuously absent from daily public social involvement. Furthermore, they are forbidden to attend parties or participate in public merrymaking. » (Fishbane, 1995, p. 174). De leur côté, Humphrey & Laidlaw font état d'une période de douze jours suite à un décès dans la tradition jaïne contemporaine. (1994, p. 113)

la cérémonie dite du 31^e jour²⁰⁷. « We believe that the spirit is still roaming around the house where the relatives are there, the people who were in love with the deceased people. The soul will be in and around that place.²⁰⁸ » À côté, sur une table ou sur une chaise, on place une photo du défunt qu'on garnit d'une guirlande de fleurs. On lui applique aussi un *poṭṭu*, la marque frontale des saiva faite de vermillon (*kuṅkumam*) et/ou de pâte de bois de santal (*cantaṇam*)²⁰⁹ selon les traditions de la famille. Chaque jour, on déposera devant cette photo²¹⁰ des offrandes diverses telles qu'un fruit, de l'eau, une noix de coco ouverte ou un peu de la nourriture apportée de l'extérieur²¹¹. On fait également brûler de l'encens (*sambrani*) ou du camphre. « And you put some water, fresh water.²¹² » Deux fois par jour, les endeuillés viennent se recueillir. « [We] pray and sing our *Tēvāram*. In front of the photo, and the lamp is lit. [...] Every morning and evening about 6 o'clock, the women will cry. The women cry. Early morning and about 6 PM, they cry louder.²¹³»

Au cours des sept premiers jours suivant le décès, certains vont préparer à l'intention du défunt un mets parmi ses préférés. « Rice with vegetables. No meat, no nothing. They prepare his favorite food. Only at 6 PM in the evening.²¹⁴ » Dans d'autres familles, le menu est différent. « Pour les 7 jours, ils vont offrir toutes les repas qu'il a... qu'il aime. Le premier jour, ils vont offrir toutes les boissons que la personne a aimé manger... boire. Deuxième jour, ça va être toutes les gâteries. Troisième jour, toutes les poissons. Quatrième ...²¹⁵ »

²⁰⁷ Au Tamil Nadu, selon Peyer, cette lampe particulière porte le nom de *mōṭcam viḷakku*. « The lamp represents the deceased and people prostrate themselves in front of it. » (Peyer, 2004, p. 49)

²⁰⁸ Rajalakshmi-45

²⁰⁹ Githavani-28

²¹⁰ Idéalement tournée vers l'est. (FROS, 2005, p. 29)

²¹¹ Chandra-47

²¹² Selvarani-45 ; Sivakumar-21

²¹³ Pushparani-29 et 26

²¹⁴ Pushparani-29

²¹⁵ Arani-B-7

Parfois, cette façon d'honorer le disparu par une photo est vécue différemment. Dans certains cas, on dressera plutôt des vêtements du défunt sur une chaise avec quelques-uns de ses accessoires familiers, par exemple, des lunettes, une montre, une canne, etc.²¹⁶ Selon une autre tradition, la photo est remplacée par une brique. Un répondant rappelle que le barbier de la famille gravait dans la brique, au moyen d'un clou, une image grossière qui aurait ainsi représenté le défunt. « A normal brick. Brick is turned as a body. We believe that it is a body and we put everything around. Food and water we offer... to the brick.²¹⁷ » Les manières diffèrent mais le sens demeure toujours le même : « I don't know whether it's religious... or something psychological. We just don't want to forget somebody just like that.²¹⁸ »

5.2.3.4 Le repas du 8^e jour (*ettu celavu*²¹⁹)

Le huitième jour après le décès, on reprend l'usage de la cuisine, les feux sont rallumés et on prépare un grand repas auquel sont invités tous les membres de la famille, de même que les principaux parents et amis, mais pas le prêtre. « No priest.²²⁰ » Chez la plupart des gens, on cesse d'apporter des plats de l'extérieur. Des voisins et des parents viennent cuisiner à la maison²²¹ et les invités sont nombreux. « All the family members, the people, his close friends, everybody is invited.²²² »

On récite d'abord une prière à l'intention du défunt puis on sert tous les plats en même temps. « They will do a special *pūjā* as if that soul is coming and take part in it and eat and enjoy the food.²²³ » Le menu de ce festin est constitué uniquement des mets que le

²¹⁶ FROS, p. 29 et 21

²¹⁷ Entrevue de groupe-29

²¹⁸ Sivaraman-51

²¹⁹ Le terme *celavu*, traduit par « *running, flowing* » (UMTL) donne l'image d'une dépense généreuse.

²²⁰ Virathan-42

²²¹ Selvarani-46

²²² Sivakumar-23

²²³ Ramesh-A-34

défunt aimait déguster. Tout ce qu'il a pu aimer dans sa vie. « You cook every type of food that the person who died enjoyed.²²⁴ » « Whether non-vegetarian or vegetarian food, they will cook it.²²⁵ » Si le défunt fumait, des cigarettes seront achetées. S'il buvait, il y aura de l'alcool. « Eight day, we do that. Whatever he likes (il rit)... Even if he liked alcohol.²²⁶ » Même les desserts sucrés comme le *pāyacam*²²⁷. Et un répondant compte bien que la tradition ne change pas de sitôt. « If I drink a beer, for my funeral, then beer should be there. If I drink a cognac, cognac is there. If I drink a whisky, it has to be there.²²⁸ » Cette pratique est pourtant contraire aux instructions données dans le manuel *Saiva Samaya Aparakkiriyai Viḷakkam* qui invite à ne pas servir d'alcool ni de viandes au cours de ce repas du 8^e jour, et à s'en tenir aux seules préférences végétariennes du défunt²²⁹.

Et que fait-on de toute cette nourriture ? Les convives se servent, bien sûr, mais les restes sont ensuite distribués aux gens qui ont contribué au déroulement du cortège et de la crémation. « That is given to one of those people that is *Pallar*, they are given. And the *Koviyar*, that man he is going to take them.²³⁰ » Questionnés sur le sens ou l'origine de cette coutume d'offrir à l'esprit du défunt (*āvi*) ses plats favoris, la plupart des répondants ont avoué leur ignorance. Deux réponses, toutefois, méritent d'être citées. « C'est en espérant que... Comme en rassasiant la [faim] de... tout le monde, tu... Tu te fais l'idée que, ok, éventuellement, ma mère ou mon père, lorsqu'elle aura faim [dans l'au-delà], il va y avoir quelqu'un qui va le nourrir. Oui.²³¹ » Un autre répondant évoque plutôt la culpabilité :

²²⁴ Sivaraman-1h03 ; Rajalakshmi-51 ;

²²⁵ Ramesh-A-34

²²⁶ Entrevue de groupe-50

²²⁷ Un dessert populaire fait vermicelle de riz cuit dans du lait, parfumé au safran et à la cardamome, édulcoré et parfois additionné de raisins secs.

²²⁸ Sivakumar-23

²²⁹ SSAV, 2012, p.98

²³⁰ Chandra-52

²³¹ Arani-B-10

« Somebody passes away, the other people have some guilt feelings in them, saying... "Oh he asked me to do that, I didn't do this. He asked me to do that, I didn't do it." The wife might go: "He asked me to cook this for him. I didn't cook that". And this is why all these offerings and things comes up. For me.. [...] offering him what they forgot to offer him before.²³² »

5.2.3.5 La cérémonie du 31e jour (*antiyēṣṭi*)²³³

En fait, au Sri Lanka, quatre événements se tiennent, en même temps ou presque, le trente-et-unième jour²³⁴ suivant le décès : trois à la maison du défunt et un autre, plus solennel, près d'un cours d'eau dans lequel on procédera à l'ultime dispersion des restes. « Again there's 4 or 5 other ceremonies goes on with that.²³⁵ » La veille ou l'avant-veille, la maison a encore une fois été nettoyée et on s'est assuré d'inviter à nouveau toutes les personnes qui étaient présentes le jour de la crémation.

5.2.3.5.1 La levée de l'incapacité

Tôt le matin, un premier prêtre se présente à la maison pour procéder à un rite de purification qui vise à lever l'état d'impureté rituelle (*tuṭakku*) dont était frappée la maisonnée depuis le jour du décès. Ce rituel porte le nom de *punṇiyā-vācaṇam*²³⁶. Ce prêtre est un de ceux qui assurent le service régulier au temple fréquenté par la famille et qui est sans doute venu plusieurs fois auparavant afin de procéder à des *saṃskāra*

²³² Saguna-B-8 et 10

²³³ Contrairement à l'usage indien où le terme sanskrit *antyeṣṭi*, littéralement « dernier sacrifice » désigne l'ensemble des rites funéraires, les Tamouls hindous du Sri Lanka utilisent le terme *antiyēṣṭi* pour décrire spécifiquement la cérémonie funéraire du 31e jour. (Duraismamy, 2012, p. 213) Ces cérémonies peuvent aussi se tenir le 11^e, le 16^e ou le 21^e jour dans certaines familles ou classes de gens. (SSAV, 2012, p. 88 ; Virathan-22)

²³⁴ Parfois le trentième.

²³⁵ Saguna-B-11

²³⁶ Chandra-1h01

domestiques²³⁷. Le prêtre aspergera la maison d'un mélange fait d'eau consacrée et de bouse de vache séchée²³⁸. Il donnera aussi à boire aux résidents de la maison un peu d'une boisson considérée sacrée par les saiva et appelée *pañcakavviam*, c'est-à-dire composée des cinq produits de la vache : bouse, urine, beurre clarifié, lait caillé (yogourt) et lait²³⁹.

5.2.3.5.2 La dispersion des cendres

Tôt le matin aussi²⁴⁰, le *karttā* et le barbier de la famille emportent les cendres du défunt²⁴¹ et vont rejoindre un prêtre spécialisé dans les rites funéraires, généralement le même *kurukkaḷ* qui avait présidé au *kiriyai* un mois plus tôt²⁴². Au Sri Lanka, cette cérémonie porte le nom spécifique de *antiyēṣṭi*²⁴³. Ce terme n'est pas à confondre avec le terme sanskrit *antyeṣṭi* qui, en Inde, couvre l'ensemble des rites funéraires hindous. L'*antiyēṣṭi* traditionnel saiva à Jaffna est un rituel matinal qui se déroule le plus souvent dans un lieu appelé *Keerimalai*, utilisé spécialement à cet effet, sur la rive du Détroit de Palk entre l'Inde et le Sri Lanka.²⁴⁴

« Souvent, pour ces rituels-là, il va y avoir un *maṅṭapam*, ok ? Comme un *hall*, ok ? [Comme] un salon qui va être monté près d'un cours d'eau.²⁴⁵ » Selon les moyens des clients, le prêtre s'installera avec plus ou moins d'accessoires et la cérémonie durera plus ou moins longtemps. « Minimum one hour.²⁴⁶ » Au cours de cette cérémonie, on

²³⁷ SSAV, 2012, p. 105

²³⁸ Rajalakshmi-58

²³⁹ Selvarani-1h10

²⁴⁰ « By the time 10 o'clock, we are back at the house. » (Sivakumar-34)

²⁴¹ De même que la brique qui a symbolisé la présence du défunt dans la maison, s'il y a lieu. (FROS, 2005, p. 34)

²⁴² Chandra-53

²⁴³ FROS, 2005, p. 25

²⁴⁴ Entrevue de groupe-47

²⁴⁵ Arani-B-12

²⁴⁶ Adhavan-40

procédera à un rituel d'oblation par le feu (*hōmam*, skr. *homa*) dans lequel seront brûlées écorces, racines, brindilles, etc., comme au jour du *kiriyai*. On utilisera soit un seul *kumbha* représentant encore Rudra ou la collection complète des neuf *kumbha*²⁴⁷. On chantera à nouveau le *Tiruppōrcuṇṇam*, et on frappera encore du pilon (*ulakkai*) dans le mortier (*ural*), avant que le *karittā* procède à la dispersion des cendres dans l'océan. Celui-ci prendra ensuite un bain complet et rentrera à la maison où l'attendent les rites d'introduction habituels tels que les feuilles à mâcher et l'eau versée sur les pieds²⁴⁸.

5.2.3.5.3 Les offrandes faites au défunt (*cavaṇṭi*)

La troisième cérémonie a lieu à la maison, également en avant-midi, et elle est présidée par un autre prêtre régulier, collègue du premier²⁴⁹. Celui-ci vient collecter les dons que les endeuillés ont préparé à l'intention de l'esprit de leur défunt afin de lui assurer de bien vivre cette étape transitoire estimée à douze mois, entre son décès et le moment où il rejoindra la sécurité du monde de ses ancêtres (*pitir*, skr. *pitṛ*)²⁵⁰. Entretemps, il demeure un *pirētam* (skr. *preta*), un esprit désincarné, fragile, imprévisible et qu'il faut nourrir. Gananath Obeyesekere explique que toutes les traditions religieuses d'Asie du Sud ont adopté le concept du *pirētam* contre lequel il faut se prémunir²⁵¹.

« The term *preta* meant "departed" in the Sanskrit Vedic tradition. In the Rig Vedas the soul of the dead person ultimately joins his ancestors, the *pitāras*, who have predeceased him. [...] *Preta* came to mean an ancestor who was reborn in a special state of suffering as a result of greed and attachment to the world. [...]

²⁴⁷ Virathan-43

²⁴⁸ Chandra-53

²⁴⁹ Chandra-57

²⁵⁰ Correspondant au latin *pater*, signifiant « père ». (Saindon, 2000, p. 121)

²⁵¹ « Cette période intermédiaire entre la mort physique et la libération de l'âme est marquée par l'ambiguïté, aussi bien pour le défunt et son âme que pour la communauté des vivants. » (Grange Omokaro, 2003, p. 163)

Pretas are the spirits of the dead who are reborn as tormented souls because of their hatred of or attachment to the living or to the goods of the world.²⁵² »

Selon la tradition saiva, le second prêtre représente symboliquement le défunt²⁵³. Décédé il y a un mois, celui-ci revient parmi les siens pour leur demander nourriture et biens matériels. Il en profite pendant que le *karttā* est au bord de l'eau pour se présenter car les deux ne doivent ni se croiser ni se voir pour une période de six mois²⁵⁴. Afin de bien jouer son rôle de représentant du disparu, le prêtre doit se faire insistant et réclamer des endeuillés qu'ils fassent preuve d'une grande générosité. « Through his importunate demands on the mourners he serves, he reveals not only his own nature, but also the greed and malevolence of the ghost he embodies.²⁵⁵ » Toutefois, contrairement à ce que rapporte Parry à Varanasi, au Sri Lanka, ce prêtre ne se présente pas vêtu comme le défunt, avec ses accessoires familiers : lunettes, canne, montre, etc.

Afin d'éviter les malentendus, à Jaffna, le prêtre fournit à l'avance la liste des objets qui doivent être inclus dans ces dons, incluant des articles de cuisson, des vêtements, etc.²⁵⁶ « He said [le prêtre]: "Ok. You have to buy all these things and so on, the food items and various things. And then... that tray". He said I should get twelve trays and chili powder, rice, vegetables, coconut, and... Then he added... he said: "You have to prepare twelve of these trays".²⁵⁷ » Au Sri Lanka, les items à fournir sont au nombre de cinquante et comprennent aussi bien des produits d'alimentation (lait, beurre, bananes, miel, etc.) que des vêtements (*vēṣṭi* et *cālvai* pour les hommes et sari pour les femmes, sandales, etc.) et des accessoires (du fil et des aiguilles, du camphre, un banc, quatre lampes sur pied, une natte de sol, un oreiller, un parapluie, etc.)²⁵⁸.

²⁵² Obeyesekere, 1984, 116 et 100

²⁵³ Entrevue de groupe-1h46

²⁵⁴ Entrevue de groupe-1h47 ; Selvarani-49

²⁵⁵ Parry, 1994, p. 2

²⁵⁶ Voir en Annexe G la liste des éléments à fournir pour le bien-être du défunt.

²⁵⁷ Sivaraman-1h27

²⁵⁸ Ces cadeaux diffèrent probablement selon les régions. Mines, citant Kane (1953), fait mention, entre autres, d'or, d'argent et de terrains, toutes choses qui sont absentes de la liste prescrite par la tradition tamoule sri-lankaise. (Mines, 1989, p. 120)

« Another priest comes and another ceremony. That is called *cavanṭi*. We have to place the sweets, and the rice and the curries that we prepared to offer in front of him and he will do some rites. ... And then we have to give slippers, umbrella, mat, pillow and everything going to give it the deceased. Slippers, mat, pillow, umbrella, cloth, *vēṣṭi*, shirt.²⁵⁹ »

Quel sens les répondants donnent-ils à cette coutume ? Deux d'entre eux croient que c'est une façon indirecte de pourvoir au bien-être régulier des prêtres de temple. « Actually, in our villages, the priests have no other income. They don't go to work. So this is what they depend on. [...] I think that's my understanding. That we want to provide [for] our priest, he is our *guru*.²⁶⁰ » « Because Brahmins, they have no money from the government. They are living from the people's money only. Because they are the bridge between us and God, we believe. So we give everything.²⁶¹ » Une autre répondant estime que bien des gens croient encore que cette pratique est nécessaire :

Aux prêtres qui vont être comme les intermédiaires, tu dois offrir les vêtements, la nourriture, le parapluie, les souliers, tout ça. Comme si tu donnais toute le bagage pour que ton père ou ta mère parte en voyage. Alors si tu donnes pas des souliers, c'est comme il va souffrir, il va avoir mal aux pieds, il va marcher dans les épines... Alors il y a du monde qui croit à ça. Alors ils vont donner beaucoup de choses. Ils vont inviter le prêtre pi ils vont le traiter comme aux petits oignons, de manière à ce qu'il soit satisfait. "Ok. Mon papa ou ma maman, en haut, elle va être bien traitée".²⁶²

Enfin une autre n'est vraiment pas convaincue mais elle préfère tout de même respecter la tradition au cas où... « We believe that we are handing over these things [to the deceased] through him [the priest]. Whether he gets or not, but there is a... According to our religion. Peaceful for us. Otherwise if we do not give sometimes he may... We are not sure about after the death, where we are going, what will happen. We are not sure.²⁶³ »

²⁵⁹ Pushparani-35-36

²⁶⁰ Sivaraman-40

²⁶¹ Selvarani-55

²⁶² Arani-A-5

²⁶³ Pushparani-56

5.2.3.5.4 Le retour à la normale

Cette journée fort occupée du trente-et-unième jour suivant le décès se termine sur une note joyeuse. La maison retrouve son rythme habituel. Sur les murs, les photos et les miroirs sont remis à leur place²⁶⁴. La musique est de retour, comme aussi plein de gens, amis, voisins et apparentés du défunt. Depuis tôt dans la journée, les femmes s'emploient à la cuisine pour servir un grand repas aux invités. « People come and then you have to provide... Entertain them, foods and thinks like that... Celebration like.²⁶⁵ » Le menu est strictement végétarien mais l'offre est généreuse²⁶⁶.

Surtout, un livret biographique a été produit à propos du défunt et celui-ci est distribué à toutes les personnes présentes²⁶⁷. En plus de la reproduction de quelques textes tirés des écritures saintes (*Tēvāram* et *Tiruvācakam*), on y présenté les meilleurs côtés du disparu, ses grandes qualités. À cette intention, au cours du mois, plusieurs de ses proches ont été invités à rédiger un court message à son propos ou à raconter une anecdote à son sujet. « Pictures and everything. And the wife's story, son's story, brothers and sister, it's in the book.²⁶⁸ » Aussi, la personne la mieux placée ou la mieux éduquée en fera lecture publique au cours du repas, amenant des réactions chez les participants. « In the book... there's solace. Wife and children and friends, solace is also there.²⁶⁹ »

Cette pratique sri-lankaise semble s'opposer à la tradition observée en Inde du Nord par Parry à Bénarès qui écrit : « No place is made in the mortuary rites for a celebration

²⁶⁴ Chandra-57

²⁶⁵ Sivaraman-1h01

²⁶⁶ Sivakumar-34

²⁶⁷ Virathan-44

²⁶⁸ Sivakumar-26

²⁶⁹ Selvarani-51

of his individual achievements; no eulogies are delivered in praise of his particular virtues, and no recognition is given to the passing of a unique life²⁷⁰ ».

5.2.3.6 *Cirāttam, capiṇṭikaraṇam et piṇṭam*

Le douzième mois, à l'occasion du premier anniversaire du décès, on tient une cérémonie spéciale en mémoire du défunt appelée *āṭṭaittiti*²⁷¹, qu'on peut traduire simplement par « fin d'année »²⁷². Il arrive que ce soit lors de cette cérémonie qu'on procède également au rituel *capiṇṭikaraṇam* (skr. *sapiṇḍikaraṇa*), où l'esprit du disparu est invité à abandonner définitivement son état de *pirētam* pour rejoindre le monde de ses ancêtres^{273 274}.

C'est au cours de ce rituel qu'on partage et fusionne divers *piṇṭam*²⁷⁵ (skr. *piṇḍa*) représentant les principaux ascendants masculins du défunt pour les fondre ensemble en un patriarcat protecteur de la famille du *karttā*²⁷⁶. Ce dernier doit absolument assister à cette cérémonie.²⁷⁷ S'il est sous le coup d'une incapacité rituelle (*tuṭakku*) en raison, par exemple, d'une naissance dans sa famille, la date peut être modifiée pour l'accommoder, mais il doit définitivement être présent à l'*āṭṭaittiti*. Ce rituel le libère, en effet, de tous ses devoirs et lève toutes les interdictions qui le frappaient. Désormais, il est donc rendu à la vie normale²⁷⁸. C'est aussi un moment important pour les relations

²⁷⁰ Parry, 1994, p. 210

²⁷¹ SSAV, 2012, p. 112

²⁷² Cette tradition n'est pas sans rappeler celle du « repas du bout de l'an » des campagnes françaises jusqu'au siècle dernier (Thomas, 1985, p. 123).

²⁷³ Pandey note que ce rituel peut avoir lieu le 12^e ou le 45^e jour suivant la crémation, ou au terme d'une année complète après le décès (1969, p. 267).

²⁷⁴ Selon Guetny, il faut un an à l'âme « pour rejoindre le pays des morts où elle sera jugée par le dieu Yama. » (2001, p. 75)

²⁷⁵ Bouchées rondes faites de riz cuit mélangé à du beurre clarifié et des graines de sésame.

²⁷⁶ Duraiswamy, 2012, p. 214

²⁷⁷ SSAV, 2012, p. 110

²⁷⁸ Kaushik, 1976, p. 279

intergénérationnelles liant le fils d'abord à son père décédé un an plus tôt, puis à ses ancêtres principaux (*pitir*), c'est-à-dire son grand-père et son arrière-grand-père.

Appelée *sapinḍīkaraṇa* en sanskrit, cette cérémonie au cours de laquelle on partage et mélange les *pinṭam* est une des plus importantes *cirāttam* de tout le rituel funéraire hindou.²⁷⁹ Les *cirāttam* (skr. *śrāddha*), sont des cérémonies au cours desquelles un homme nourrit ses trois ancêtres immédiats.

La dette due aux Mânes occupe une place centrale dans l'idéologie brahmanique. Elle est un élément essentiel de la définition religieuse de l'homme. Mais, de plus, elle est invoquée comme ce qui rend compte de cette pulsion fondamentale qu'est le désir de se reproduire. En outre, elle justifie quelques-uns des principaux mécanismes de l'ordre social.²⁸⁰

Aujourd'hui, le *capinḍīkaraṇam* est l'un des nombreux rituels d'offrandes (*cirāttam* skr. *śrāddha*) du culte des ancêtres qui se sont ajoutés au fil des siècles selon diverses traditions. Cependant il demeure le plus ancien, défini par la tradition védique (*śruti*)²⁸¹. Brunner-Lachaux rappelle que cette prééminence a été maintenue par Somaśambhu, auteur d'un important traité médiéval çivaïte sur les rites funéraires : dans la tradition saiva, le *capinḍīkaraṇam* doit être exécuté un an après le décès à l'intention de trois générations d'ancêtres seulement. « Les *śhrādda* śivaïtes se distinguent de ceux de l'école védique surtout par les *mantra* utilisés et les divinités invoquées.²⁸²»

Toutefois, sur la base des entrevues que j'ai menées, cette partie du rituel funéraire semble souvent absente des rites saiva sri-lankais. La plupart des répondants n'en ont jamais entendu parler²⁸³. « I have seen it in films. They give the rice balls. I always say

²⁷⁹ Pour une description détaillée de ce rite védique, voir Pandey (1969) et Kapani (1992).

²⁸⁰ Malamoud, 1989, p. 130

²⁸¹ Saindon, 2000, p. 130. Pour une analyse exacte du rituel védique de fin de vie, voir Ghosh (2002).

²⁸² Brunner-Lachaux, 1977, p. li et 620

²⁸³ Assayag avait observé une situation similaire au Karnataka : « Le culte des ancêtres y apparaît singulièrement atténué. » (1987, p. 103)

'how come we don't do that'? Maybe it's after the 31st day, or something, I don't know.²⁸⁴ »

Seule la doyenne des femmes interviewées pour cette recherche paraît connaître ce rituel et le comprendre très bien. « There's sesame seed and rice flour mixed... They mix it with ghee and something and they do a big *piṇḍa* and small *piṇḍas*. That is seven... If the boy does the ritual, it goes to seven ancestors. Father, grandfather, great grandfather...» Et, ajoute-t-elle, lorsque cette cérémonie est terminée : « They collect everything and put it in the sea... With the ashes.²⁸⁵ »

Au cours d'une entrevue, le prêtre de funérailles (*kiriyai kurukkaḷ*) révèle qu'il procède rarement lui-même à cette cérémonie. « Sometimes they call me to do the *piṇḍa pūjā*. Or sometimes they call other Brahmins. If they ask me, I can do. I know how to do that and everything.²⁸⁶ » Il affirme que ce rituel est le plus souvent accompli par les mêmes prêtres réguliers qui président à la cérémonie de purification de la maison (*punṇiyā vācaṇam*). Au Tamil Nadu, Clark-Decès a noté que les gens les moins fortunés font un choix entre ces deux rituels. « If people cannot afford this ceremony, they perform a purification ceremony (*punṇiyā vācaṇam*) at home ten days after death.²⁸⁷ » Ceci demeure à approfondir car le rite des *piṇḍam* est pourtant bien décrit dans un des deux manuels liturgiques saiva contemporains que j'ai pu consulter²⁸⁸.

5.2.3.7 Les commémorations mensuelles et annuelles

Dans la façon traditionnelle de mesurer le temps au Sri Lanka, les jours étaient identifiés selon le calendrier lunaire qui comporte deux quinzaines (*paṭcam*, skr. *pakṣa*)

²⁸⁴ Githavani-25

²⁸⁵ Selvarani-53

²⁸⁶ Adhavan-42

²⁸⁷ Clark-Decès, 2007, p. 128

²⁸⁸ FROS, 2005, p. 41

par mois, chaque quinzaine étant composée de treize à seize jours nommés *titi* (skr. *tithi*). De nos jours, comme tout le monde fonctionne avec le calendrier international, le terme *titi* est désormais identifié, dans le langage courant, comme la cérémonie mensuelle d'hommage aux défunts. « We are remembered according to the *titi*, not the *nakṣatra*.²⁸⁹ »

Anciennement, au Sri Lanka, c'était lors des *titi* de la première année suivant son décès que les endeuillés s'acquittaient, chaque mois, de dons à l'intention de leur défunt lors d'une brève cérémonie religieuse (appelée *māciyam* ou *mācikaṃ*²⁹⁰) effectuée à la maison par le prêtre domestique (voir section 5.2.3.5.3). Au souvenir de la majorité des participants à la présente étude, ces visites du *caiva kurukkaḷ*, afin de prendre possession de multiples biens matériels, ne se faisait plus chaque mois mais plutôt deux fois par année²⁹¹ ou déjà, comme ça se fait de nos jours, une fois seulement, le 31^e jour suivant le décès.

Un rituel noté par Clark-Decès au cours de son étude de terrain au Tamil Nadu ne semble pas exister au Sri Lanka. L'auteure fait mention d'une pratique qui consiste à brûler les objets personnels du défunt : « [The] Hindu mourning cycle concludes a year later with the burning of the deceased's belongings on the night (*varuṣam kumpiṭutaḷ*) prior to the first anniversary (*titi*) of the death.²⁹² » Aucun des participants à la présente étude n'a fait mention d'une telle coutume parmi les Tamouls saiva de Jaffna.

Par ailleurs, le calendrier lunaire des Tamouls comporte de multiples occasions d'honorer ses défunts. En effet, en cours d'année, les jours de pleines lunes (*pavaṛaṇai*, skr. *pūrṇimā*) sont considérées favorables à la réalisation de vœux (*viratam*, skr. *vrata*)

²⁸⁹ Entrevue de groupe-1h37 La *nakṣatra* est la « maison » par laquelle la lune est passée le jour de la naissance d'un individu. La lune prend vingt-huit jours pour effectuer un tour complet de la Terre. Il existe donc vingt-sept *nakṣatra*. Cette information est essentielle aux yeux des astrologues sud-asiatiques afin de dresser un horoscope valable.

²⁹⁰ FROS, 2005, p. 46

²⁹¹ Selvarani-55

²⁹² Clark-Decès, 2007, p. 128

qui sont accomplis dans le but d'honorer la mémoire de sa mère, tandis que la même chose peut être faite en hommage à son père lors des jours de nouvelle lune (*amāvācai*, skr. *amāvāsya*)²⁹³. De cette vingtaine de journées particulières, deux sont plus spécialement dédiées aux parents défunts et sont considérées encore plus propices à l'obtention de mérites (*puṇṇiyam*). Ce sont le jour de nouvelle lune du mois d'*āṣi* (juillet-août) consacré aux pères et à tous ses ancêtres paternels, et le jour de pleine lune du mois de *cittirai* (avril-mai), attribué aux mères et aux ascendants maternels de la lignée. « July new moon day, that's for the father, paternal side. And the *Cittira*, April *Cittara* full moon, for the mother.²⁹⁴ »

Également, dans le calendrier religieux saiva, une quinzaine en particulier est dédiée tout spécialement à la mémoire de tous ses ancêtres, masculins et féminins. Il s'agit la *makālaya-paṭcam* (skr. *mahālaya pakṣa*), c'est-à-dire la période entre la pleine lune et la nouvelle lune du mois de *puraiṭṭāci* (sept.-oct.).

Enfin, chaque année, dans les familles saiva sri-lankaises, le jour anniversaire de la mort du disparu, on organise un repas commémoratif (*tivacam*), généralement végétarien, auquel sont conviés les proches, les parents et les amis. « We have to do it every year... the same.²⁹⁵ » Il s'agit là d'une cérémonie civile et la présence d'un prêtre n'est pas requise.

Voici donc dressé le portrait des principaux rites funéraires saiva tels qu'ils se pratiquaient²⁹⁶ dans le Sri Lanka rural du district de Jaffna dans la dernière moitié du XXe siècle, d'où sont originaires la plupart des réfugiés Tamouls au Canada. Dans la seconde partie de ce chapitre, on sera mieux à même de découvrir comment ces rites traditionnels ont été conservés ou modifiés au sein des communautés canadiennes-tamoules depuis leur installation à Montréal et à Toronto.

²⁹³ Ramesh-A-21

²⁹⁴ Entrevue de groupe-1h57

²⁹⁵ Karan-20

²⁹⁶ Au meilleur de la mémoire des participants à la présente étude.

Mais juste avant, et bien que ce ne soit pas du tout le sujet de cette thèse, il est tout de même intéressant de noter combien ces rites traditionnels trouvent écho dans ceux de l'Angleterre rurale du début du XXe siècle. Je signale, entre autres, les photos et portraits sur les murs qu'on devait recouvrir ou retourner, le cercueil complètement ouvert sur lequel on dépose un couvercle seulement à la toute fin des cérémonies, et les restrictions de toutes sortes imposées aux endeuillés pour une longue durée : « For example, women frequently ceased to attend chapel for as much as a whole year²⁹⁷ ». Quand on connaît l'influence que les églises protestantes ont exercée sur la population tamoule du nord de Ceylan au cours de la période coloniale britannique²⁹⁸, il y a lieu de s'interroger sur la possibilité de certaines influences qui expliqueraient peut-être les divergences observées avec les rites funéraires hindous du Tamil Nadu.

5.3 Les modifications en contexte canadien

« One should not push too far in searching for 'symbolic' meanings in a South Asian rite of passage. »

Anthony Good²⁹⁹

Cette seconde partie du cinquième chapitre présente les modifications et les transformations apportées au rite de fin de vie saiva sri-lankais au Canada, et souhaite démontrer pourquoi il en est désormais ainsi. Au fur et à mesure que se sont établies en sol canadien des familles tamoules d'origine sri-lankaise, celles-ci ont appris à s'adapter à plein de situations nouvelles et le rituel funéraire saiva en est un bon exemple. Si celui-ci a su conserver plusieurs caractéristiques propres à la manière

²⁹⁷ David, 2000, p. 7

²⁹⁸ De 1802 à 1948

²⁹⁹ Good, 1991, p. 189

traditionnelle d'effectuer des funérailles au pays d'origine, tels que l'usage du pilon et du mortier, plusieurs changements ont également dû lui être apportés.

Cependant, avant d'aborder ces différences, il est bon de rappeler le paysage funéraire qui prévalait à l'arrivée des premiers réfugiés sri-lankais au milieu des années 1980. Si quelques grandes entreprises de pompes funèbres existent, la majeure partie du marché mortuaire appartient à de nombreuses petites entreprises indépendantes, dont quelques-unes sont des propriétés familiales. Le modèle de funérailles le plus usuel à Montréal, à l'époque, est celui des obsèques catholiques comprenant l'exposition au salon suivie de la messe à l'église et du départ pour le cimetière en cortège, ou encore vers une crémation anonyme et impersonnelle puisque, à l'époque, personne n'était autorisé à y assister. Si les entreprises funéraires montréalaises n'avaient jamais entendu parler de la tradition saiva, les premiers Canadiens-Tamouls, non plus, ne connaissaient les nombreux règlements canadiens relatifs au décès. Un des répondants qui, depuis trente ans, sert d'intermédiaire et d'assistant aux funérailles des membres de sa communauté raconte comment, pour lui, un jour de 1985, le destin s'est joué.

« When we arrived in Canada, you know, we could not find the jobs. [...] At that time they give 140 \$ on the Social Welfare and we had to go to the church to get the voucher in order to buy rice or something. One of the guy got frustrated and he killed himself. And he was what... 28 or something like that. That time I was 23 years old. And then older people couldn't speak proper English. So I asked the Madam [à l'aide sociale]: "What do we do?" And she said: "Find a funeral home." The first funeral [home] we found, Ogilvy³⁰⁰, by the Yellow Pages, and I am the only one able to speak English, so they guided me about the procedure. Then only I started work. Since everybody keep calling me.³⁰¹ »

³⁰⁰ Le terme utilisé par le répondant (*Ogilvy*) fait référence à un salon funéraire alors situé au 940, avenue Ogilvy, Montréal, QC H3N 1P4. « Fondée en 1928 [...] la résidence funéraire M. A. Blythe Bernier a été acquise en 1992 par les *Services commémoratifs Mont-Royal*. » (Source : [http://mountroyalcem.com/index.php/fr/complexes-funeraires/residence-funeraire-blythe-bernier.html] cons. 10.01.2013)

³⁰¹ Sivakumar-9 et 10

5.3.1 L'interaction entre castes

S'il est un aspect du rite funéraire saiva qui a profondément été modifié suite à son implantation au Canada, c'est bien celui des prestations inter castes. Au Sri Lanka, tout comme en Inde, de nombreux rôles dans la chaîne d'exécution des rites de fin de vie sont l'apanage de l'une ou l'autre des composantes sociales du village. « Those days, there were people of a special caste who would carry the body. We called them *Koviyars*. To cut the fire wood, there is another caste. They do the cutting of the fire wood and transport it to the cremation ground and set it up nicely.³⁰² » Et ainsi de suite pour de nombreux autres acteurs des rituels : « People of every caste will take part... This washerman is given a place. Then the barber is given a place, and so on. Everybody is given a place to do things and everybody is to be compensated.³⁰³ »

À l'analyse des témoignages recueillis dans le cours de la présente recherche, cette façon de faire à l'époque paraît avoir été dictée davantage par des impératifs économiques que par des prescriptions religieuses, tel que l'estimait Dumont (1980, p. 92). « Things were done like that, over there, to involve all groups of society. [...] everybody depended on one another. [...] Society is interdependent.³⁰⁴ » « The dhobis at home, the man [who] climbs the tree... the man who plays the drum. They are employed. They must have money to exist.³⁰⁵ » « With all these different activities and rules and roles that many people have to play, it is itself an economy.³⁰⁶ » Au Canada, le secteur mortuaire est entièrement contrôlé par les entreprises funéraires et personne n'a de rôle exclusif à jouer dans le déroulement des rituels si ce n'est le prêtre qui constitue un cas particulier et, bien sûr, l'entrepreneur de pompes funèbres.

³⁰² Entrevue de groupe-34

³⁰³ Sivaraman-40

³⁰⁴ Sivaraman-2h07 et 1h11

³⁰⁵ Entrevue de groupe-8

³⁰⁶ Entrevue de groupe-1h53

Autre exemple : pour les avis de décès, on ne fait plus appel aux Paraiyars et à leurs tambours. Au cours des vingt dernières années, les moyens de communication interactifs se sont multipliés et la communauté diasporique tamoule est une de celles qui les utilisent le plus. Bien sûr, on trouve toujours des notices dans les hebdomadaires tamouls et leur pendant sur le Web. Parfois aussi, on fait imprimer des affiches qu'on colle aux poteaux des quartiers à forte concentration tamoule ou sur les murs des commerces de la communauté. Toutefois, ce sont désormais la téléphonie cellulaire, l'Internet et les réseaux sociaux qui sont les plus employés pour informer les proches partout sur terre. À preuve, sur les avis de décès paraissant dans les médias tamouls aussi bien imprimés qu'électroniques, on donne généralement les coordonnées des proches du défunt et on y trouve souvent de nombreux numéros de téléphone internationaux.³⁰⁷

5.3.2 La préparation du corps et son exposition

Parmi les éléments importants de la tradition mortuaire sri-lankaise, on trouve l'exposition du corps à la maison du défunt, où les endeuillés se rassemblent pour lui rendre hommage et respect, chanter ses mérites et pleurer le vide immense que son départ crée dans sa famille et sa communauté. C'est à la maison que le corps est nettoyé, habillé et préparé pour la cérémonie religieuse (*kiriyai*). Celle-ci se tient également à la maison avant le départ pour le lieu de crémation.

Au Canada, cette façon de faire est impossible. Ou presque. La plupart du temps, les gens meurent à l'hôpital et leur corps, une fois libéré par l'établissement hospitalier, est pris en charge par l'entreprise funéraire mandatée par les endeuillés. Le défunt n'est jamais exposé dans sa maison, encore qu'il semble avoir existé, sur ce point, au moins une exception. En effet, et ce cas est bien connu de la communauté tamoule

³⁰⁷ Une des chroniques nécrologiques les plus consultées est celle du populaire site web *Lankasri.com* qui présente des avis de décès de partout sur la planète en tamoul et en anglais : [<http://www.kallarai.com/en/>] Également accessible sur Facebook.

montréalaise : un des leurs, il y a quelques années, aurait obtenu une permission spéciale. La dépouille de son père a été exposée chez lui durant vingt-quatre heures afin de permettre aux proches de venir présenter leurs condoléances. Après quoi, l'entrepreneur de pompes funèbres est venu récupérer le corps pour la suite des procédures³⁰⁸.

Généralement, l'entreprise retenue s'occupe de tout, c'est-à-dire la préparation du corps, son habillage et son installation dans un cercueil en vue de l'exposition au salon funéraire (*pārvaikku*), ce qui correspond au scénario le plus courant. Ensuite, quand la famille tamoule endeuillée arrive sur place, quelques minutes avant l'ouverture des portes, la nouvelle tradition veut qu'on allume, à la tête du cercueil, une lampe à l'huile sur pied (*kuttuviḷakku*), qu'on fasse brûler des bâtons d'encens et qu'on dépose une guirlande de fleurs sur le corps du défunt³⁰⁹.

Dans certaines cultures, on considère que les premières heures suivant le décès constituent pour le défunt un moment de grande tension et que, en conséquence, celui-ci ne doit pas être abandonné et laissé seul. L'âme du défunt, croit-on, n'a peut-être pas encore tout à fait quitté son corps et il est important d'assurer auprès d'elle une présence familière constante. Cette tradition appartient aussi à la culture des Sri-Lankais saiva.

Or, voilà que, désormais, à Montréal et à Toronto, certains complexes funéraires offrent aux familles endeuillées de passer quelques heures en compagnie de leur mort, dans une salle privée, si ceci n'a pas été possible à l'hôpital. Les proches ont ainsi l'occasion de lui témoigner respect et affection, de réciter des textes religieux et même de chanter des hymnes dévotionnels. Par la suite, lorsque le corps aura été embaumé comme le prescrit la loi, ils pourront revenir pour baigner le défunt, l'habiller, lui ajouter bijoux et accessoires et le peigner tel qu'était son habitude. Aux dires d'un dirigeant de

³⁰⁸ Saguna-B-30 et conversation privée.

³⁰⁹ Rajalakshmi-28

complexe funéraire de Montréal, de plus en plus de gens se prévalent de cette option, dont les Canadiens-Tamouls.

5.3.3 Le *karrtā*

Une autre composante fondamentale du rituel de fin de vie hindou est intégralement maintenue au Canada, soit l'institution du *karrtā*, c'est-à-dire la désignation d'un agent, d'un « réalisateur » du rite funéraire au nom collectif des endeuillés. Comme au Sri Lanka, celui-ci est, le plus souvent, un fils du défunt ou de la défunte. Un jeune répondant, dont le père était décédé quelques mois auparavant, a été surpris par la complexité de la tâche. « Before I was just an observer. This time I actually had to do it. As an observer you think it's not too hard. But there's actually a lot to memorize and... A lot of my family members would help. My uncle... the priest would always tell me.³¹⁰ » Toutefois, dans un cas au moins, la tradition ne fut pas respectée : des fils nouvellement convertis au pentecôtisme ont refusé de remplir ce rôle lors des obsèques de leur père. C'est donc le père du défunt qui a dû agir à titre de *karrtā*³¹¹.

5.3.4 Le *kiriyai* au salon

Alors que, traditionnellement, le rituel religieux était célébré dans la cour de la maison du défunt et qu'un pavillon spécial (*pantal*) y est érigé, désormais, la cérémonie se tient au salon funéraire, généralement après une période d'exposition du corps (*pārvaikku*) qui peut durer de deux heures à deux jours. Au Canada, les entreprises funéraires exigent souvent que le corps soit placé dans un cercueil de construction rigide et muni

³¹⁰ Karan-28 et 19

³¹¹ Bradley, Mark. 2015. *Tamil Hindus and others in the Montréal Diaspora*. Paris : SAMAJ (à paraître).

de poignées. Toutefois, à la demande de familles qui ne souhaitent pas que les matériaux du cercueil soient mêlés aux restes du défunt, la dépouille peut être transférée dans un sarcophage de carton avant d'être introduite dans le four³¹².

L'aménagement des salons au Canada pour les obsèques des Tamouls saiva est à toutes fins pratiques le même que pour les funérailles de la majorité de la population canadienne : le cercueil complètement ouvert³¹³ est déposé sur un socle placé au fond de la pièce, la tête du défunt est à gauche et ses pieds à droite³¹⁴. Alors qu'au Sri Lanka, ceux qui assistent à la cérémonie se tiennent debout autour du cercueil et du prêtre pour toute la durée du cérémonial, désormais, dans les salons funéraires canadiens, tout le monde est assis sur des chaises en rangées. À diverses reprises, les proches se lèveront pour s'approcher du cercueil pour effectuer une action puis ils retourneront s'asseoir après avoir joué leur rôle.

Tandis qu'au Sri Lanka, le prêtre rejoint la famille endeuillée à la maison du défunt, au Canada, celui-ci arrive au salon bien avant que la salle ne soit accessible au public. Il déploie lentement son matériel au sol sur une aire située à quelques mètres du cercueil près de la tête du défunt³¹⁵. Une fois tous ses accessoires installés et les matériaux nécessaires placés dans l'ordre de leur utilisation, le *kurukka!* procède à sa propre purification par la récitation d'une série de *mantra* qui visent à le rendre en mesure d'assurer la performance correcte du rituel. Il donne ensuite le signal d'ouvrir les portes.

³¹² Source : Guide du consommateur canadien. Cons. 15.01.2013.

[<http://www.guideduconsommateur.ca/fr/topics/produits-et-services/funerailles#information>].

³¹³ Dans l'esprit de la tradition sri-lankaise des caisses sans couvercle (voir section 5.2.1.5), les cercueils utilisés au Canada pour des funérailles tamoules sont souvent ouverts au complet, exposant ainsi le défunt de la tête aux pieds, et non à la manière habituelle, c'est-à-dire un cercueil à moitié fermé qui ne fait voir que la partie supérieure du corps. De cette façon, les proches peuvent se tenir tout autour du cercueil.

³¹⁴ Un directeur de funérailles m'a confié que cette règle presque immuable n'a rien à voir avec la religion. C'est la confection des cercueils, avec les pentures toujours du même côté, qui l'exige.

³¹⁵ Voir recueil de photographies en Annexe H.

La tradition sri-lankaise de toucher le cadavre est maintenue au Canada. À trois ou quatre reprises, les apparentés sont invités à s'approcher du cercueil afin d'entrer en contact avec le défunt. La première fois, les gens effectuent une onction sur le front du cadavre au moyen d'une mixture à base d'huile de sésame et de jus de lime. Le produit est appliqué au sommet du crâne du défunt au moyen d'un bâtonnet que chacun, à tour de rôle, trempe dans la mixture tenue par le *karttā*. Chacun badigeonne trois fois la tête du défunt, soit en trempant chaque fois le bâton dans l'huile, soit après un seul trempage. Une autre fois, les gens viendront déposer un peu de riz (*vāykkarici*) près de sa bouche ou des pétales ou des guirlandes de fleurs sur son corps. Certains placent une pièce de monnaie sur le front du défunt. À chaque occasion, un contact direct est établi entre les endeuillés et le défunt. Il y a fort à parier qu'une majorité de gens au Québec ne serait pas à l'aise avec une telle pratique pourtant tout à fait courante chez les Tamouls saiva qui témoignent ainsi de leur affection envers un des leurs qui paraît, dès lors, encore plus regretté.

Alors qu'au Sri Lanka, dans les villages, plusieurs savent chanter les hymnes sacrées traditionnelles, au Canada, on fait appel à des chanteurs spécialisés, les *ōtuvār*. « Here it became designated people because no one knows.³¹⁶ » Ceux-ci, des hommes comme des femmes, consultent les avis de décès et se présentent au salon le jour du *kiriyai* pour contribuer leurs chants à la cérémonie, la plupart du temps bénévolement. Autre changement, tandis qu'au Sri Lanka, les fleurs pour le rituel sont apportées sous forme de guirlandes, ici, on s'est mis à l'usage des couronnes mortuaires livrées par les fleuristes. Parfois, durant le *kiriyai*, des gens décrochent une couronne pour en détacher les pétales qu'ils déposent ensuite sur le corps dans le cercueil.

Certains détails, toutefois, heurtent. Lors de funérailles, j'ai pu remarquer des comportements qui semblaient choquer les plus anciens de la communauté, comme si le décorum exigé par les circonstances n'était pas respecté. En temps ordinaire, avant

³¹⁶ Saguna-A-34

de s'approcher du cercueil, les gens retirent leurs chaussures et les laissent à leur chaise ou à l'entrée du salon. Un jour, une femme d'âge moyen s'est avancée jusqu'au cercueil pour toucher le corps et présenter ses condoléances aux endeuillés. Celle-ci avait toutefois conservé ses bottes et mâchait de la gomme. Pire, ses hautes bottes en cuir étaient couronnées d'un épais collet de fourrure. Personne n'a dit un mot, mais j'ai tout de même senti un malaise parcourir le salon.

Une autre fois, tandis que l'*ōtuvār* interprétait le *Tiruppōrcuṇṇam*, son cellulaire s'est mis à sonner. Sans se montrer embarrassé, celui-ci a écouté tout au long le message de son interlocuteur tout en continuant de chanter. Un autre jour, les *karttā* (ils étaient trois) ont refusé de dénuder le haut de leur corps tel que la tradition l'exige. Les trois étaient nu-pieds et portaient le *veṣṭi*, mais un des hommes avait conservé sa chemise blanche et un col roulé blanc en dessous, son frère portait un t-shirt blanc et le troisième était en camisole, de couleur blanche aussi.

5.3.4.1 *Oppāri* et tambours

Au Canada, la tradition de l'*oppāri* est pratiquement disparue. Ces longues périodes de pleurs et de lamentations parfois très sonores n'ont plus vraiment leur place. « From the time of the death up to [the funeral], none of the relatives has seen the body. So there is no possibility of crying.³¹⁷ » Parfois, cependant, il arrive que ça se produise pour une brève période. Aux funérailles de l'épouse d'un des répondants à cette étude, à Montréal, des femmes se mirent soudainement à pleurer très fort et à se lamenter malgré que ce n'ait pas été le souhait de la famille. « Actually, as you know, we have to encourage. If you encourage some people, they will start shouting. But there was nobody on our side to encourage them.³¹⁸ » Après une dizaine de minutes et quelques

³¹⁷ Chandra-13

³¹⁸ Sivaraman-1h19

messages passés par des membres de la famille, l'*oppāri* cessa et on n'entendit plus que les chants des *ōtuvār*.

Autre modification, les tambours funèbres des Paraiyar ne se font plus entendre au Canada. Mais pour combien de temps ? Un répondant affirme qu'à Toronto, dans un complexe funéraire, on a permis l'usage de tambours traditionnels l'an dernier. « If you have money, you can do anything in Toronto.³¹⁹ »

5.3.4.2 Miroir et ficelle, pilon et mortier

Dans les salons funéraires canadiens, comme au Sri Lanka, le prêtre s'installe au sol pour accomplir le *kiriyai*, à quelques mètres du cercueil. Toutefois, ce n'est plus sur une peau de daim mais désormais sur un grand rectangle de drap blanc étendu sur le tapis. Le prêtre se place en ligne directe avec la tête du défunt et ce couloir virtuel ne doit jamais être bloqué par les participants ou le *karttā*. Si le salon ne peut fournir de foyer portatif, le *kurukkaḷ* couche deux bananes sur lesquelles il dépose une assiette en aluminium qui deviendra alors son *ōma-kunṭam*. Ensuite, il dispose autour de lui ses accessoires de même que tous les ingrédients nécessaires au rituel : jarres en métal et noix de coco, beurre clarifié et riz soufflé, racines, écorces, brindilles et feuillages, etc.³²⁰ Les noix de coco ne sont plus brisées pour en extraire l'eau : on se sert de jus de coco importé en canettes. Si les endeuillés ne fournissent pas de pilon traditionnel en bois, le prêtre en confectionne un avec un manche à balai auquel il attache une grande feuille végétale et une fleur rouge. Parfois pilon et mortier sont tout simplement absents.

³¹⁹ Sivakumar-1h04

³²⁰ Voir photo en Annexe H.

Comme au Sri Lanka, certains éléments sont fournis par le prêtre mais la majeure partie des ingrédients doivent être fournis par la famille endeuillée³²¹, ce qui est confirmé par le *kurukkaḷ* de Toronto. « I call upon the clients and I talk to them. What are the things they have to bring, what are the things I am bringing.³²² » La purification du corps et de l'âme du défunt (*apiṣēkam*, skr. *abhiṣeka*) a toujours lieu au moyen d'un rituel d'oblation par le feu (*hōmam*). Dans quelques complexes funéraires, un puissant système de circulation d'air a été installé permettant l'évacuation rapide des fumées de camphre, d'herbes et d'encens.

Souvent, comme au Sri Lanka, une ficelle blanche relie les mains du défunt au plus large des *kumbha* du prêtre qui représente Rudra et, parfois, lorsque les endeuillés s'approchent pour agir sur le corps, un assistant se tient à la tête du cercueil avec, à la main, un miroir disposé en angle³²³. Autre différence, plutôt que de porter un flambeau, le plus souvent, au Canada, ce sont des feux de Bengale ou un bâton d'encens que les endeuillés tiennent à la main durant le chant du *Tirupporcuṇṇam*.

Le prêtre reconnaît que le rituel n'est pas toujours le même. « If you want to do a special ceremony, we do a special ceremony. If they want to do a normal ceremony, we do normal ceremony. Normal ceremony means we don't have eight *kumbhas*. Only one *kumbha* is enough. » Quand je lui demande combien il existe de types différents de *kiriyai*, il répond : « There are three or four levels, but according to the standards, it's status. Because [for] normal people, we can do the normal ceremonies. As I am a priest, I had *tīṭcai* (tam. « initiations »). First *tīṭcai*, second *tīṭcai*, third *tīṭcai*. But I got only first and second *tīṭcai*.³²⁴ » Un des éléments le plus souvent omis, dit-il, est le chant *Tirupporcuṇṇam* que le *karttā* et le *kurukkaḷ* doivent interpréter tout en frappant du

³²¹ Voir en Annexe F la liste des ingrédients à fournir au prêtre pour le *kiriyai*.

³²² Adhavan-19

³²³ Voir photo en Annexe H.

³²⁴ Adhavan-28

pilon ensemble dans un mortier.³²⁵ « Sometimes in the simple ceremony, they don't want to sing all the songs. They say: "That songs, three-four is enough." You know? For the... the larger ceremonies, we sing all the songs.³²⁶ »

5.3.4.4 Le fracas du pot d'eau (*kuṭam uṭaittal*)

Cette tradition est toujours respectée lors des rites funéraires saiva au Canada mais avec tout de même quelques modifications. On installe toujours sur l'épaule gauche du *karttā* un pot de terre cuite rempli d'eau qu'un assistant perce d'abord d'un petit trou³²⁷. Le *karttā* tourne ensuite lentement trois fois autour du corps du défunt. À chaque révolution, l'orifice est élargi de manière à ce que davantage d'eau s'échappe du pot et l'assistant, qui marche derrière le *karttā*, fait dévier l'eau vers le corps couché dans le cercueil. Au terme des trois tours, le *karttā* se tient à la tête du cercueil et, tournant le dos au défunt, il laisse tomber derrière lui le pot qui se brise au sol en plusieurs morceaux. Pour Peyer, ce fracas du pot marque la séparation définitive du *karttā* d'avec le défunt. « Breaking the pot symbolizes the separation between the living and the dead.³²⁸ »

Au Sri Lanka, ce rite est exécuté au terrain de crémation (*cuṭalai*). Il s'agit du dernier rituel effectué par le *karttā* pour son père, après avoir enlevé son *pūṇūl* et l'avoir déposé aux pieds du défunt, et avant de mettre le feu au bûcher. Au Canada, la crémation a lieu dans des fours généralement installés dans des locaux exigus. N'empêche. À Montréal, les salons funéraires permettent aux Canadiens-Tamouls d'accompagner le défunt jusqu'à la bouche du four s'ils sont peu nombreux. On rouvre alors le couvercle du

³²⁵ Le chant complet compte une vingtaine de couplets. À Toronto, j'ai vu un prêtre arrêter après quatre couplets.

³²⁶ Adhavan-32

³²⁷ Voir photo en Annexe H.

³²⁸ Peyer, 2004, p. 84

cercueil, on retire les bijoux et les objets de valeur et le poulet vivant, s'il y a lieu. Le *karttā* y dépose son *pūñūl* et effectue le rituel du pot d'eau (*kuṭam uṭaittal*). Après quoi, le cercueil est refermé de manière définitive et déposé sur un tapis mécanique qui le fera pénétrer lentement dans le four tandis que le *karttā* appuie sur le bouton de démarrage et que les flammes commencent déjà à monter.

Par contre, dans les établissements strictement crématoires, comme à Toronto, on ne permet pas aux endeuillés de s'approcher des fours et encore moins d'actionner leur déclenchement. Le rituel du pot d'eau est alors exécuté au salon funéraire avant le départ pour le cortège automobile. « The water is walked around the body... at the hall... Not at the cremation center. But really it has to be done at the cremation center.³²⁹ »

5.3.4.5 Des nouveautés

Si certaines traditions ont été conservées, au Canada, lors des cérémonies funéraires au salon, quelques nouveautés ont également fait leur apparition sans pourtant faire l'unanimité. C'est le cas notamment des montages audio-visuels commémoratifs présentés durant le *kiriyai*. Tandis que le prêtre et les principaux endeuillés s'activent, des images et des bouts de films du défunt sont projetés sur un grand écran installé au-dessus ou à côté du cercueil. « The person's life is shown on a projector. My parents didn't like it. They were very offended. They were like "Why are they doing that? They're showing him happy with the family and everything".³³⁰ »

Il faut savoir qu'au Sri Lanka, la tradition veut que, dans la maison en deuil, on retourne les photographies et les portraits contre les murs et que les gens sont invités à pleurer

³²⁹ Saguna-B-31

³³⁰ Githavani-53

et à exprimer leur chagrin publiquement. Lors de funérailles, à Toronto, l'an dernier, les photos du défunt le montraient en train de rire, de chanter, de couper un gâteau d'anniversaire, etc. Alors que, traditionnellement, on cachait ces souvenirs heureux du défunt pour mieux le pleurer, désormais, dans les funérailles saiva au Canada, on le présente dans une multitude de poses, parfois franchement rigolotes. « I know it's the Canadian way to celebrate life. Like, me, being brought up in Canada, I would find it ok. My parents didn't like it. ³³¹ »

Autre nouveauté : l'utilisation de moyens de communication instantanée tels que *Skype* qui permettent à des gens vivant dans des pays différents de tous être présents en même temps lors d'un événement. Un jeune répondant a connu cette expérience. Au moyen de deux caméras, des séquences du *kiriyai* célébré à Toronto ont été diffusées en direct au Sri Lanka : « My uncle had my father's brothers on *Skype* and they showed to them around ³³² ». L'inverse est également possible. Une répondante raconte en rigolant : « La dernière fois, c'était ma grand-tante qui est décédée [au Sri Lanka]. On l'a vue d'ici [à Montréal] sur *Skype* ³³³ ». Ces échanges technologiques supposent également d'autres échanges avec la parentèle demeurée au pays natal dans l'organisation ou le déroulement des cérémonies, ou même pour leur financement. « Au décès de ces personnes, ont lieu de nombreux échanges téléphoniques pour informer, offrir ses condoléances et organiser les funérailles ³³⁴ ».

Une répondante déplore cette intrusion des nouvelles technologies dans les cérémonies funéraires. Elle n'est pourtant âgée que de 30 ans et elle accepte que d'autres célébrations soient diffusées en direct à travers la diaspora tamoule *via Skype* ou d'autres programmes semblables. Elle donne pour exemple la fête de puberté (*caṭankā*) de sa nièce à Toronto qui fut retransmise de cette façon, et qui a permis à sa grand-

³³¹ Githavani-53

³³² Karan-21

³³³ Arani-A-8

³³⁴ Rachédi, 2010a, p, 181

mère, habitant toujours au village natal, de voir et de parler avec sa petite-fille enfin devenue une jeune femme. « But for the final ritual, it's a *manque de respect*.³³⁵ » (en français dans l'entrevue). Cette opinion est partagée par d'autres. « T'sé comme pour ma grand-tante, ils avaient trois caméras pi tout le monde étaient là... J'étais comme "Mon Dieu. Un peu de respect pour la pauvre qui vient de partir".³³⁶ »

Un homme dénonce ce qu'il considère simplement de la bêtise : un lien téléphonique entre Toronto et le Sri Lanka était retransmis par haut-parleurs au salon, celui du chant d'un *ōtuvār*. « There's a funeral I went in Toronto. The priest there was performing on this thing... Then suddenly I heard the voice of somebody coming over the phone... Somebody was on the phone from Sri Lanka, singing this thing in praise of this man here.³³⁷ »

Dans les entrevues que j'ai menées, le reproche le plus fréquent est celui de prendre des photos et de filmer le *kiriyai* au salon. Plusieurs affirment que de tels gestes seraient impensables au Sri Lanka³³⁸. Ils sont malheureusement dans l'erreur. Une pratique désormais de plus en plus courante consiste à payer le voyage à l'un des membres de la famille du défunt demeurant au Canada pour qu'il assiste aux funérailles au pays natal. Sa mission consiste alors à prendre un maximum d'images et de séquences des cérémonies. Un DVD commémoratif sera ensuite produit et distribué au sein de la famille élargie ou diffusé sur le Web.

5.3.5 Le cortège funèbre

³³⁵ Githavani-54

³³⁶ Arani-B-25

³³⁷ Sivaraman-1h32

³³⁸ Saguna-B-43

À la conclusion du *kiriyai*, le corps est amené pour être incinéré. À Toronto, les salons funéraires et les fours crématoires ne sont pas intégrés dans les mêmes édifices. Les processions funèbres sont donc toujours de mise, sauf que celles-ci sont désormais effectuées en voiture. « These are all limo processions.³³⁹ » Et tandis qu'au Sri Lanka, le but premier du cortège est de faire voir le défunt à tout le village, les processions torontoises se font sur les autoroutes de la capitale à haute vitesse. « Fifty miles an hour. This is not a procession to show the city or the village that someone is deceased.³⁴⁰ »

À Montréal, dans la plupart des établissements funéraires, le four est situé à quelques mètres du salon d'exposition. Les cortèges funèbres sont à toutes fins pratiques inexistantes : soit des employés des pompes funèbres roulent lentement le cercueil vers le four, soit des parents et des amis portent celui-ci sur leurs épaules. Un changement majeur, toutefois : au Canada, les femmes accompagnent les hommes dans la procession et elles assistent au déclenchement de la crémation (*takanam*).

Au Sri Lanka, en quittant les lieux d'une crémation, les participants se font un devoir de prendre un bain complet ou de se purifier d'une manière ou d'une autre avant de retourner à la maison. Certains vont parfois abandonner leurs vêtements et en revêtir des nouveaux. Au Canada, la tradition est maintenue bien que différemment : si certains prennent un bain complet une fois de retour à la maison³⁴¹, d'autres, souhaitant se purifier avant de rentrer chez eux, effectuent un geste symbolique : dans le stationnement du complexe funéraire, en rejoignant leur véhicule et avant de démarrer, les gens aspergent d'eau leurs vêtements de même que l'intérieur de leur voiture en agitant une bouteille conservée là à cet effet.

³³⁹ Saguna-B-22

³⁴⁰ Saguna-B-22

³⁴¹ Sivaraman-1h21

5.3.6 Collecte et dispersion des cendres

C'est sans doute la partie du rituel qui a été la plus modifiée par rapport à la tradition au pays d'origine. Désormais, au sein de la diaspora tamoule saiva, on ne va plus au terrain de crémation pour procéder à la collecte des cendres et des ossements du défunt (*kāṭārru*). La collecte des cendres ne se fait plus par le *karṭṭā*. Les restes du défunt sont recueillis par les employés du crématorium. Ils sont triés puis rendus à la famille, dans une urne ou non. Il n'y a plus qu'à passer au crématorium pour en prendre possession, le plus souvent, à la fin du premier mois de deuil. « The 30th day, the ashes will be brought from the funeral parlour. We will ask the funeral parlour to keep the ashes.³⁴² » La coutume de disposer des restes du défunt en deux étapes ne paraît pas être souvent suivie. Sauf exception, les Canadiens-Tamouls ne conservent pas les cendres de leurs défunts à la maison. « Either they will keep that ashes in the pot at the funeral home, or right away, the same day, they will take it to the river, running water and they will dissolve it.³⁴³ »

La tradition hindoue de répandre les cendres des défunts dans un cours d'eau rencontre un problème de perception au Québec. On croit généralement que cette façon de faire est interdite. « It is not accepted by the government. Not accepted. Secretly they go and throw...³⁴⁴ » Pourtant, dans les faits, au Québec, il n'existe aucune législation qui interdise la dispersion des cendres. En 2012, un projet de loi encadrant la façon de disposer des cendres funéraires avait été déposé par le ministre Yves Bolduc mais, au déclenchement des élections, celui-ci est mort au feuillet³⁴⁵. Si bien que,

³⁴² Entrevue de groupe-1h20

³⁴³ Rajalakshmi-40

³⁴⁴ Selvarani-59

³⁴⁵ Sur le projet de loi 83, voir : [<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-83-39-2.html>]. Cons. 25.01.2015

présentement, aucune loi n'indique la façon de disposer des cendres d'une personne décédée. Par contre, les municipalités peuvent établir des règlements à cet effet³⁴⁶.

Ce n'est pas le cas en Ontario où on a amendé, en 2012, la loi de 2002 pour allouer un protocole beaucoup plus permissif à cet égard³⁴⁷. À Toronto, c'est dans le lac Ontario que les cendres sont le plus souvent dispersées. Les endroits les plus souvent nommés par les répondants de Montréal : « Laval area or near Pierrefonds.³⁴⁸ » Il est à noter, toutefois, que certains vont conserver les cendres de leur défunt à la maison, particulièrement celles de leurs parents, dans l'attente de les apporter et de les répandre en Inde³⁴⁹ ou au Sri Lanka³⁵⁰.

« Here a friend of mine who lost his father. First he did the cremation. He took the ashes and he kept at his home. He didn't leave them to the funeral parlour. For one year. After one year, his whole family went to India, to the Ganges, and he poured the ashes in the river by himself. And he did the ceremony with the ashes we have to do. And after three years again, the mother passed away. He did the same thing for his mother.³⁵¹ »

Un répondant affirme avoir répandu une part des cendres de son père dans la Rivière-des-Prairies, à Laval, puis avoir fait parvenir le reste par FEDEX au Sri Lanka afin que son oncle puisse les répandre dans l'Océan Indien près de son village natal³⁵². Enfin, il s'est aussi glissé une nouveauté dans la tradition : un répondant affirme que certains conservent toujours une partie des cendres du défunt à la maison : « Even home, on the 31st day, there are some people don't throw all of it out.³⁵³ » En ce faisant, ceux-ci

³⁴⁶ Source : Gouvernement du Québec : [<http://www4.gouv.qc.ca/fr/Portail/citoyens/programme-service/Pages/Info.aspx?sqctype=sujet&sqcid=74>]. Cons. 27.07.2015

³⁴⁷ « *Funeral, Burial and Cremation Services Act* » (2012). Voir « Que faire des cendres ? » : [<http://www.ontario.ca/fr/domicile-et-communaute/faire-des-arrangements-pour-des-funeraillles-un-enterrerment-une-cremation-ou-une-dispersion>] Cons. 14.05.2015

³⁴⁸ Rajalakshmi-41

³⁴⁹ Principalement à *Kāci*, ville sainte de la tradition saiva, aussi connue sous le nom Varanasi et de Bénarès. « The *Kāci* is... is like heaven » (Selvarani-59)

³⁵⁰ Arani-B-20

³⁵¹ Entrevue de groupe-1h24

³⁵² Sivakumar-36

³⁵³ Saguna-B-25

rejoignent les rangs de plusieurs Canadiens de toutes origines qui, de plus en plus, décident de conserver près d'eux les cendres de leurs proches.

5.3.7 Rites de deuil et de commémoration

Au Canada, en raison des rythmes de vie différents des membres de la famille et aussi du fait que le défunt, bien souvent, n'est pas décédé à la maison, les marques du deuil dans l'environnement domestique ne sont pas les mêmes qu'au Sri Lanka. Le corps du défunt n'est pas exposé à la maison³⁵⁴, les portraits de famille ne sont pas retournés contre le mur et on ne reçoit pas les apparentés chez soi pour une semaine : les proches venus de l'extérieur logent à l'hôtel. Et puis on n'arrête pas la musique. « The Internet cannot be turned off, because they are all talking on Skype to the siblings.³⁵⁵ » Il s'est trouvé une exception toutefois parmi les répondants. Le plus jeune d'entre eux, un jeune homme de Toronto, raconte que sa soeur et lui ont convenu de respecter la tradition pour un mois : « The music, the TV and stuff, I would say, came back after the month.³⁵⁶ »

Certaines traditions sont maintenues. Une photo du défunt est installée dans un endroit commun de la maison et, généralement, jusqu'à la cérémonie du 31^e jour, ensemble ou séparément, les endeuillés viennent se recueillir devant elle. « We had a picture, but we were only allowed to put the picture up once the cremation was done. That was for about the first month. The whole thirty days.³⁵⁷ » Des offrandes lui seront faites, comme au Sri Lanka : « We would have the table there and we would put food every day.³⁵⁸ » Principale variante au Canada : la lampe à l'huile sur pied (*kuttuvilakku*) est

³⁵⁴ Sauf exception. Voir section 5.3.2

³⁵⁵ Saguna-B-37

³⁵⁶ Krishiva-16

³⁵⁷ Krishiva-13

³⁵⁸ Karan-14

souvent remplacée par une chandelle ou un lampion, considérés comme plus sécuritaires.

Généralement, la cuisine n'est fermée que pour quelques heures ou pour quelques jours tout au plus. « Someone ... they bring the food. But not always. They cook on the next day, or the second day. They have to cook normally.³⁵⁹ » Un des répondants rapporte qu'à Paris, lors des obsèques de sa mère, il y a quelques années, il habitait chez son frère. « Nobody cooked for three days. People brought food. They cooked on the third day only. Vegetarian. Because the children they have to go to their school. The mother had to prepare food for the children.³⁶⁰ »

L'état de pollution rituelle (*tutakku*) qui frappe les endeuillés est beaucoup moins contraignant au Canada. Personne ne s'empêche de vivre de manière habituelle sauf en ce qui a trait à la fréquentation du temple. Bien que plusieurs considèrent que cette tradition est désuète, personne parmi les répondants n'a encore osé en transgresser les règles. Même un de ceux qui ont été le plus critiques quant à cette tradition a tout de même respecté l'interdit : suivant le décès de son épouse, à Montréal, il s'est abstenu de se rendre au temple pour toute la durée de son incapacité symbolique³⁶¹.

La tradition du grand repas du 8^e jour, où l'on prépare les plats favoris du défunt, se maintient au Canada. « Yes, that is done. », sauf que, souvent, la nourriture n'est partagée que par la famille immédiate et, de plus en plus, on n'attend plus le 8^e jour. « Third day or eight day, they do.³⁶² » Un jeune répondant qui fut *karttā* aux funérailles de son père considère que cette tradition n'est pas religieuse mais plutôt culturelle. « Again that wasn't part of the [religious] ritual. We called the family members and we had like... pretty much every type of meat and some type of whisky also.³⁶³ »

³⁵⁹ Pushparani-43

³⁶⁰ Entrevue de groupe-1h19

³⁶¹ Sivaraman-1h18

³⁶² Selvarani-1h07

³⁶³ Karan-16

Enfin, relativement aux diverses cérémonies du 31^e jour, bien des choses ont changé, mais d'autres sont demeurées. On ne procède plus au grand lavage de la maison puisque, le plus souvent, le décès n'y a pas eu lieu. Cependant, les prêtres insistent pour s'y présenter tout de même afin de procéder à sa purification et, surtout, pour empêcher leur rétribution habituelle. Le rituel religieux, pour sa part, s'est transformé puisque souvent les cendres sont dispersées discrètement sans cérémonie, presque honteusement. Toutefois, de plus en plus de familles, paraît-il, insistent pour faire les choses en conformité avec la tradition. C'est la raison pour laquelle le *kurukkaḷ* que j'ai interviewé a acquis une petite propriété près d'une rivière en banlieue de Toronto pour y pratiquer le rituel religieux du 31^e jour. Le plus souvent, pourtant, les endeuillés louent une salle pour tenir conjointement un rituel religieux simple (*arccaṇai*) et offrir un buffet aux parents et aux amis du défunt. « Because here the houses are not suitable for that purpose. What happens is on the thirty-first day, they book a hall. All come here. And then do the *arccaṇai* here, they put the picture there, and all that... Nobody does it at home.³⁶⁴ »

Enfin, quelques répondants ont affirmé poursuivre la tradition des cérémonies commémoratives mensuelles au cours de la première année suivant le décès. Seuls changements, le protocole est très simple et le prêtre ne vient plus à la maison puisqu'il a déjà touché ses douze versements en bloc. « For my brother-in-law, my sister did. And my uncle, they did. Now we have no *kurukkaḷ*. Only the family. They cook the food and offer to the photo [du défunt].³⁶⁵ »

5.3.8 Sandales, oreillers, parapluies, etc.

³⁶⁴ Chandra-1h00

³⁶⁵ Pushparani-1h04

Au Canada, au sein de la communauté sri-lankaise saiva, on a conservé la tradition d'aider matériellement l'esprit de son défunt au cours des premiers mois suivant son décès (*cavaṇṭi*)³⁶⁶. « Ça est une croyance *back there* qui, oui, ça se continue ici aussi.³⁶⁷ » Comme au Sri Lanka, ce ne sont pas les *kurukkaḷ* de funérailles qui viennent collecter ces offrandes (*tāṇam*, skr. *dāna*). Ceux-ci ne franchissent jamais le seuil des maisons endeuillées. Ce sont plutôt les prêtres du temple fréquenté par la famille du défunt. Mais tandis que, traditionnellement, ces offrandes étaient le plus souvent faites, chaque mois, au jour correspondant au décès (*titi*), désormais, tout se fait lors de la cérémonie du 31^e jour³⁶⁸ et le prêtre s'attend à recevoir douze ensembles de tout : une informatrice utilisait le terme anglais *bundle*³⁶⁹. Comme toujours, ces offrandes comprennent de la nourriture et des biens de consommation (nattes de sol, mobilier, articles de cuisine, etc.). « Comme lorsque ma grand-mère est décédée, et mon grand-père est décédé, mon Dieu, mon père, il a donné toute une valise de trucs. Pour chaque mois, il en a donnés. Comme douze parapluies, douze paires de souliers, douze vêtements.³⁷⁰»

Toutefois, de plus en plus, ont noté les répondants, les prêtres préfèrent du comptant. « Money. Some prefer money. But we put something, rice, vegetables and everything. They get money. Hundred dollars or fifty dollars, we give. Because he comes to our house so we pay. » Toutefois les gens se rendent bien compte que les prêtres n'ont aucunement besoin de recevoir autant de parapluies ou de casseroles. « They come for the money only. Things are not needed now. Because there are ample things in the temple. They don't need that.³⁷¹» Un répondant explique qu'au village, tout le monde dépend des autres pour survivre. « Everybody depend on one another. The priests have no other income. They don't go to work. But here, there is no such arrangements. [And]

³⁶⁶ Voir section 5.2.3.5.3

³⁶⁷ Arani-A-5

³⁶⁸ Duraiswamy, 2012, p. 214

³⁶⁹ Voir en Annexe G la liste des items demandés par le prêtre en douze exemplaires.

³⁷⁰ Arani-A-5

³⁷¹ Selvarani-1h10

the priest is not doing only this. The priest is doing other things also. So he doesn't depend on us.³⁷² »

Autre transformation de la tradition : au Sri Lanka, les deux prêtres qui viennent à la maison du défunt le 31^e jour suivant le décès, l'un pour procéder à la levée des interdits rituels et l'autre pour collecter les offrandes au défunt, ne se croisent jamais. Ils ne doivent pas se voir. Au village, où tout est à distance de marche, il n'y a pas de problème. Mais à Toronto ou à Montréal, où les familles habitent parfois à des dizaines de kilomètres du temple, les deux prêtres voyagent dans la même voiture et tandis que l'un est à l'intérieur, l'autre l'attend... sur le perron.

Tout en trouvant ridicule toute cette tradition, un répondant a tout de même joué le jeu. Le 31^e jour suivant le décès de son épouse, deux prêtres se sont présentés chez lui. Le premier pour procéder à l'élimination des dernières souillures liées à la mort, bien que sa conjointe ne soit pas décédée à la maison mais plutôt à l'hôpital, et le second, qui suivait tout de suite derrière, pour collecter ses douze boîtes d'offrandes. Quoi qu'il en soit, dit le répondant, la tradition doit être maintenue.

5.4 Conclusion

On ne ritualise pas les funérailles parce qu'il faut bien faire quelque chose, mais parce que faire quelque chose - ritualiser - est la seule réponse humaine à la question sans réponse de la mort.

Patrick Baudry³⁷³

³⁷² Sivaraman-39 et 2h07

³⁷³ Baudry, 1999, p. 66

J'ai présenté, dans ce cinquième chapitre, les nombreux éléments constitutifs des rites de fin de vie de la tradition tamoul saiva sri-lankaise. Dans un premier temps, j'ai décrit le rituel funéraire traditionnel tel qu'il se déroulait, et qu'il se déroule peut-être encore, au nord du Sri Lanka, au pays tamoul. Ensuite, en parallèle, j'ai présenté les cérémonies funéraires telles qu'elles sont généralement accomplies désormais au sein de la communauté, à Toronto et à Montréal. Pour ce faire, j'ai pu compter sur mes propres observations sur le terrain, de même que sur des informations privilégiées qui me furent communiquées par des responsables d'entreprises funéraires, en plus, bien sûr, des commentaires et témoignages recueillis au cours de mes entrevues avec les répondants à cette enquête, religieux et laïcs.

Au total, on peut noter près d'une trentaine de modifications et d'ajustements qui furent apportés au rituel funéraire çivaïte tamoul au Canada. Les lieux et l'environnement ne sont plus les mêmes. Les durées de certaines cérémonies sont souvent plus courtes, des façons de faire ont changé, et des responsabilités sont parfois divisées et partagées. De nouvelles technologies sont mobilisées.

Il est intéressant de constater comment la communauté tamoule canadienne a pu d'abord préserver, puis recréer dans sa nouvelle terre d'accueil, le rite de fin de vie des hindous saiva qui a accompagné le décès de tant des leurs dans leur pays d'origine. Si, au cours des premières années suivant leur installation, des modifications ont été portées au compte de l'absence, au Canada, de certaines ressources aussi bien humaines que matérielles, d'autres témoignent plutôt de la grande capacité de cette communauté à adapter ses rites à son environnement.

Que penser de ces changements et de ces modifications ? Et surtout, que pensent les membres de la communauté que j'ai pu interviewer de toutes ces transformations ? Tels sont les thèmes qui sont abordés au chapitre suivant en analyse et puis en discussion.

CHAPITRE VI

ANALYSE ET DISCUSSION :

LE RITE FUNÉRAIRE, DE RITE DE PASSAGE À RITE D'ANCRAGE

6.1 Introduction

« Ritual [does] not so much "mean" as "do" things to people. [...] Tamil religion works to transform the "inner" self. »

Isabelle Nabokov¹

On vient de voir, au chapitre précédent, comment le rite de fin de vie saiva est passé de la façon traditionnelle d'être célébré dans le Sri Lanka tamoul rural à une nouvelle manière diasporique de faire les choses en raison de plusieurs facteurs, dont le climat et les règles en vigueur au Canada quant à la disposition des morts. Quel regard les participants à cette recherche portent-ils sur ces transformations ? Sur l'évolution du

¹ Nabokov, 2000, p. 11 et 114

rituel funéraire saiva depuis l'arrivée des premiers réfugiés sri-lankais au milieu des années 1980 ? Sur ce que ce rituel est devenu et ce qu'il pourrait encore éventuellement devenir ? Tous les changements qui lui ont été apportés sont-ils positifs ? Manque-t-il quelque chose aux nouvelles façons de procéder ? Que regrette-t-on le plus des anciennes manières de faire ? Dans la première partie de ce chapitre, la parole sera abondamment donnée aux répondants pour connaître leur analyse du rituel funéraire actuel. Il est important de les entendre.

Dans un deuxième temps, j'ouvre la discussion sur les questions de recherche et les hypothèses posées au départ de cette étude afin de vérifier dans quelle mesure les estimations étaient justes et surtout réalistes. Il sera question d'ancrage et de la façon dont la mort de certains peut amener une communauté de réfugiés à se transformer et à s'ouvrir davantage à leur société d'accueil. Depuis la fin de la guerre au Sri Lanka en 2009, les rituels funéraires tamouls au Canada se sont développés dans l'espace et dans le temps, mais aussi dans les coûts, au point d'être aujourd'hui parmi les plus chers au pays, aux dires des entreprises funéraires.

Parmi les points qui seront également discutés, il sera question d'un choix difficile, et de plus en plus actuel, au sein de la communauté : le retour des cendres d'un défunt au pays de ses ancêtres, ou leur dispersion dans le pays de ses descendants. Il semble bien que les Canadiens-Tamouls s'ancrent de plus en plus dans la société et les réalités canadiennes. On notera surtout qu'ils ont confiance en l'avenir. Enfin, on cherchera à savoir si le rite funéraire actuel, tel qu'il se déroule désormais en terre canadienne, avec toutes ses transformations, est tout de même considéré comme authentique par la communauté. Mais d'abord, écoutons les informateurs parler de leurs propres expériences des rites funéraires.

6.2 Auto-analyse du rite de fin de vie saiva

La mort est une réalité biologique qui laisse un résidu, le cadavre, avec lequel il faut composer. Mais elle est avant tout un fait culturel par les représentations qu'elle induit, quant à sa nature et à ses origines, par les fantasmes et images qu'elle suscite et les moyens mis en œuvre pour l'accepter, la refuser ou la dépasser.

Louis-Vincent Thomas²

6.2.1 Pourquoi des funérailles ?

Voici une question simple qui a pourtant amené une grande variété de réponses. Il y a d'abord ceux qui croient que ces rituels sont effectués au bénéfice du défunt. « The first thing is to purify the body.³ » « We do all these things because, you know... To show our gratitude to that person, we do the ceremony and hoping that the soul will take a rebirth in another good body.⁴ » « It's to send off the person. For the soul to go ahead. To mark the person's life.⁵ »

Une autre opinion partagée par plusieurs est celle d'offrir un dernier au revoir à la personne décédée dans le but de mieux s'en détacher. « Funeral is a way of saying goodbye and bringing everything to an end, and psychologically, that you are freeing yourself from the other person, of any bonds that you had and making an end to that part of life.⁶ » « To say their final goodbyes.⁷ »

Et puis il y a ceux et celles qui, au contraire, croient que les funérailles sont surtout utiles à ceux qui restent. « To me psychologically, it's important to the person who's

² Thomas, 1985, p. 115

³ Selvarani-6

⁴ Chandra-5

⁵ Githavani-06

⁶ Sivaraman-05

⁷ Githavani-08

living, not to the person who is dead.⁸ » « For the survivors, not for the... it is important for us only, more important.⁹ » Et quand on creuse un peu plus, on comprend que les endeuillés souhaitent en fait se libérer de leur peine mais aussi, se libérer du défunt lui-même. « I guess to cry out our... you know, all our feelings to them, and to talk about them, or to cry out with everybody else.¹⁰ » « Disons que c'est plus un travail qu'on fait selon un *selfishness*, que je dirais. Oui, elle est partie, mais t'sé comme... "Laisse nous pas avec tes fardeaux. Amène tes fardeaux avec toi, là." C'est un peu méchant à dire mais c'est ça. Parce que [si] tu les fais [les rituels funéraires], c'est pas par amour.¹¹ »

Cette idée rejoint une position observée par Clark-Decès au Tamil Nadu quant à l'interprétation fournie par ses informateurs sur le sens à donner à la cérémonie du 31^e jour qu'elle nomme *karumāti*. D'après les enseignements des brahmanes, écrit-elle, « the *karumāti* turns the potentially malevolent and polluting dead into positive forces that can look out for the living. » À sa surprise, toutefois, « an overwhelming majority of consultants answered that the main aim of this ritual is to purify the living relatives from the pollution incurred by death¹²».

Enfin, il y a ceux qui redoutent la mort elle-même et les fantômes.

« When the person passed away, the body is called the *pirētam*. And everybody is thinking the spirit is still attached to the *pirētam*. It's still in a different plane... When you burn the body, the spirit is detached from the body, the dead body, and will hang... will roam... will roam without any rest. Mostly it will be around the area where the spirit was living before the death, or before they were attached. This is the idea: wherever you have the attachment, the spirit will never leave that... Mostly it will hang around that area first. Say I am attached to my daughter, or I am attached to my son, even if I passed away, they believe my spirit will be around that area.¹³ »

⁸ Saguna-A-05

⁹ Selvarani-8

¹⁰ Githavani-6

¹¹ Arani-A-4

¹² Clark-Decès, 2007, p. 86-87

¹³ Ramesh-A-29

6.2.2 De l'importance de bien exécuter les rituels

Aux yeux de l'observateur que je suis, il est vite devenu apparent que le scénario des cérémonies funéraires au salon (*kiriyai*) n'est jamais définitivement fixé et immuable. Plusieurs variations ont ainsi été notées et pour des raisons qui ne sont souvent pas évidentes. Par exemple, il n'est pas rare que le déroulement soit arrêté pendant plusieurs minutes tandis que des membres de la famille endeuillée s'approchent du prêtre et discutent avec lui. Parfois le ton monte. Éventuellement, une voie d'action est adoptée et la célébration reprend. À d'autres moments, apparemment sans que rien n'ait été prévu, des personnes dans l'assistance se lèvent et interviennent autour du cercueil puis quittent la salle. Le prêtre reprend alors le cours de ses prières.

Comment savoir si tous ces rituels sont bien exécutés ? Plusieurs participants ont répondu à cette question de façons différentes et aucune unanimité n'a émergée dans le cours des entrevues. Une chose est sûre, toutefois. Si les rituels funéraires ne sont pas accomplis correctement, de graves conséquences seront alors inévitables. Les opinions varient quant à la personne qui pourra en tirer les bénéfices ou en subir les répercussions. La plupart croient que c'est le défunt. « This ceremony is very important to take him to heaven, you know, and open the path for the heaven and make him a good life in the other world.¹⁴ »

Pour plusieurs, si les rituels ne sont pas exécutés comme ils le doivent, le défunt pourrait en souffrir. « According to our religious beliefs, what we do... We have to do all the rituals properly, then only the soul will find a place in rest... a peaceful place. That's why we have to do all these ceremonies for thirty-one days.¹⁵ » « Si tu fais pas bien ces rituels-là, jusqu'à ce que l'âme [du défunt] occupe un autre corps, il traîne

¹⁴ Adhavan-3

¹⁵ Rajalakshmi-44

entre le ciel et la terre et il se fait punir. Alors si tu lui offres pas dans la cérémonie rituelle ce dont il a besoin pour vivre, ok ? il va souffrir.¹⁶ » « That is to appeal the God to send the spirit of the dead person to the higher status in the next birth. Going up to a higher spiritual status.¹⁷ »

Le contraire est également vrai. Quelques répondants sont d'avis que ce sont les survivants qui vont payer s'ils ne s'assurent pas de la conduite exacte des rites de fin de vie. « They think it is the traditional way. If you don't do like that, the soul won't go to heaven and there will be a curse. If you don't do it, we will get cursed from the ancestors. Cursed.¹⁸ »

Quant à savoir quelle partie spécifique du rituel complet (qui s'étend, je le rappelle, sur plus d'un an) est le plus essentiel, la majorité des opinions penchent pour la première partie, c'est-à-dire de la mort à la crémation en passant par le *kiriyai*¹⁹. « The first day... the day he's burned would be the very important first day of a funeral. Everything else is just a celebration of his life.²⁰ »

6.2.3 Modifications et critiques

La plupart des répondants reconnaissent que des changements étaient inévitables. « This is another country. You know, time difference, climate difference, and situation difference. We are to adapt by itself. We cannot follow a hundred percent as back home. There set up is different. This is a bigger city, you know.²¹ » « We cannot expect to do everything in the earlier way, village-style. Now our culture is also little by little it is

¹⁶ Arani-A-4

¹⁷ Virathan-17

¹⁸ Selvarani-1h15 et 7

¹⁹ Arani-B-30 ; Pushparani-53 ; Selvarani-1h02

²⁰ Githavani-45

²¹ Adhavan-47

changing and now the mixed. In the village, over there, there is only Saiva Tamil people and there is no change. So in a way we have to accept this.²² »

Pour certains, les changements ont été peu nombreux et plusieurs petits ajustements ont été effectués au fil des ans. Dans les années 1980, on ne pouvait pas porter le cercueil du défunt sur ses épaules à Toronto, rappelle un répondant²³. « Due to the non availability of things, sometimes we shorten. We do it in the way we are supposed to do, but not in a grand way. Here camphor we can't use. Over there, everything is done in open air and we have space.²⁴ » Interrogés sur leur estimation du pourcentage de conformité du rituel actuel accompli au Canada par rapport aux funérailles traditionnelles au Sri Lanka, leurs réponses ont été positives. « For sure fifty [percent]. I would put it to sixty.²⁵ » « [En] 2015, je dirais que ... il y a un bon 85 % de similitude. Oui. Comparé à 2000, je dirais que c'était 60 % de similitude.²⁶ »

Le regret le plus souvent exprimé par les plus âgés ? Qu'on ne puisse pas conserver le corps du défunt à la maison pour recevoir les condoléances et les témoignages de sympathie. « We cannot say our *oppāris* loudly in the funeral home. You cannot sing. When you sing it loudly only, then you feel sorrow.²⁷ » Cette répondante n'est pas seule à réagir ainsi. Plusieurs regrettent que les endeuillés ne puissent plus se réunir autour du défunt dans le domicile de celui-ci. Tout doit désormais se faire au salon funéraire, un endroit qu'ils considèrent neutre, non porteur de sens. Norbert Elias rappelle qu'autrefois, en Europe, la mort était une chose forcément très publique : « Ordinary people lived constantly together. The dwellings left them little choice²⁸ ». Dans les villages du nord du Sri Lanka, même de nos jours, la situation est similaire. Pour les

²² Pushparani-50

²³ Entrevue de groupe-5

²⁴ Entrevue de groupe-6

²⁵ Githavani-48

²⁶ Arani-B-20

²⁷ Selvarani-1h03

²⁸ Elias, 1985, p. 18

Canadiens-Tamouls de première génération, la mort a longtemps été un phénomène public et les rites de fin de vie ne pouvaient pas souvent prétendre à la discrétion et à la privauté.

Une autre critique fréquemment évoquée est celle du temps. « They are doing the same thing, I think, but in a very short time.²⁹ » Au Sri Lanka, lorsque quelqu'un meurt, le temps s'arrête presque. Les proches ne vont plus à l'école ni au travail. La cuisine est éteinte. La télé et la radio aussi. Les parents sont appelés à se réunir. La maison se remplit d'heure en heure. On peut attendre jusqu'à trois jours que les lointains cousins s'amènent. Tout ce temps, le corps demeure à la maison. Peu de gens dorment vraiment. Au Canada, tout ça est très différent. Il y a un temps pour offrir ses condoléances au salon, puis un temps pour la cérémonie religieuse (*kiriyai*) et puis, tout de suite, on passe à la crémation (*takanam*), souvent sans même de cortège funèbre. « Here all the cremation, they have to do within the time. And there, time is not very important. In Canada, it's sometime wintertime. We are to do it very fast. People will not wait for a long time. In Australia, if they have to finish it in one hour, they are to do it in one hour.³⁰ »

En fait, aussi surprenant que cela puisse paraître, celui des répondants qui regrette le plus la manière traditionnelle de pratiquer les funérailles saiva, celles de son enfance dans les villages ruraux du Sri Lanka, c'est le *kurukkaḷ*, celui qui réside à Toronto à près de cinquante *kiriyai* par année.

« When we are doing the funerals in back home, in... at our home, we celebrate... We do it as a celebration. Big celebration. Like wedding ceremony, but this is a sad part, but we celebrate. We decorate our home, you know... Big *pantal*. And for the *pantal* we are to cut up cloth. And we have *tōraṇam*³¹. We plant a banana tree and coconut tree planting... Drums and everything, you know? It's a big

²⁹ Pushparani-40

³⁰ Rajalakshmi-1h02

³¹ Décoration végétale créée à l'extérieur de la maison indiquant un événement domestique spécial, heureux ou malheureux. Dans le cas d'un décès, les feuilles de mangue et de bananier sont tournées vers le bas, la face vers l'intérieur.

thing, a celebration like. We take two or three-four, five hours at home, you know, for the celebration. And when we go for a procession for one hour, one mile, on the road, we have meeting the band, the firecrackers and... Very noisy, very... We are not doing like that these things here, you know. Very quiet.³² »

Un autre problème fréquemment soulevé se rapporte au coût total des obsèques. Au Québec et en Ontario, la loi prévoit qu'on doit obligatoirement retenir les services d'un directeur de funérailles pour la préparation du corps, l'exposition au salon et la crémation³³. « [En 2012,] For a funeral at Rideau, it costs you 5 000 \$ with the priest. Urgel Bourgie, there you pay 13 000 \$.³⁴ » Il faut ensuite compter les cérémonies commémoratives du 8^e et du 31^e jour et celle du premier anniversaire de décès au cours desquelles tous les invités sont nourris. Les frais de production du livret hagiographique, des avis nécrologiques, et/ou des productions électroniques (DVD, CD, Skype, etc.) sont aussi à ajouter à la facture, et il faut également compter les douze « cadeaux » à présenter au prêtre de son temple au nom de l'esprit de son défunt, de même que tous les ingrédients qu'il faut fournir au *kurukka!* lors des deux cérémonies qu'il préside, à savoir le *kiriyai* et celle du 31^e jour.

Pour sa part, le *kiriyai kurukka!* se fait payer comptant avant le début de la cérémonie. « Of course, the priest is settled immediately. Because he is not coming back again.³⁵ » Et la somme, dit-on, est très variable. Un répondant parle de 200 \$ à Toronto, il y a quelques années³⁶. Un autre mentionne des frais de 400 \$ et un autre encore de 800 \$ à verser au prêtre de funérailles. Quand je demande à ce dernier répondant (qui agit aussi parfois comme intermédiaire auprès des entreprises funéraires) si cette somme est normale, il me répond que le vrai tarif devrait être de 250 \$ sans compter les

³² Adhavan-45

³³ Ceux-ci doivent détenir un permis accordé par l'état, renouvelé annuellement.

³⁴ Sivakumar-11

³⁵ Sivaraman-40

³⁶ Ramesh-D-38

ingrédients et les accessoires à fournir, mais que lui-même a déjà dû payer 1 250 \$, tout compris, pour faire venir un prêtre de Toronto à Montréal³⁷.

« One of the most expensive funeral is a Tamil funeral. Average. They all cost ten thousand dollars. For an immigrant family, who has no insurance, no nothing, this is a big problem. Who is only working for the minimum wages.³⁸ » « Pour ma grand-mère, c'est mon frère qui a toute déboursé. Ça lui a coûté dix-huit mille. » C'était à Toronto en 2013. La répondante fait une pause comme pour me permettre de bien comprendre, et poursuit. « Dix-huit mille. Pas de *coffin*. *Nothing*. Juste des *el cheapo coffin* because elle va être brûlée. C'est pas comme enterrée. Oui. Ça coûte cher.³⁹ » Plus tôt, cette année, le directeur-proprétaire du Complexe Aeterna m'a confirmé que les funérailles tamoules étaient parmi les plus coûteuses sur le marché de Montréal.

6.2.4 Les critiques les plus acerbes : envers les prêtres

S'il faut en croire les répondants ayant participé à cette étude, peu de Canadiens-Tamouls sont satisfaits du travail de leurs prêtres, particulièrement dans le contexte des rites funéraires où interviennent à la fois les prêtres spécialisés (*kiriyai kurukkaḷ*) et le clergé régulier des temples, les *caiva kurukkaḷ*. Si, pendant longtemps, c'était le matériel et les accessoires qui faisaient défaut dans l'exécution orthodoxe des rites de fin de vie ou le nombre de prêtres, depuis, ce problème a été résolu. C'est plutôt le rôle et l'attitude de ceux-ci qui font l'objet des critiques les plus sévères. On leur reproche généralement d'être cupides et âpres au gain⁴⁰, et de ne pas être rigoureux.

³⁷ Sivakumar-1h00

³⁸ Saguna-B-40

³⁹ Arani-B-29

⁴⁰ Deux fois, au cours de mes observations, j'ai pu voir des prêtres stopper la cérémonie religieuse du *kiriyai* à mi-chemin pour demander un paiement (final ou additionnel, je ne sais) en espèces. Bien sûr, dans les deux cas, il s'est trouvé quelqu'un pour lui apporter une enveloppe.

« The more money you give, the more interest they would take in... The more they would put energy inside of it. And who's going to point fingers at them? There's no big gurus here. They would be like: "What are you doing?" And stopping them? If you give them more money and [say] "Oh, can you do this extra?" they would do it. They are the only priests available in Montréal, right? So am I going to challenge the priests that we go and meet every day?⁴¹ »

Les prêtres de funérailles ne sont généralement pas des prêtres réguliers attachés au service des temples. Le seul fait d'être en contact fréquent avec la mort les discrédite aux yeux d'un certain public et du clergé des temples agamiques, c'est-à-dire ceux qui sont consacrés au culte des grandes figures de l'hindouisme⁴². Sauf que cette règle n'est pas étanche. Le *kiriyai kurukkaḷ* que j'ai consulté me confirme que lui-même a reçu la formation pour effectuer tous les rituels religieux hindous, aussi bien domestiques (anniversaire, puberté, funérailles, etc.) que ceux exécutés au temple. « We do funeral and as well as the temple work. » Ce qui est confirmé par un autre répondant.⁴³ Au Canada, dit-il, il ne se consacre qu'à ce qu'il aime faire, c'est-à-dire naissances, bénédictions du foyer, anniversaires de naissance et de décès et, bien sûr, les funérailles, bien que plusieurs dans la communauté, dit-il, ne font appel à lui que pour les rites de fin de vie. Ce qu'il met sur le compte de leur ignorance. « Most of the people, they don't like... because I am doing the funeral services, they don't like to... But they are illiterate. They don't have the knowledge.⁴⁴ »

Des critiques de toutes sortes visent les prêtres. On les trouve incompetents et on leur reproche de ne penser qu'à la rémunération. « It's not going correctly. First of all, the priests are not experienced.⁴⁵ » « For the labour only, he does. [...] the *kurukkaḷ* should be more care about that. It's not for the money.⁴⁶ » On dénonce aussi leur arrogance. «

⁴¹ Githavani-50

⁴² Au contraire des temples dédiés aux figures tutélaires de villages tels que *Māriyamman* et *Ellaiamman*.

⁴³ Adhavan-8 ; Virathan-8

⁴⁴ Adhavan-11

⁴⁵ Saguna-B-39

⁴⁶ Selvarani-1h12

Priests... [Le répondant baisse le ton en prononçant ce mot. Presque un chuchotement. Nous sommes au sous-sol du temple.] They think they are the pure people. For them, seven days is enough.⁴⁷» Le répondant fait ici référence à la période d'incapacité rituelle (*tuṭakku*) qu'entraîne la mort d'un membre de sa famille. Pour la majorité des gens, cette période est de trente-et-un jours, tandis que pour le clergé, elle n'est que de sept jours.

Également, certains prêtres abuseraient de leur position en tirant exagérément profit de la tradition des offrandes à adresser à l'esprit du défunt par l'intermédiaire des prêtres et qui permettrait à certains d'entre eux de collecter douze ensembles de biens variés, parfois de grande valeur. « Il va y avoir un prêtre qui va dire : "Oh. Je veux telle marque de parapluie, telle marque de sandales, pi telle marque de riz". Je m'excuse là.... J'ai dit : "Est-ce que le Bon Dieu est descendu pour te demander les *brand names* ? Non".⁴⁸»

À la décharge des prêtres, il faut dire que certains clients sont prêts à payer cher pour des funérailles toujours plus impressionnantes qui s'écartent du modèle traditionnel du village sri-lankais pour emprunter de plus en plus la voie du spectacle. Le prêtre que j'ai consulté aux fins de cette étude minimise son rôle dans l'exécution des funérailles. Il affirme que ce sont plutôt les membres de la famille du défunt, et surtout leurs enfants, qui décident. « We are helping to do the rituals through the children. But we are not doing anything for the deceased body. » Il rappelle que l'agent véritable des rites de fin de vie demeure le *karttā*. « Everything done by the children. We are guiding and we are directing how to do that. And we pray the Gods.⁴⁹ »

6.2.5 Le rejet des rituels

⁴⁷ Saguna-B-4

⁴⁸ Arani-B-28

⁴⁹ Adhavan-8

Une des surprises que ces entrevues ont fait ressortir, c'est que plusieurs des répondants refusent pour eux-mêmes le rite de fin de vie traditionnel tamoul saiva. Un veuf confie que si ça n'avait été que de lui, il n'y aurait pas eu de funérailles religieuses lors du décès de son épouse, tel qu'il avait été convenu entre eux. Cependant, « I didn't want my children to think: "Ok, our mother has gone and Father didn't do... And all other people are doing these things". [...] Some of these things are traditions and we have to follow⁵⁰». Par contre, pour lui-même, la décision est prise et ses enfants en ont été avertis :

« Just tell the funeral home. They will come and take the body there. And ok, you arrange a date for people who want to come and pay respect. Then just give them the light. Let them want to take this thing and burn it. That's it. Don't do all this... chanting the *mantra* and so on. I don't think there's anything that you gain out of that.⁵¹ »

Un autre est tout aussi décidé et direct. « I said I didn't want any of that. I told my sons. I don't want anything. So I told them, you do nothing. You keep one day so to tell people, to inform. The next day, you just take it to the crematorium.⁵²» Il ne croit pas aux rituels. « I don't believe in any of this. You should just respect the body. Being respectful. Cremation or burial, or whatever it is. That's all. Everything else is nonsense.⁵³ »

La doyenne des répondantes, une femme instruite, ne veut rien savoir non plus de ces rituels religieux (*kiriyai*). « I said to give the body to the medical students. Don't keep. Only keep a photo, say two or three prayers. I don't need the body after death.⁵⁴» Enfin, une mère de famille de 35 ans est encore plus directe : « Moi, j'ai déjà signé. J'ai dit : "Mon corps ? Non. Ça va pas dans ce salon d'exposition, là, non". Il va aller pour

⁵⁰ Sivaraman-55 et 1h11

⁵¹ Sivaraman-55

⁵² Entrevue de groupe-56

⁵³ Entrevue de groupe-1h34

⁵⁴ Selvarani-59

l'étude. Pi de là, ça va aller dans un sac de *bio-hazard*. Alors, ça, je l'ai carrément écrit, moi. J'ai dit non.⁵⁵ »

6.2.6 Les relations hommes-femmes

Par ailleurs, s'il faut en croire les femmes répondantes qui ont participé à cette recherche, les changements apportés au rituel funéraire saiva au sein de la diaspora canadienne, et particulièrement à Montréal, auraient contribué à la qualité des relations entre les sexes, notamment en diminuant la discrimination envers elles. Il faut savoir que, de manière traditionnelle, au Sri Lanka, celles-ci sont loin d'être considérées comme égales aux hommes, aussi bien en droit qu'en fait. Par exemple, lors des repas de fêtes, de noces ou de funérailles, les hommes se servent d'abord et c'est seulement quand ceux-ci ont terminé que les femmes prennent place à table et mangent à leur tour. Cette façon de faire prévaut encore, semble-t-il, au sein de certaines communautés tamoules diasporiques, notamment européennes. Voici, à ce sujet, le commentaire d'une répondante québécoise s'étant rendu en Europe pour assister à un mariage dans sa famille :

« I have seen the difference, 'cause I went to my cousin's wedding and I saw like... Wow! It's different and I was not pleased with some of them, but I was like... Wow. 'Cause they made the men eat before the women. Here [à Montréal] we would never do that. And they made us... The men served the men and they ate and the women had to eat after them and I don't think that's fair.⁵⁶ »

De manière traditionnelle, au Sri Lanka, lors des funérailles, tandis que les hommes partent en procession jusqu'au lieu de crémation (*cuṭalai*), les femmes nettoient la maison de fond en comble. « Normally ladies are not going. Only to the entrance [of

⁵⁵ Arani-B-37

⁵⁶ Githavani-30

the compound]. Only men go.⁵⁷ » « The ladies, they don't get out of the gate.⁵⁸ »
 « Women stay inside. Gents go over there.⁵⁹ » « They wash the house after that
 ceremony [*kiriyai*]. The whole house.⁶⁰»

Au Canada, les femmes participent à toutes les étapes du rituel funéraire, au même titre que les hommes. Déjà, au Sri Lanka, si le défunt n'a pas de fils, sa fille aînée peut agir à titre de *karttā*, c'est-à-dire l'agent principal du rituel⁶¹. Toutefois, si ce rôle est joué par un de ses frères, en règle générale, il sera seul aux côtés du prêtre et elle ne pourra pas se joindre à lui. Au Canada, au contraire, il arrive souvent que tous les enfants du défunt, y compris ses filles, accomplissent conjointement le rôle de *karttā*. De plus, à Montréal et à Toronto, il n'est pas rare de voir des femmes accompagner le corps jusqu'au four crématoire⁶².

« [À Montréal] the women go to the burning, cremation. In Sri Lanka, no. That wouldn't happen. So, that has been changed. A lot of things changed, I guess. The modern world, the modern conception that women could be part of it, I guess.⁶³»

« Je dirais que les choses qui [ne] se faisaient pas là-bas se font ici maintenant. Parce que là-bas, les filles, oublie ça, tu t'approches pas du prêtre qui fait les rituels de défunt.⁶⁴»

6.2.7 Optimisme face à l'avenir

⁵⁷ Pushparani-20

⁵⁸ Chandra-16

⁵⁹ Selvarani-36

⁶⁰ Pushparani-23

⁶¹ FROS, 2005, p. 7

⁶² Saguna-A-40

⁶³ Githavani-57

⁶⁴ Arani-B-23

Une répondante qui n'a eu que des filles, qui sont toutes trois aujourd'hui mariées et mères de famille, me fait part de sa confiance en l'avenir⁶⁵. Ses filles, dit-elle, verront à l'accomplissement correct des rituels funéraires au moment de son décès comme, ajoute-t-elle, leurs enfants le feront pour elles à leur tour.

Souvent, pour expliquer l'évolution du rituel de fin de vie saiva au Canada, on a donné comme raison une meilleure disponibilité des ingrédients et des accessoires rituels. « Souvent les trucs sacrés comme les herbes et les machin-trucs qui sont utilisés pour [la] purification du défunt et tout ça, avant on en avait pas. Maintenant il y a plus d'accès.⁶⁶ »

Plusieurs réponses tournaient aussi autour de la même idée : au début, à l'arrivée des premiers réfugiés, il n'existait rien ou presque. Ni prêtre, ni lieu de culte, ni accessoires, ni compréhension de la part de la majorité de la population canadienne. Puis, peu à peu, la communauté s'est installée. Elle s'est donné les moyens d'exister et de vivre ici. « We have to use the new rules, to follow the way things are going. We didn't have anything. The basic things. So we adapted. But the thing is, cremation is cremation. So this body, his soul has left. So we will do the ceremony that we can do.⁶⁷ » Aujourd'hui, la communauté paraît s'ancrer davantage.

« And it is improving! It is improving. It will go on improving. The Tamils are flourishing. They are building more, more and more temples. Why do they build more and more temples? They believe that the tradition will continue. And as the time goes, to me, it's going to get better, not get worse. As the time goes, as the Tamil people get wealthier and more established, they will bring in real priests, they will bring in real ceremonies, they will bring in real things to do real things, ok?⁶⁸ »

⁶⁵ Rajalakshmi-1h11

⁶⁶ Arani-B-20-21

⁶⁷ Entrevue de groupe-1h32

⁶⁸ Saguna-B-46

6.2.8 Reconnaissance envers le Canada⁶⁹

Autre élément-surprise : dans le cours de plusieurs entretiens, les répondants ont insisté sur les avantages de vivre au Canada. « This country allows us to do what we did in our country.⁷⁰ » Ce qui ne semble pas être le cas dans d'autres pays. « We should be satisfied because... here [in Canada], we can do anything. The government is doing something for us. Something is better than nothing.⁷¹ » Il semblerait en effet que, dans d'autres pays, les saiva ne peuvent pas pratiquer leurs rituels selon leur tradition.

Je pense que, ici, au Canada, on est beaucoup plus accommodé pour faire les choses rituellement que dans certains pays d'Europe où c'est encore pas facile. Alors c'est arrivé que... Il y avait un cousin de mon père... Qu'est-ce qu'il a fait ? Il est venu ici pour faire les rituels. Vraiment on est chanceux d'être au Canada. Oui. C'est comme... on a beaucoup plus de facilités pi des accommodations.⁷²

Un répondant âgé raconte pourquoi, au moment de sa retraite, sa femme et lui ont choisi de s'installer à Montréal plutôt que dans l'État de New York où leurs trois fils étaient établis depuis des années : « Everybody said it was a better place for [us].... They respect you more than in the US.⁷³»

« We are very lucky to live in Canada. A country that lets us do what we want to do and gives us more rights to do it. In Germany, they couldn't do all the processes that we could do in Canada. They wouldn't let anybody near the body. And they couldn't do certain things that we do here. I'm like... Wow, I live in a country... I wouldn't live anywhere else.⁷⁴ »

⁶⁹ Rappelons qu'à l'été 1987, le Premier ministre Brian Mulroney a convoqué le Parlement en session spéciale pour accorder le statut de réfugié à 155 Tamouls sri-lankais qui avaient atteint les rivages de la Nouvelle-Écosse à bord du navire *Amélie*. Les règles canadiennes sont désormais beaucoup plus restrictives quant à l'octroi du statut de réfugié. Voir Recueil de photos en Annexe H.

⁷⁰ Rajalakshmi-1h00

⁷¹ Selvarani-1h04 et 1h05

⁷² Arani-B-30

⁷³ Sivaraman-5

⁷⁴ Githavani-39-40

6.3 Discussion : contribution du deuil à l'ancrage identitaire

« Identification cannot be constructed in relation to a political system alone; it has to be constructed on cultural meanings. It has to be embedded, that is to say, in an imagined community. »

Stuart Hall⁷⁵

6.3.1 Une génération aux multiples identités

Il est raisonnable de croire qu'il puisse exister une certaine forme d'essentialisme au sein des primo-arrivants, ceux et celles qui ont quitté le Sri Lanka dans l'espoir de revenir rapidement chez eux, dès la fin des combats, pour reprendre leurs terres et leurs occupations, retrouver les leurs et leur univers familial. Ces gens croyaient en la victoire et y avaient travaillé ou contribué dans l'espoir de voir la naissance de leur pays, *Tamil Eelam*. Ces primo-arrivants, de même que leurs vieux parents que ceux-ci ont parrainés au cours des récentes années afin qu'ils viennent s'établir auprès d'eux, continuent de vivre dans un univers mental habité en majorité par le Sri Lanka et plus particulièrement par *Ilankai*, la grande nation tamoule indépendante dont ils ont rêvé durant tant d'années et pour lequel tant des leurs sont décédés. « Usually, exiles think of their exile as a temporary state and their focus of identification, attention and activities clearly rests with the territory and culture of their former home.⁷⁶ » Toutefois, à force d'attendre au Canada, à force d'espérer, le pays à venir s'est peu à peu idéalisé et les aînés de la communauté ont maintenant à composer avec un rêve devenu désormais pratiquement impossible.

La situation est différente pour la seconde génération, celles des jeunes de la communauté qui ont aujourd'hui entre 15 et 35 ans. Chez eux, point d'essentialisme identitaire mais plutôt une attention constante à l'abondante source de matériaux

⁷⁵ Hall, 2002, p. 28

⁷⁶ Baumann, 2010, p. 19

pouvant alimenter leur quête identitaire. L'identification, écrit Stuart Hall, « se construit sur la reconnaissance de caractéristiques ou d'une origine communes avec une autre personne, avec un groupe - ou avec un idéal -, et sur l'aboutissement naturel de la solidarité et de l'allégeance établies sur ce fondement⁷⁷ ». Ainsi, l'identification des jeunes Canadiens-Tamouls s'est constituée non seulement à partir de leur langue maternelle et de leurs traditions familiales et culturelles, mais aussi à partir de leur expérience montréalaise ou torontoise, comme aussi de leur conscience d'appartenir à une ou plusieurs minorités : religieuse, linguistique, visible, etc.

Les identités ne sont jamais unifiées mais au contraire, dans la modernité récente, de plus en plus fragmentées et fracturées ; jamais singulières, mais construites de façon plurielle. [Elles] sont constituées à l'intérieur et non à l'extérieur de la représentation [...], construites à l'intérieur et non à l'extérieur du discours.⁷⁸

Depuis le début de cette thèse, il a souvent été question d'ancrage. Cet ancrage est surtout le fait des jeunes dits de seconde génération qui, en fait, constituent la première génération de citoyens nés en sol canadien. L'ancrage est celui de ces jeunes qui ont grandi ici et qui constituent désormais une des forces les plus dynamiques de leur communauté. Ils ont appris, au fil des ans, à enrichir leur bagage identitaire et à passer d'une étiquette à une autre de manière fluide. Plusieurs de ces jeunes, à Montréal et à Toronto, savent qu'ils peuvent être en même temps immigrants, canadiens et québécois, tamouls, sri-lankais, sud-asiatiques, bruns, hindous, saiva, anglophones, francophones, tamoulophones, et probablement bien d'autres identités auxquelles je n'ai pas pensé. « En situation de diaspora, les identités deviennent multiples.⁷⁹ » Et ils ne sont pas seuls. Ils sont des milliers dans la même situation qui savent adapter leur personnalité et même leur identité à chaque situation qui se présente en fonction des avantages et des dangers estimés. Vikram Singh, né aux États-Unis d'immigrants indiens raconte :

⁷⁷ Hall, 2008a, p. 269

⁷⁸ Hall, 2008a, p. 270-271

⁷⁹ Hall, 2008d, p. 329

« With my closest friends in California I am a Bay Area native but with strangers in the same setting I may be an "Indian American." On a street in Delhi I am "America Returned" but amongst other young people of Indian descent in the US, I am just another ABCD -an American-Born Confused *Desi* (*Desi* meaning native or local, that is, Indian).⁸⁰ »

Or, ces mêmes jeunes, tout le temps qu'ils étaient aux études, à Toronto et à Montréal, en attendant que la fin de la guerre marque le signal du retour au pays natal pour leurs parents, ne questionnaient pas leurs aînés sur le passé et sur les traditions familiales et religieuses. Le Sri Lanka, pour eux si obscur, risquait à tout moment de redevenir leur véritable pays et ils auraient eu alors le reste de leur vie pour comprendre ses coutumes et ses codes exotiques. En attendant, la tâche de ces jeunes était de s'appliquer à comprendre ce nouveau pays qui leur servait de refuge temporaire. Leur responsabilité, outre les études qui leur permettaient d'établir des contacts avec des membres de la majorité, était d'aider toute la famille à s'adapter à cette nouvelle société en attendant l'heure du retour au Sri Lanka.

Cependant, à partir du moment où il est devenu évident que la vie de ces réfugiés tamouls sri-lankais allait désormais se poursuivre au Canada beaucoup plus longuement, les jeunes ont commencé à questionner leurs parents et leurs façons de faire. En ce sens, ils ne sont pas différents d'autres jeunes observés par Vertovec dans la diaspora sud-asiatique : « Key findings generally indicate that young people adapt their own interpretations of belief, consciously decide the nature of their religious values, and specify for themselves modes of participation in "religious community" activities⁸¹ ».

Aujourd'hui, bien des jeunes de seconde génération de nombreuses communautés ethniques ne souhaitent plus se satisfaire de l'identité que leur ont léguée leurs parents, celle du pays d'origine et de sa culture, ou pire, celle de l'immigrant. Dans bien des cas,

⁸⁰ Singh, 2002, p. 136

⁸¹ Vertovec, 1997, p. 291

ce sont leurs parents qui ont été des immigrants. Eux sont nés ici. Désormais, même l'expression « Canadien d'origine xy » ne leur convient plus. Leur origine, comme leur lieu de naissance, est le Canada.

Depuis les cinq dernières années, j'ai pu observer une différence dans la façon dont certains membres de la communauté tamoule se présentent, surtout les plus jeunes. Longtemps, le terme d'élection pour se présenter était *Canadian Tamil*, se distinguant ainsi d'autres communautés tamoules vivant en Europe, les *British Tamil* ou *German Tamil*. Ce faisant, ces personnes se définissaient d'abord comme Tamouls et ils indiquaient ensuite que leur lieu de résidence était le Royaume-Uni, l'Allemagne ou le Canada. Ils étaient Tamouls avant tout.

Cette désignation continue à être favorisée par les primo-arrivants de la communauté. Toutefois, les jeunes de seconde génération tendent désormais à favoriser l'appellation *Tamil Canadian* construite sur le modèle d'autres communautés canadiennes immigrantes, par exemple *Italian Canadians*, les *Vietnamese Canadians*, sans compter les *French Canadians* et les *English Canadians*⁸². Ce sont des Canadiens qui parlent tamoul, des Canadiens de culture tamoule : la priorité identitaire est désormais accordée à leur citoyenneté canadienne.

Ce passage de l'appellation Tamoul Canadien (en anglais, *Canadian Tamil*), toujours favorisée par les primo-arrivants de la communauté, à celle de Canadien-Tamoul (en anglais, *Tamil Canadian*) par laquelle se définissent une majorité de jeunes, n'est pas que cosmétique, je crois. Je sou mets qu'on peut y voir davantage qu'une simple question de sémantique. Quand les Tamouls de Jaffna (*Jaffna Tamils*), c'est-à-dire leurs parents, se présentaient, ils s'identifiaient d'abord et avant tout comme Tamouls afin se distinguer des Cingalais et des autres groupes ethniques du Sri Lanka. Et tout au long de leur périple diasporique, ceux-ci ont continué à utiliser le même marqueur

⁸² Voir photo # 27 à l'Annexe H

identitaire qui a toujours été le leur. Ce n'est pas le cas de leurs enfants qui, eux, doivent se distinguer des autres Canadiens. Cette différence dans l'auto-identification de la seconde génération marquerait, à mon avis, la fin de l'équivoque : ces jeunes ne sont pas, et ne seront vraisemblablement jamais, Sri-Lankais. Et l'appellation Canadien-Tamoul reflèterait mieux le désir de cette jeune génération d'affirmer leur citoyenneté canadienne.

Ces jeunes à la double culture (au moins) et à la conscience plus large se sentent de plus en plus souvent autorisés à faire connaître leur opinion, ce qui, dans la société traditionnelle sri-lankaise n'est généralement pas bien vu : on doit toujours écouter ses aînés sans discuter. En même temps, un certain détachement s'est opéré chez ces jeunes face à la culture de leurs parents, face aux traditions et aux croyances du pays d'origine de leurs aînés. Ces derniers peuvent bien s'accrocher à leurs coutumes et désirer les transmettre, mais les jeunes ne ressentent pas le même besoin de s'y investir autant. Leur contribution, désormais, doit véritablement être vue comme une brique originale à ajouter au grand mur de la culture et de la société canadienne.

6.3.2 Une communauté cosmopolite

6.3.2.1 Un monde aux multiples cultures

De nos jours, dans les grandes villes de l'Occident, des dizaines de cultures se croisent et s'entremêlent. On peut désormais, sans quitter sa résidence, entrer en contact avec de multiples représentations des « cultures du monde », que ce soit par la musique, la littérature, le cinéma et la restauration pour n'en nommer que quelques-unes. Au Québec, il est fini le temps où la majorité semblait avoir été coulée dans un même moule, professant la même religion, parlant la même langue, ayant suivi le même parcours scolaire, écoutant les mêmes stations de radio ou de télévision et applaudissant les mêmes artistes recommandés par l'Église ou par l'État.

Les nouvelles technologies de communication permettent désormais à toute communauté, même minoritaire⁸³, même dans les pays émergents, de développer des stratégies particulières de développement culturel. Ces voisinages électroniques et informatiques offrent désormais aux Canadiens-Tamouls de nouveaux moyens de se mettre en scène et de produire de la localité qui, à son tour, pourra être partagée et ensuite enrichie par ceux et celles qui résident dans les autres sites de la « nation ».

Le « pays » tamoul des Jaffnais de la diaspora, à défaut d'avoir vu le jour au Sri Lanka, existe quand même bel et bien, sauf qu'il occupe aujourd'hui un territoire beaucoup plus vaste : il est multisitué. En géographie, une situation est différente d'une localisation⁸⁴. Cette dernière n'est en fait qu'un lieu précis dans l'espace tandis que la situation est toujours relative et changeante. Dès lors, une multisituation est un ensemble bien réel de lieux différents et discontinus qui constituent un espace commun où se partagent des activités, des pratiques, des échanges, etc. Une multisituation est un « espace structuré, organisé, construit sur la base d'un système relationnel qui lie socialement, économiquement, voire politiquement, plusieurs lieux dispersés et distants⁸⁵».

Au cours de la première phase de leur installation au Canada, dans les années 1980, les Tamouls sri-lankais qui, pour la plupart, avaient fui les violences de la guerre civile, n'étaient pas en mesure de savoir précisément ce qui se passait chez eux depuis leur départ. Leurs seules informations provenaient de conversations téléphoniques avec des proches et des amis lorsque le système fonctionnait. Durant longtemps, ceux-ci ne songeaient pas à s'intégrer à leur communauté refuge, à Toronto et à Montréal, mais bien plus à conserver au maximum, dans leur mémoire et dans leur cœur, toutes choses tamoules et sri-lankaises.

⁸³ Minorités linguistiques, culturelles, religieuses, ou autres.

⁸⁴ Ne pas confondre la définition de la localisation en géographie et le concept de localité avancé par Appadurai (voir chapitre I). Le premier terme désigne un point dans l'espace ; le second correspond à un lieu investi par une communauté, au plan physique comme aussi imaginaire.

⁸⁵ Cortes & Pesche, 2013, p. 290

Avec le développement du tourisme de masse et des moyens de transport toujours plus performants et moins chers, avec les migrations à grande échelle de réfugiés politiques et économiques et avec les flux toujours plus importants de ressources naturelles et de biens de consommation, le monde désormais, comme on l'entend dire souvent, est devenu plus petit. De nos jours, tous ceux qui le désirent peuvent être en contact constant avec le « vieux pays » grâce au cellulaire et aux programmes de messageries instantanées. Benedict Anderson a éloquemment démontré quel essor avait connu les langues vernaculaires en Europe suite à l'introduction de ce qu'il a appelé le capitalisme de l'imprimé (*print capitalism*). Entre 1520 et 1540, il y eut trois fois plus de livres publiés en allemand que dans les deux premières décennies du siècle : transformation stupéfiante dans laquelle Luther joua un rôle absolument central. En effet, ses œuvres ne représentent pas moins du tiers de tous les livres de langue allemande vendus entre 1518 et 1525. Luther, écrit Anderson, fut le premier auteur de best-seller connu comme tel⁸⁶.

Aujourd'hui, de la même façon que l'invention de Gutenberg au XVe siècle, l'Internet et les multiples produits que celui-ci a engendrés sont responsables du fabuleux essor des langues et des cultures minoritaires en milieux diasporiques. Et les Tamouls sri-lankais constituent certainement un des meilleurs exemples de cette nouvelle réalité. Déjà, en 2009, Vatz Laaroussi avait identifié quelques-uns des nombreux apports que les réseaux sociaux pouvaient représenter pour les immigrants : « socialisation, proximité relationnelle, aide matérielle, information, accompagnement, soutien matériel et affectif ». Ces réseaux, écrivait l'auteure, sont « porteurs de culture, d'histoire, de rapports au temps et à l'espace⁸⁷ ».

Et depuis, la technologie n'a cessé d'innover. De nos jours, un migrant peut aussi bloguer, c'est-à-dire émettre sur sa propre plateforme des opinions et des commentaires

⁸⁶ Anderson, 2002, p. 51

⁸⁷ Vatz Laroussi, 2009, p. 86

qui, en retour, seront lus par des gens aux quatre coins du monde. Désormais, les diasporés ne sont plus confinés uniquement à leur communauté ethnique dans leur pays d'adoption aussi importante soit-elle. Ils peuvent établir et entretenir sur une base quotidienne des relations personnelles avec des gens de tous les pays. Les réseaux transnationaux ont contribué, chez les populations diasporiques, à la création de nouveaux espaces, de territoires élargis qui repoussent les frontières physiques imposées traditionnellement aux communautés minoritaires par les sociétés dominantes de leur pays d'adoption. Le transport physique d'un individu prend du temps et coûte encore cher, mais le transport de son image et de sa voix se fait désormais en temps réel. Désormais, on peut être en même temps au Canada, au Sri Lanka et en Malaisie. Fini les vases clos. Désormais, on peut être « chez-soi de loin⁸⁸ ».

6.3.2.2 Du transnationalisme au cosmopolitisme⁸⁹

Apparu au cours du dernier tiers du XXe siècle dans diverses études anthropologiques, le terme transnationalisme a beaucoup été utilisé pour décrire des concepts apparentés mais tout de même différents jusqu'à ce qu'en 1992 soit publiée une première proposition de définition par Glick Schiller, Basch & Blanc-Szanton qui, depuis, a été reprise par plusieurs chercheurs :

« When comparing our observations of the social relations of immigrants to the United States [...] we found that migrants were forging and sustaining multistranded social relations that linked their societies of origin and settlement. We called this immigrant experience "transnationalism" to emphasize the emergence of a social process in which migrants establish social fields that cross geographic, cultural, and political borders.⁹⁰ »

Le problème, c'est que cette définition, si elle convenait bien à l'époque, n'est plus aussi valable aujourd'hui. Comme le souligne Grillo, le concept de transnationalisme

⁸⁸ Hall, 2008d, p. 327

⁸⁹ Du grec *cosmos*, l'univers, et *politês*, le citoyen.

⁹⁰ Glick Schiller, Basch, and Blanc-Szanton (1992)

tel que développé dans les années 1990 faisait référence à une particularité nouvelle observée alors : contrairement aux générations antérieures d'immigrants qui s'investissaient totalement dans leur nouveau pays, les nouveaux arrivants conservaient désormais des liens parfois très étroits avec leur patrie d'origine.

« During the 1990s scholars based mainly in the USA (e.g. Glick Schiller et al. eds. 1992a and b, Basch et al. 1994, Kearney 1991, 1995, Rouse 1992, 1995, Smith 1998, 1999, Smith and Guarnizo 1998) used “transnationalism” for this type of international migration.⁹¹ »

Le terme employé désormais pour décrire cette forme de transnationalisme est transmigration. À l'époque, il était surtout question d'allers-retours physiques ou virtuels entre la terre natale et le nouveau pays de résidence. Il n'était pas question de liens entre diverses communautés diasporiques entre elles, mais plutôt des liens que chacune d'entre elles pouvait entretenir avec sa patrie d'origine, indépendamment des autres. Par exemple, aux États-Unis, les immigrants indiens gardaient contact avec la mère-patrie mais ils n'étaient pas nécessairement désireux de créer des liens avec des immigrants indiens installés en Australie. C'est cette forme de liens entre communautés multisituées qu'on appelle cosmopolitisme.

Aujourd'hui, le terme transnational est utilisé à outrance pour décrire plusieurs réalités différentes. Il sert même parfois de synonyme à diaspora. Toutefois, une communauté transnationale n'est pas forcément diasporique⁹². « All diasporas are transnational but *not* all transnationals are diasporas. In other words, if transnationalism is a condition of *living*, diaspora is about a condition of *leaving*⁹³ ». Pour Cheran, réfugié tamoul à Toronto, il est primordial de distinguer entre les diasporas qui sont les produits de migrations forcées, et les groupes transnationaux qui sont généralement constitués de

⁹¹ Grillo, 2001, p. 7

⁹² Pour une claire distinction sémantique entre ces termes, mais aussi sur les concepts de migration, de déterritorialisation, etc., voir Cheran (2003).

⁹³ Cheran, 2003, p. 4

migrants et d'immigrants volontaires. « A diaspora is a type of transnational community.⁹⁴ »

Pour les réfugiés, poursuit Cheran, les réseaux transnationaux leur permettent d'être en contact aussi souvent qu'ils le souhaitent avec leur culture ethnique, nationale et/ou religieuse sans avoir à s'investir beaucoup dans leur société d'accueil. Chaque groupe transnational peut ainsi continuer d'être alimenté par l'actualité, la politique et la culture de son pays d'origine sans avoir à concéder beaucoup au groupe majoritaire qu'il côtoie tous les jours dans les transports en commun et les espaces publics. Dans le cas des travailleurs migrants, c'est encore plus vrai : ils n'ont pas de véritable intérêt à connaître leur société d'accueil et à s'y investir puisque le retour au pays d'origine est prévu à plus ou moins brève échéance.

Richard Black s'intéresse aux réfugiés et à la conscience diasporique depuis près de vingt-cinq ans. À son avis, les théoriciens du transnationalisme (Glick-Schiller *et al*, 1992 ; Portes *et al*, 1999) ont privilégié les travailleurs étrangers et n'ont pas pris suffisamment en compte la situation particulière des communautés déplacées ou réfugiées. « The theorization of transnationalism has largely ignored the specific experiences of refugees, even though they are far from exceptional in either quantitative or qualitative terms.⁹⁵ » Après tout, on doit reconnaître qu'il existe bel et bien une différence entre deux situations qu'on présente encore parfois comme transnationales : celle, d'une part, des travailleurs migrants agricoles dans les fermes canadiennes qui gardent contact quotidiennement avec leurs familles au Guatemala⁹⁶ (transmigration), et celle, d'autre part, des Tamouls sri-lankais de Toronto et de Montréal dont plusieurs sont citoyens canadiens et qui entretiennent des liens réguliers (politiques, sociaux, économiques, etc.) avec des cousins et des parents en Allemagne,

⁹⁴ Wayland, 2004, p. 408

⁹⁵ Black, 2001, p. 66

⁹⁶ Voir [<http://crrweb.ca/fr/travailleurs-migrants>]. Cons. 12.08.2015

en France, en Australie, comme aussi au Sri Lanka. La condition diasporique est un terreau idéal pour la diversité, les différences et les échanges.

Au fil des ans, un glissement sémantique s'est donc produit dans le cas du terme transnationalisme. Désormais, ce mot décrit, très simplement et sans distinction, une relation entretenue par des individus et/ou des groupes avec d'autres individus et/ou des groupes par-delà les limites du pays qu'ils habitent. De nos jours, le transnationalisme renvoie davantage à l'idée d'une interconnexion entre diverses communautés appartenant à un même groupe ethnique par-delà les frontières des états où elles résident. Par exemple, lorsqu'il est fait mention de mariages transnationaux, il ne s'agit pas d'unions entre gens d'ethnies différentes vivant dans un même pays, mais plutôt de mariages de gens de même ethnies résidant dans des pays différents⁹⁷.

Tandis que le transnationalisme aujourd'hui focalise d'abord et avant tout sur la culture (langue, religion, actualité, tradition, etc.) du pays quitté par une personne migrante et n'infère en rien un intérêt de celle-ci envers la culture de son pays d'adoption, le cosmopolitisme, pour sa part, marque son désir de vouloir acquérir et ajouter des traits culturels empruntés à la culture dominante à son bagage identitaire.

Arrivés au Québec après l'adoption de la Loi 101, les Tamouls sri-lankais ont inscrits leurs enfants à l'école française pour la durée de leur parcours scolaire jusqu'à la fin du secondaire. À la maison, généralement, la langue d'usage est le tamoul. En fait, si les parents parlent anglais avec plus ou moins d'aisance, les grands-parents sont souvent exclusivement tamoulphones, tandis que les enfants s'expriment fréquemment entre eux en français. Il n'est donc pas rare que les trois langues soient parlées régulièrement dans la même maison. De plus, plusieurs jeunes suivent aussi des cours de langue tamoule au temple et/ou à l'école et, enfin, ils développent sans cesse leur maîtrise de l'anglais sur la rue ou par la télévision et l'Internet. Résultat : un

⁹⁷ Voir la fascinante cartographie réalisée par Kumar (2012) des réseaux transnationaux tamouls établis sur Internet.

nombre toujours plus grand d'entre eux maîtrise bien les trois langues et est à l'aise dans chacune d'elles. Au point où les jeunes Tamouls sri-lankais sont présentement parmi les plus parfaits trilingues au Québec.

Les Canadiens-Tamouls, en voyageant en Allemagne, en France, en Malaisie et ailleurs, découvrent les traits culturels de ces différents pays et prennent en même temps conscience du traitement que ces pays accordent aux communautés tamoules réfugiées sur leur sol. Ils sont alors en mesure d'établir des comparaisons avec leurs propres conditions de vie au Canada. Par ailleurs, de plus en plus de mariages sont célébrés entre individus originaires de pays d'accueil différents où les époux ont vécu leur enfance chacun de leur côté et ont ainsi été mis en contact avec des cultures locales et nationales différentes y compris les langues. Tous ces éléments contribuent à faire des jeunes Tamouls sri-lankais de Montréal et de Toronto des communautés parmi les plus cosmopolites de la planète.

6.3.2.3 Le nouveau cosmopolitisme

Le cosmopolitisme, écrit Stuart Hall, c'est le droit que s'accorde une personne de regarder ailleurs que dans son propre panier culturel. Déjà en 1994, Nagel faisait valoir qu'on pouvait sortir du cadre hérité de sa famille et de sa communauté pour construire sa propre conscience culturelle : « Culture is not a shopping cart that comes to us already loaded with a set of historical goods. Rather we construct culture by picking and choosing items from the shelves of the past and the present⁹⁸ ». Au passé comme au présent, le cosmopolitisme ajoute désormais les cultures des autres à la sienne, et aussi celle de la culture dominante à celles des communautés diasporiques qui partagent un même espace.

⁹⁸ Nagel, 1994, p. 162

Le cosmopolitisme est caractérisé par une posture pro-culture, c'est-à-dire visant la diversification et/ou l'enrichissement culturel de la personne. « This could be described as a kind of xenophilia, or penchant for diversity. The experience of living in conditions of diaspora, or in fact engaging in transnational life spread across two or more global settings, exposes individuals to cultural differences that may give rise to such cosmopolitan views.⁹⁹ »

Pour Steven Vertovec, un des principaux penseurs de ce nouveau cosmopolitisme, il s'agit d'un véritable mouvement populaire qui a d'abord pris naissance dans les sociétés occidentales.

« Many individuals now seem to be, more than ever, prone to articulate complex affiliations, meaningful attachments and multiple allegiances to issues, people, places and traditions that lie beyond the boundaries of their resident nation-state.¹⁰⁰ »

Parmi ces gens, écrit Vertovec, on trouve en priorité les réfugiés, les immigrants, les membres des diasporas ethniques et des communautés transnationales. Plusieurs parmi ceux-ci ne se satisfont plus des paramètres de vie imposés par leur appartenance à une foi, à une tradition, une culture ou une religion, et ils s'ouvrent progressivement à toute une variété d'autres discours et de courants qui font également sens à leurs yeux, sans qu'ils aient pour autant à renier quoi que ce soit¹⁰¹. En faisant référence à des jeunes de troisième génération d'ascendance jamaïcaine en Angleterre, Hall écrit : « [They] know they come from the Caribbean, know that they are Black, know that they are British. They want to speak from all three identities. They are not prepared to give up any one of them¹⁰² ».

Certes, ce ne sont pas toutes les communautés diasporiques qui peuvent se dire cosmopolites et chercher à s'ouvrir à la diversité. Si certaines s'ouvrent peu à peu à la

⁹⁹ Vertovec, 2010b, p. 64

¹⁰⁰ Vertovec & Cohen, 2002. p. 2

¹⁰¹ Hall, 2002, p. 26

¹⁰² Hall, 1997b, p. 59

culture dominante, d'autres, plus essentialistes ou peut-être animées par un nationalisme plus réactionnaire, préfèrent s'en tenir à défendre le plus longtemps possible leur « différence » culturelle face à leur société d'adoption. Il ne suffit pas d'appartenir à un groupe diasporique pour être automatiquement cosmopolite¹⁰³.

Les personnes cosmopolites, souvent issues de communautés immigrantes, empruntent des matériaux culturels de plusieurs sources pour les travailler et ensuite les repartager, colorés de leur propre expérience et de leur imaginaire particulier. Ces sources sont celles, entre autres, de leur culture personnelle et de leur communauté ethnique, mais aussi celle de la culture dominante de leur pays d'adoption. Deux exemples québécois de personnes cosmopolites sont Rachid Badouri et Sugar Sammy¹⁰⁴, deux humoristes qui parcourent le monde, chacun de leur côté avec son spectacle, mais tous deux issus de communautés immigrantes à Montréal. Les deux sont nés au Québec de parents venus du Maroc dans le cas du premier et de l'Inde pour le second, et tous deux puisent dans leurs souvenirs de jeunesse et leur quartier d'enfance dans l'élaboration de leurs numéros : le premier a été élevé à Laval et le second à Côte-des-Neiges. Le premier met fréquemment en scène un personnage qu'il désigne comme son père (Salopard !) et le second parle souvent de sa mère dont, dit-il, on a intérêt à se méfier.

On le voit : le cosmopolitisme est un nouvel outil mis à la disposition des groupes immigrants et réfugiés pour diversifier leurs racines. Ce cosmopolitisme est surtout le fait de personnes de seconde génération, des gens qui sont nés dans le pays de refuge de leurs parents ou qui y sont arrivés en bas âge, et qui ont un désir de métisser leur héritage culturel. Voyageant beaucoup, ouverts sur le monde, en contact non seulement avec les communautés de leur parentèle dispersée dans d'autres pays, mais aussi avec les cultures majoritaires de ces divers pays.

¹⁰³ Vertovec, 2010b, p. 64

¹⁰⁴ Né Samir Khullar.

La communauté tamoule d'origine sri-lankaise de Montréal n'est pas identique à la communauté tamoule sri-lankaise de Hamm en Allemagne. Bien que ces deux communautés aient beaucoup en commun, elles sont tout de même différentes, chacune étant empreinte des valeurs débattues tous les jours au sein de sa société de résidence. Au Québec, de nos jours, on parle d'égalité homme-femme, du droit de mourir dans la dignité, de la conciliation travail-famille. En Allemagne, au même moment, on parle des réfugiés syriens et du manque d'emplois. Bien que toujours influencée par les valeurs et les traditions de sa famille et de sa communauté ethnique, une jeune québécoise-tamoule de douze ans peut légitimement aspirer aux mêmes ambitions de vie et de carrière que les autres jeunes Québécoises, comme aussi celles des garçons.

6.3.3 Une dette envers les défunts

La tradition hindoue saiva enseigne que chaque être humain, en naissant, encoure une dette auprès de son père et de ses ancêtres. Une dette que chaque fils aîné rembourse en partie en agissant comme *karttā*, c'est-à-dire comme agent principal, lors des rites funéraires de son père. Cette mécanique est valable pour tous les hindous, ou presque, et elle n'entraîne généralement aucun sentiment d'angoisse ni de culpabilité au sens occidental du terme.

Ceci étant, les funérailles des Tamouls sri-lankais au Canada sont, en moyenne, les plus coûteuses de l'industrie au dire de patrons d'entreprises funéraires de Montréal. Cette information me fut communiquée vers la fin de mon terrain. Voilà pourquoi je n'ai pas pu interroger tous les informateurs sur cette question. Cependant, au moins deux répondants y ont fait allusion¹⁰⁵. Dans un cas, la répondante parle d'une dépense de

¹⁰⁵ Saguna-39 et Arani-29

18 000 \$ et cette somme ne comprenait que la facture de la firme retenue pour l'exposition et la crémation du défunt¹⁰⁶.

Comment expliquer cette orgie de dépenses ? Ceci est-il le simple fait d'une surenchère entre familles aisées de la communauté par esprit de bravade ou par orgueil ? Est-ce plutôt le fait que les Canadiens-Tamouls, comme d'autres communautés originaires d'Asie du Sud, ont l'habitude de célébrer les mariages de leurs enfants dans une débauche de dépenses et que, désormais installés dans la diaspora, ils ont décidé de faire pareil pour leurs défunts ?

Est-ce plutôt parce que la communauté tamoule réfugiée au Canada aurait emprunté à sa société d'accueil le réflexe de « faire ce qu'il faut pour ses morts » même à grands frais, quitte à s'endetter, pour rien n'avoir à se reprocher ? Cette voie a été explorée par Louis-Vincent Thomas : « D'une manière générale, le besoin d'expiation, de payer dans les deux sens du terme, est vécu comme un ensemble d'obligations, ritualisées ou non, qu'on estime devoir assumer pour se mettre en règle avec son mort et demeurer en paix avec lui¹⁰⁷ ».

Poussons plus loin la réflexion en suivant cette voie. Est-ce que les Canadiens-Tamouls ressentiraient une dette envers les primo-arrivants qui leur ont permis de quitter la violence et la guerre au Sri Lanka pour leur assurer ici un meilleur avenir ? Serait-ce à tout le moins une marque de reconnaissance ? Le jeune homme de 28 ans, arrivé au Canada à l'âge de cinq ans et qui est aujourd'hui patron d'une petite entreprise à Toronto peut-il décentement présider aux funérailles de son père en lésinant sur la dépense sans encourir le jugement négatif des autres familles de la communauté ? Dans la société tamoule traditionnelle, l'autorité des aînés est sans conteste et les parents sont

¹⁰⁶ Un exercice exhaustif devrait également tenir compte des frais de transport et d'hébergement encourus par les apparentés venus de plusieurs villes et pays pour assister aux obsèques.

¹⁰⁷ Thomas, 1988, p. 96

vénérés comme des dieux. Au sein des milieux diasporiques, fermerait-on facilement les yeux sur l'ingratitude des enfants ?

Ce scénario de la culpabilité n'est peut-être pas le bon. En 1975, le Français Philippe Ariès avait noté combien les rites funéraires dans ce qu'il appelait l'« Amérique » lui semblaient « nouveaux, compliqués et somptueux » en comparaison avec ceux célébrés dans son pays natal, en particulier l'exposition du corps du défunt dans un *funeral home*, « sorte d'hôtel spécialisé dans la réception des morts¹⁰⁸ ». Les Tamouls sri-lankais, en décidant de s'ancrer ici en profondeur, ont-ils voulu marquer le coup en s'investissant à plein dans l'industrie mortuaire à l'américaine, une réalité qui leur était tout à fait étrangère au pays natal ? Je poursuis l'analyse encore plus loin. En payant plus cher que quiconque pour leurs rites de fin de vie, les Canadiens-Tamouls tentent-ils de démontrer de manière ostentatoire leur volonté d'ancrage dans la société canadienne ?

Enfin, la communauté canadienne-tamoule a vécu l'horreur de la guerre, de la torture et de la violence. De plus, au cours de la dernière année du conflit, elle a assisté, de loin et impuissante, au massacre et à la mise à mort de milliers des leurs, des innocents qui avaient cru à la bonne foi du gouvernement de Colombo et qui s'étaient mis à l'abri dans les zones sécuritaires appelées *No-Fire Zones*. L'ONU parle de plus de 40 000 victimes innocentes : des dizaines de milliers de personnes pour lesquelles aucun service funéraire n'a été accompli et qui n'ont pas connu le perfectionnement promis par l'accomplissement fidèle du *samskāra* de fin de vie. Peut-être croit-on que les mérites gagnés ici en procédant à des funérailles extrêmement dispendieuses pourront être transférés à ceux qui, là-bas, sont morts dans l'anonymat et l'abandon.

¹⁰⁸ Ariès, 1975, p. 191-192

Tous ces scénarios paraissent plausibles, du moins pour quelqu'un qui, comme moi, observe de l'extérieur. Cette question mérite sans doute qu'on pousse plus loin l'investigation et elle pourrait avantageusement faire l'objet d'une prochaine recherche.

6.3.4 La question des cendres

Cette question des cendres retournées au pays d'origine ou dispersées dans le pays d'adoption a déjà été étudiée avec beaucoup d'attention par plusieurs auteurs, parfois quant à une question connexe, celle de l'inhumation du corps d'un défunt en terre d'accueil ou en terre d'origine¹⁰⁹. Des grands-parents âgés qui ont récemment immigré au Canada afin de rejoindre leur fils ou leur fille installés au Canada peuvent naturellement désirer que leurs cendres soient retournées au pays de leurs ancêtres, là où ils ont vécu la majorité de leur vie.

C'est pour les primo-arrivants que la question est la plus difficile, ceux qui se sont établis ici il y a une vingtaine d'années en fondant famille et foyer : retourner à ce pays natal qu'ils ont quitté il y a longtemps ou demeurer auprès de leurs enfants qui, bien souvent, sont Canadiens de naissance ?

Dans le choix d'une réponse appropriée à cette question, plusieurs facteurs peuvent intervenir, telles que des volontés bien ou mal exprimées par le défunt ou encore des influences familiales, ici ou au Sri Lanka, ou encore des facteurs logistiques et/ou financiers. Comme le rappelle Berthod, la décision de rapatrier les restes d'un défunt ne répond pas nécessairement à des motifs nationalistes ou collectifs¹¹⁰. Aussi, un des éléments importants participant de cette réflexion peut être lié à la communauté

¹⁰⁹ Voir notamment Chaïb (2000) ; Petit (2004) ; Berthod (2006) ; Rachédi (2010) ; Dimé & Fall (2011) ; Akhtar (2011) ; Lestage (2012).

¹¹⁰ Berthod, 2006, p. 157

imaginaire auquel le défunt avait choisi d'appartenir¹¹¹. Dans le cours de la présente étude, un répondant m'a raconté que les cendres de son père ont été partagées en deux : une part a été répandue dans les eaux du lac Ontario, près de Toronto, où ses enfants sont nés, et une autre part a été envoyée au Sri Lanka à l'intention des frères de son père pour qu'ils voient à les disperser près du temple familial¹¹². Il est vrai, comme le souligne Lestage¹¹³, que les défunts, au contraire des vivants, peuvent avoir une multiple présence : au sens propre, leurs restes peuvent être fragmentés et, d'une manière symbolique, on peut se partager leurs photos, ou leurs objets familiaux.

Cette question de la dispersion des cendres en soulève une autre, plus globale, celle de l'insertion de la communauté dans sa nouvelle terre d'adoption. Peut-on mesurer l'intégration à sa société d'accueil d'une communauté réfugiée simplement en étudiant le pourcentage de corps inhumés ou de cendres dispersées sur son sol et dans ses eaux ? Cette question est magnifiquement amenée par Chaïb : « La notion de "racine", sous-jacente aux "lieux de mémoire", aux valeurs fondatrices de l'attachement à un territoire est présente dans les problèmes d'enracinement et de déracinement de certaines communautés contemporaines en situation d'immigration ou de diaspora¹¹⁴ ». Si on devait se risquer à accomplir un tel calcul, il est probable qu'on doive constater que le nombre d'« enracinés » augmente au fur et mesure de l'attachement de la communauté à son pays d'adoption.

6.3.5 Réincarnation versus libération

Il était sans doute inévitable que dans le cours d'entretiens sur la mort et sur les rituels funéraires en compagnie des personnes de religion hindoue, certains sujets connexes

¹¹¹ Anderson (2002)

¹¹² Karan-43

¹¹³ Lestage, 2012, p. 10

¹¹⁴ Chaïb, 2000, p, 58

puissent être abordés, tels que la réincarnation, le *karma* et la libération du cycle des naissances et des morts, trois principes majeurs des traditions de l'hindouisme et d'autres religions orientales.

Sans surprise, donc, la plupart des participants à la présente recherche sont en accord avec ces trois objets de foi mais avec tout de même quelques nuances. Tous, sauf un, s'entendent sur la réincarnation. « The soul takes rebirth. That you have to accept.¹¹⁵ » « We have our religious faith that when we die, or when we ... The personal body of course when it ceases to live, it goes until it reincarnates in another body.¹¹⁶ » Pour un répondant, tout est question d'atomes : « Once I was neutrons, electrons and protons. They all somehow combine and produced me. This is what you call reincarnation. The atoms rearrange themselves and become something else.¹¹⁷ »

Pour le principe du *karma*, c'est un peu pareil, la majorité des gens interviewés l'acceptent mais ils ne comprennent pas tous sa mécanique de la même manière. « If you want to get a better birth, you have to do some good deeds here. You take a birth according to the deeds that you have done. A man who is a crook here, he cannot be born as a man [next time]. He has to be born as a donkey, or a monkey.¹¹⁸ » « Some people are blind and some are deaf. Some are very well living. So if you do good deeds when you are living, you go and born in a happy family and happy educated. And if you do bad things, bad deeds, you go and... yes... like insects, like ... crawling and these things, you go and born like that. I believe that.¹¹⁹ » « I think it's a ladder. You go from grass, insect, like bigger... dogs, cats, and then you go into a human, the best one out of all, 'cause you have all the senses.¹²⁰ »

¹¹⁵ Chandra-04

¹¹⁶ Virathan-18

¹¹⁷ Saguna-B-55

¹¹⁸ Entrevue de groupe-1h02

¹¹⁹ Selvarani-1h17

¹²⁰ Githavani-59

Il est intéressant de noter le choix de mots de certains répondants. Par exemple, le substantif « ladder » et le verbe « crawling ». Ces deux termes sont ceux de la littérature populaire hindoue. Parry rappelle en effet :

« There are conventionally said to be 840,000 kinds of life form arranged in an elaborate hierarchy with crawling and slithering creatures at the bottom, and men at the top. Every soul moves up this ladder (passing through each one of the 840,000 life forms¹²¹) until it is incarnated in a human body.¹²² »

L'individu a-t-il un moyen d'influencer ou d'orienter sa prochaine existence ? Oui, affirme le groupe interrogé. Et un des répondants entretient sur le sujet une vue fort critique : « We are bribing all the priests, and we are bribing the Gods. We are bribing in the temple. That's the belief. We do all the *dāna*. So in next birth...¹²³ ». Ce qu'il y a de surprenant dans cette unanimité, c'est que personne n'a fait mention du concept de prédestination (*Headwriting*) qui semble pourtant populaire au Tamil Nadu :

« Villagers believe that in the beginning Siva (*Kaṭavuḷ*) created the vast array of living beings out of his own bodily substance. He molded each creature and determined its nature, be it good or evil, strong or weak. He then wrote upon the head of each entity its "headwriting" (*talai eṟuttu*), which was an exact and very detailed specification of every act it would perform, of all the thoughts it would have in its life, and of every event, good or bad, that would befall it.¹²⁴ »

Par ailleurs, si tous les répondants, sauf un, souhaitent renaître pour vivre une prochaine existence, qu'en est-il du principe de *mōṭcam* (skr. *mokṣa*) si souvent mentionné par les auteurs occidentaux comme un des importants fondements des traditions hindoues : « Just as most Hindus believe in rebirth, the notion of *mokṣa* (salvation) is not merely a concept of the literati. It is a concept central to Hinduism.¹²⁵ » Cette position avait toutefois été modérée par Brunner-Lachaux (1963) qui avait remarqué que, sur le

¹²¹ Babb parle plutôt de 8.4 millions d'incarnations possibles (1975, p. 92).

¹²² Parry, 1994, p. 167

¹²³ Entrevue de groupe-1h06

¹²⁴ Daniel, Sheryl B. 1983, p. 28. Sur l'importance du *Headwriting* en Inde, voir Kent. 2009. « What's Written on the Forehead Will Never Fail ». *Asian Ethnology*, vol. 68, no 1, p. 1-26. Ce concept est proche du mythe romain des Trois Parques, dont la plus jeune, Nona, tisse la destinée de chacun.

¹²⁵ Kaushik, 1976, p. 290

terrain, les fidèles saiva visaient plutôt des avantages plus immédiats (biens terrestres, enfants, aisance, etc.) que seule pouvait rapporter la réincarnation¹²⁶.

Interrogée, la répondante qui fait bande à part, une enseignante de carrière au Sri Lanka, a pris plaisir à me rappeler quel était le véritable but de la vie : « The human body was given by God to go and join with him. Not to live happily and all these things. These are all temporary pleasures, hearing, seeing, eating, tasting, sensation, everything is temporary. The permanent pleasure is with the God. You must understand that and worship.¹²⁷» Cette conception se rapproche de celle notée par Nathalie Peyer au cours de son étude de terrain au Tamil Nadu : « By leading a good life, people wish to attain heaven after their death and remain with God¹²⁸».

Mais alors, pourquoi les Tamouls hindous sri-lankais seraient-ils différents de leurs cousins indiens ? Quelle est la raison de ce désir de vivre de nouvelles existences après la mort plutôt que de rejoindre Çiva pour toute l'éternité ? Le cycle sans fin des morts et des renaissances plutôt que la libération ? La réponse m'a été fournie par la lecture d'une étude fort complète de 1982 portant précisément sur les Tamouls hindous de Jaffna par Bryan Pfaffenberger. L'auteur rappelle que, selon les principes du *Śaiva Siddhānta*, qui constitue « the formal theology of Jaffna Hindus », la libération (skr. *mukti*) ne peut s'obtenir qu'au prix de l'extinction de l'ego et de la destruction de tous ses liens (*pācam*)¹²⁹. Or, écrit-il, peu de gens souhaitent vraiment vivre un tel sort : « It is believed that, to obtain *mukti*, one must have completely cut one's bonds with this world, so much so that one's whole family has died away. Thus to desire *mukti* is to desire the destruction of one's family¹³⁰ ». Pfaffenberger cite une des personnes qu'il a interrogées à ce sujet. Celle-ci lui répond : « "I don't want *mukti*. I want to be reborn

¹²⁶ Brunner-Lachaux, 1963, p. xxxvii

¹²⁷ Selvarani-1h19

¹²⁸ Peyer, 2004, p. 48

¹²⁹ Sur la doctrine saiva, voir chapitre III, section 3.5

¹³⁰ Pfaffenberger, 1982, p. 104

as a graduate teacher with multicolored saris¹³¹ ». Il n'est donc pas étonnant alors que la majorité des répondants ayant participé à la présente recherche accordent davantage d'intérêt à leur *karma* en prévision d'une prochaine existence plutôt qu'à leur « libération » du *cañcaram* (skr. *samsāra*).

En terminant, je signale que deux réponses originales m'ont été fournies par les deux plus jeunes répondants. « What I believe is... the moment my father died, he might have been another baby somewhere around the world, or something like that.¹³² » Le second, le plus jeune du groupe de participants, ne croit pas en la réincarnation. « I think reincarnation is too farfetched. » Alors comment explique-t-il ce qu'il advient de l'âme des défunts ? « I think they just roam around freely. They just choose to stay where they want to. » Par exemple, l'âme de son père ? « It may be still around this house.¹³³ »

6.3.6 L'authenticité du rituel de fin de vie saiva au Canada

Une des hypothèses posées au début de la présente recherche visait à vérifier si, en dépit des nombreux changements, modifications et transformations qui leur ont été apportés, la communauté saiva canadienne considérait que ses rites de fin de vie désormais accomplis au Canada pouvaient être considérés comme authentiques. La première difficulté a été de trouver un terme tamoul équivalent aux mots authentique et authenticité. Comme on l'a vu au chapitre premier, ce sont là des termes qui ne se laissent pas saisir facilement ni en anglais ni en français, la notion d'authenticité étant très élastique¹³⁴.

¹³¹ Pfaffenberger, 1982, p. 111

¹³² Karan-42

¹³³ Krishiva-28

¹³⁴ Voir section 1.3.4

De plus, il n'existe pas en tamoul de traduction directe de ces deux termes tels qu'on les conçoit au Canada. Les répondants ont bien cherché. « Authentic. The traditional way of... ?¹³⁵ » « Authentic, that's old. Authentic, something that somebody tells you to do, the right way. Authentic, the right way, the old way.¹³⁶ » Même sans bien comprendre la question, plusieurs m'ont fait part de leur souci d'être à la hauteur des attentes de leur famille et de la communauté dans l'achat de services funéraires. De leur désir de faire comme leurs ancêtres l'avaient fait avant eux, tout en espérant que leurs enfants feraient pareillement pour eux-mêmes au moment de leur mort.

Pour ma part, en traduisant en tamoul quelques-uns des termes utilisés dans les définitions de ces deux termes dans certains dictionnaires, j'avais dressé une courte liste de cinq termes tamouls à proposer aux répondants¹³⁷. Si la majorité d'entre eux ne voyaient pas comment aucun de ces cinq termes pouvaient s'approcher du concept occidental d'authenticité, quelques-uns ont toutefois indiqué que le terme *vaitikam* (வைதிகம்¹³⁸) pourrait peut-être s'en approcher, du moins dans le cas de rituels religieux à accomplir, ce qui est le cas des rites funéraires. En accord avec la majorité des répondants, c'est donc le terme *vaitikam* qui a été retenu. Dès lors, la question était de savoir si les rites funéraires saiva exécutés au Canada pouvaient être considérés comme *vaitikam*.

Pour le prêtre, la réponse est affirmative. La cérémonie qu'il préside au salon funéraire (*kiriyai*), est aussi authentique qu'elle peut l'être, assure-t-il, en dépit des multiples différences qui lui ont été apportées en territoire canadien. Pour lui, ce sont les mêmes gestes, les mêmes paroles, la même intensité.

¹³⁵ Selvarani-1

¹³⁶ Githavani-3

¹³⁷ Voir Annexe E : À la recherche de l'authenticité.

¹³⁸ « That which is sanctioned or enjoined by the vedas; that which is vedic. Faithful observance of religious rules. » (*University of Madras Tamil Lexicon*).

Par contre, pour la majorité des répondants, la réponse est négative. « No. It's not authentic. It's a Hindu funeral, but it's not authentic Hindu funeral. Why? Because they have changed it the way... They have moderated to their surroundings. That's for sure.¹³⁹ »

Il n'y a plus d'authenticité... Non il n'y a pas d'authenticité partout. Y a rien d'authentique maintenant. Toute se modifie selon...Toute s'adapte. C'est métamorphoser la culture hindouiste. [...] C'est comme... "Oh, je vais faire plus grand, parce que je veux être reconnu comme quoi, pour mes parents, j'ai fait." C'est la compétition d'une famille à l'autre. C'est plus vraiment respect et hommage pour le pauvre qui vient de partir, là.¹⁴⁰

Lorsque je demande pourquoi de telles licences sont prises ici avec le rituel traditionnel, on me répond souvent que c'est par ignorance. D'autres font valoir l'ambition, la vanité ou le prestige. « I don't know whether it's right or wrong. People just want to show their power.¹⁴¹ » Cependant, un répondant a soumis une opinion qui m'a personnellement à la fois surpris et ravi. Plutôt que de parler d'authenticité, il a préféré utiliser le terme valeur : « If you asked me about the value, value wise... it has the same value as back home.. Value wise... As a value, it has the same value as back home ».

Pour ce répondant, même si des erreurs sont commises par ignorance ou par inadvertance, même si on ne comprend pas les raisons ou les motifs de ces coutumes et traditions, tout cela ne change en rien à la valeur du rituel qui est exécuté ici, à Toronto et à Montréal. « Your heart is in it, right? Even if you don't know what you're doing, even if you know or don't know that [what] you are doing right or wrong, if you are doing it wholeheartedly, it goes to the right place.¹⁴² »

Ce répondant rappelle l'importance de la sincérité dans la démarche de sa communauté. Sans le savoir, il rejoint la source même de l'authenticité telle que je l'ai présentée au

¹³⁹ Githavani-56

¹⁴⁰ Arani-B-28

¹⁴¹ Sivaraman-1h33

¹⁴² Saguna-B-48

premier chapitre à partir des définitions de Trilling et de Handler. Mais aussi cet homme rejoint tout à fait la notion moderne de l'authenticité telle que Charles Taylor l'a tricotée à partir des trois valeurs cardinales : l'originalité, l'identité et la sincérité¹⁴³.

6.4 Conclusion

« From my point of view, a society's principal cosmological notions are all those orientating principles and conceptions that are held to be sacrosanct, are constantly used as yardsticks, and are considered worthy of perpetuating relatively unchanged. »

Stanley J. Tambiah¹⁴⁴

Dans ce chapitre, on a d'abord donné la parole aux personnes interviewées dans le cadre de cette recherche afin qu'elles s'expriment sur la manière que sont accomplis au Canada les rites de fin de vie de leur tradition religieuse. Elles ont été interrogées non pas sur le déroulement des cérémonies¹⁴⁵, mais bien sur des questions plus larges, telles que l'à-propos des funérailles et les bénéfices éventuels de ces rituels funéraires. Plusieurs se sont exprimés sur ce qu'ils croient du principe de réincarnation et un bon tiers ont dit ne pas souhaiter de rituel religieux au moment de leur mort.

D'une manière générale, leurs critiques les plus dures l'ont été à l'endroit des prêtres et du coût total de la dépense funéraire. Quant à l'exécution des rites eux-mêmes, la majorité reconnaît que des progrès importants ont été accomplis au fil du temps, en

¹⁴³ Taylor, 2008b, p. 37

¹⁴⁴ Tambiah, 1981, p. 498

¹⁴⁵ Ce qui fait l'objet du chapitre V.

particulier depuis le début des années 2000 et presque tous envisagent l'avenir de leur communauté au Canada de manière optimiste.

Voilà probablement le point le plus important, à mon avis, en même temps qu'une des découvertes les plus intéressantes de cette étude : cette communauté, à l'origine composée de réfugiés en attente de retourner dans leur pays à la fin de la guerre, est devenue canadienne d'adoption et elle envisage son avenir ici de manière optimiste. De Tamouls sri-lankais résidant au Canada, ils sont passés à Canadiens-Tamouls, une expression qui met de l'avant leur citoyenneté canadienne plutôt que leur appartenance à un groupe ethnique et linguistique.

Voilà pourquoi, dans la seconde partie de ce chapitre, j'ai ouvert cette discussion sur ce qui m'apparaît comme une réelle volonté d'ancrage. Les Tamouls d'origine sri-lankaise constituent l'une des communautés diasporiques les plus multisituées sur la planète, et l'une de celles qui font le plus grand usage des nouvelles technologies de communication instantanée. Sans posséder de pays propre, ils sont partout « chez eux de loin », pour emprunter l'expression de Stuart Hall. Malgré cela, les communautés tamoules sri-lankaises de Toronto et de Montréal ont démontré, au cours des dernières années, une volonté de poser leurs valises et de planter des racines profondes au Canada.

De plus en plus, les cendres des primo-arrivants décédés ici sont dispersées dans les eaux canadiennes pour être plus près de leurs enfants, au lieu d'être rapatriées dans leur pays natal pour rejoindre leurs ancêtres. Il y a là, je crois, un passage important. Dans pratiquement toutes les cultures, la mort et le deuil constituent l'un des plus importants rites de passage à la fois pour les défunts et pour les survivants. Ici, les survivants et les réfugiés de la guerre au Sri Lanka ont modifié leurs attentes et envisagent désormais de vivre leur mort au Canada. Si cette recherche n'avait servi qu'à mettre en lumière cet état de fait, elle aurait atteint son but.

CHAPITRE VII

CONCLUSION

LE RITE FUNÉRAIRE

DE RITE DE PASSAGE À RITE D'ANCRAGE

« May those of greater understanding
forgive whatever I have not said, whatever
I have said poorly, and whatever is not
illuminated clearly despite my
explanation. »

Nārāyaṇakaṇṭha¹

Quelques semaines avant sa mort, en 2006, l'anthropologue Clifford Geertz notait que la religion, loin de s'affaiblir comme force sociale, s'était plutôt renforcée au cours des récentes années et qu'elle avait même changé de forme. Dans ce texte testament, Geertz invitait les nouveaux chercheurs à s'intéresser aux traditions religieuses qui, désormais libérées des contextes sociaux qui les avaient vus naître, plantent aujourd'hui des racines parfois très loin, et à étudier leurs processus de transformation et de reformulation au moment où elles pénètrent « bon gré mal gré dans les perplexités et

¹ *Mrgendrāgamavṛtti*, Vidiyāpāda, I.I

les dérèglements de la vie moderne² ». C'est tout à fait le cas de la tradition saiva des Tamouls d'origine sri-lankaise.

L'étude de la religion devrait s'opérer, comme on dit, du "point de vue de l'indigène". Et pour cela, nous avons besoin d'une combinaison d'analyses phénoménologiques, à même de nous mettre en contact avec les subjectivités humaines en jeu, avec ce que les croyants pensent et ressentent vraiment, et d'analyses herméneutiques, capables de mettre au jour et de décrire les cadres d'interprétation au travers desquels ils comprennent et jugent les actes et les événements.³

C'est précisément cet objectif que je m'étais donné en entreprenant ce long travail ethnographique de terrain auprès des communautés canadiennes d'origine tamoule sri-lankaise de Toronto et de Montréal, et en donnant la parole aux principaux acteurs des rituels de fin de vie saiva. Faire voir les nombreuses transformations opérées à la tradition dans sa transmigration sans que, pour autant, celle-ci ne perde quoi que ce soit de son authenticité. Oui, à plusieurs égards, les rites funèbres saiva sont accomplis bien différemment au Canada qu'au pays d'origine mais, aux yeux des membres de la communauté, ceux-ci sont désormais tout aussi valables. Je souhaitais démontrer comment une tradition funéraire, loin de son terreau d'origine, pouvait se réinventer à force de mémoire, de volonté et d'imagination. J'espère avoir atteint cet objectif.

Dans ma démonstration, j'ai d'abord présenté succinctement la communauté canadienne d'origine tamoule sri-lankaise, tant au plan historique que statistique. J'ai rappelé qu'en raison d'une terrible guerre civile, d'une part, et d'une remarquable attitude d'accueil et d'ouverture de la part du gouvernement et du peuple canadiens, d'autre part, un grand nombre de gens qui fuyaient la violence à l'autre bout du monde ont été accueillis ici à titre de réfugiés, s'établissant principalement à Toronto et à Montréal.

² Geertz, *Le Monde*, 5 mai 2006

³ *Id.* Ce texte devait être livré par Geertz lors d'un colloque à Paris en mai 2006. Sa santé devait toutefois l'en empêcher et il a plutôt été publié en traduction par le quotidien *Le Monde*.

J'ai ensuite montré combien les défis de la transmission identitaire sont immenses au sein de ces communautés de réfugiés au plan de l'identité linguistique, mais aussi au plan de l'identité culturelle et, particulièrement dans le cas des hindous de tradition saiva, de l'identité religieuse. Entre, d'une part, des primo-arrivants résolus à ne rien oublier de leur pays d'origine, de leur passé, de leur famille et de leurs souffrances, et résidant ici dans la perspective d'un retour rapide au Sri Lanka et, d'autre part, les jeunes de seconde génération à qui il est demandé de s'intégrer rapidement et le plus parfaitement possible à leur nouvel environnement en apprenant, entre autres, les usages et la langue du pays ce qui, dans le cas du Québec, représente l'apprentissage de deux nouvelles langues, il s'est développé tout un écart. Un écart qui alla s'élargissant au fil des ans au point de faire craindre à une rupture.

J'ai aussi présenté, au meilleur de mes connaissances, la tradition religieuse de la majorité des membres de cette communauté, soit l'hindouisme saiva, dont les racines originales et l'accent mis sur la ritualité la distinguent de la plus ancienne et aussi la plus répandue des formes d'hindouisme à s'être établies au Canada, la tradition *smārta*. J'ai également fait valoir combien les rituels sont importants dans la reconstruction identitaire en contexte diasporique et, plus particulièrement, j'ai présenté, de manière autant empirique que théorique, un des plus importants rituels des traditions hindoues, celui de fin de vie, véritable rite de passage dans tous les sens du terme et, en même temps, l'expression la plus parfaite du principe de liminalité.

Pour les Tamouls saiva, la mort est un passage, l'ultime étape du *cañcaram* (skt. *samsāra*), c'est-à-dire le cycle des morts et des renaissances. Mais la mort est également l'occasion d'un *samskāra*, un terme sanskrit qu'on trouve généralement traduit par sacrement mais dont le sens premier est celui de perfectionnement. Le *samskāra*, c'est l'ornement sans lequel « une œuvre resterait inachevée, un ornement qui l'embellit et la perfectionne⁴ ».

⁴ Saindon, 2000, p. 95

Dans la performance de leurs rites funéraires à Montréal et à Toronto, les Canadiens-Tamouls d'origine sri-lankaise ont innové, souvent par des moyens fort imaginatifs, pour compenser leur manque de connaissances ou d'expertise à propos des manières de faire ou des règles à respecter, sans oublier toutefois l'importance de la relation qui doit toujours être maintenue entre les défunts et ceux qui leur survivent.

Il est remarquable, en effet, de constater comment la communauté tamoule canadienne a réussi à préserver, puis à recréer, ici, plusieurs de ses rituels religieux dont celui de fin de vie. Si certaines modifications semblent avoir été portées, au début, au compte de l'absence, au Canada, de certaines ressources aussi bien humaines que matérielles, d'autres témoignent plutôt de la grande capacité d'adaptation de cette communauté.

Désormais, les durées de certaines cérémonies ont été raccourcies. Des façons de faire ont changé. Des responsabilités sont parfois divisées et différemment partagées. Or, malgré tous ces ajustements, rien de bien fondamental ne paraît avoir changé aux yeux des membres de la communauté dans l'accomplissement des rituels traditionnels de fin de vie. Si les personnes que j'ai interviewées reconnaissent que plusieurs ajustements ont été apportés aux rituels, elles considèrent en même temps que rien de bien fondamental n'a changé.

Pour une majorité de répondants, en effet, l'essentiel est de reproduire le plus fidèlement possible les façons de faire de leurs ancêtres. D'ailleurs, cette importance de la tradition et de la continuité est revenue souvent dans les entrevues. Ce qui leur importe, c'est d'exécuter le rituel funéraire pour leurs parents le plus fidèlement possible, de la même façon que ceux-ci l'avaient accompli pour leurs propres parents, tout en espérant qu'ensuite leurs enfants fassent de même à leur tour au moment de leur mort. En ce faisant, ont-ils souligné, ils s'approprient une partie de leur riche patrimoine identitaire et, en même temps, ils voient leur statut grandir au sein de leur famille et de leur groupe d'amis. De plus, en témoignant de leur attachement à leur

identité et à leurs racines tamoules, ils affirment clairement leur désir d'appartenance à leur communauté.

La ficelle, le miroir, le pilon et le mortier ont donc repris du service au Canada. Le banquet du huitième jour, tout comme le deuil de trente jours sont aussi souvent respectés. Pour bien des répondants, il est clair que malgré plusieurs transformations, l'essentiel du rituel a été conservé, tout comme le souci de transmettre la tradition.

Dans un de ses plus récents textes, Herbert Gans fait le constat de la lente disparition publique de l'ethnicité européenne dans la société américaine⁵. Puisant leurs racines ethniques dans l'immigration de leurs ancêtres venus de Pologne, de Suède, ou d'Italie entre les années 1870 et 1924, les Américains d'origine européenne d'aujourd'hui ne sont plus guère ethniques au sens où l'on comprend désormais ce terme : en cinq ou six générations, ils se sont peu à peu fondus dans le courant majoritaire (*Mainstream America*) et plusieurs même ne sont déjà plus en mesure d'écrire ni de parler la langue de leurs aïeux. Ce qui démontre bien, écrit Gans, que l'ethnicité n'est qu'une des nombreuses facettes de l'identité, tout en s'interrogeant si les descendants des plus récents immigrants venus en majorité d'Asie et d'Amérique latine suivront éventuellement les mêmes modèles d'acculturation et d'assimilation que ceux employés par les Américains d'origine européenne de la fin du XIXe siècle.

Dans le cas des Canadiens-Tamouls d'origine sri-lankaise, il est encore trop tôt pour le dire car leurs communautés établies à Montréal et à Toronto investissent toujours beaucoup de temps, d'effort et d'argent afin d'assurer la transmission à la seconde génération d'un maximum d'éléments identitaires, à la fois ethniques, culturels et religieux. Et le rituel funéraire traditionnel est bien de ceux-là.

Avec le temps, la présence au Canada de ces réfugiés tamouls, qui ne devait être qu'une halte en attendant le retour de la paix, a peu à peu pris racine. Avec la naissance de plus

⁵ Gans, 2014, p. 763

en plus d'enfants et, surtout, avec la fin de la guerre en 2009 dans l'élimination brutale de dizaines de milliers de civils tamouls par l'armée cingalaise, les membres des communautés tamoules canadiennes ont peu à peu transformé le regard qu'ils portaient sur leur pays de refuge pour davantage le voir comme un pays en propre.

Bientôt, la jeune génération prendra le leadership. Ces citoyens se disent Canadiens-Tamouls et ils s'activent à planter des racines profondes et permanentes au nord du 45^e parallèle. Pour paraphraser le beau mot de Dimé & Fall (*la mort comme indicateur d'intégration*⁶), j'ai voulu voir dans l'évolution des rites funéraires saiva des Canadiens-Tamouls de Toronto et de Montréal l'indicateur d'un ancrage de plus en plus profond de cette communauté dans son pays d'adoption, un exemple concret de sa volonté de prendre pleinement sa place dans la société canadienne.

Au terme de tout cet exercice, que retenir ? Que penser ? D'abord que les Canadiens-Tamouls de tradition saiva sont, pour la plupart, confiants dans l'avenir. Ils ont conscience d'avoir relevé des défis ambitieux afin de s'ajuster aux façons de faire de leur pays d'adoption. Et, de manière générale, ils considèrent que ces changements l'ont été pour le mieux, ne serait-ce qu'au plan des relations hommes-femmes. Ils ont aussi conscience d'avoir modifié leur relation avec leur pays d'adoption. Au cours des dernières années, les Canadiens-Tamouls sont passés de dizaines de milliers de réfugiés en attente de pouvoir rentrer dans leur pays à une communauté bien ancrée dans la société canadienne à tous points de vue, politique, social, économique, etc. Et le rituel religieux de fin de vie en est un bon exemple. Si, au cours des premières années, tout manquait, aujourd'hui les entreprises funéraires canadiennes se sont adaptées aux façons de faire tamoules au point qu'il existe désormais une réelle compétition entre les entreprises mortuaires pour une part toujours plus grande du marché funéraire saiva, le segment le plus cher de l'industrie.

⁶ Dimé & Fall, 2011, p. 135

Au nombre des surprises révélées par cette recherche, je note d'abord des différences importantes entre le rituel de fin de vie saiva sri-lankais et celui décrit dans les textes sanskrits traditionnels et présenté, notamment, par Saindon (2000) qui accorde une très grande importance aux ancêtres dans la vie de la famille. Ces textes rappellent fréquemment qu'il est essentiel pour le défunt de se joindre à ses ancêtres, de se mêler à ses ascendants, en vue d'assurer protection et bonne fortune à sa descendance. « Lorsqu'ils sont comblés par les *shrâddha*, les *pitri* manifestent en retour leur gratitude en octroyant, tels des dieux, leurs faveurs innombrables.⁷ » Contrairement à ces prescriptions, les Tamouls saiva sri-lankais ne semblent pas accorder une grande importance aux *cirâttam* (skr. *śrâddha*) ni à l'influence d'ancêtres qui sont éloignés d'eux de plus d'une génération. Si plusieurs ont parlé de leurs parents décédés, aucun des répondants n'a fait mention d'une présence concrète de leurs grands-parents dans leur vie de tous les jours⁸.

Dans le même esprit, dans un de ses premiers écrits, Isabelle Nabokov écrit que le rituel funéraire tamoul au Tamil Nadu aurait pour objectif de gommer l'individualité du défunt, d'effacer sa personnalité au profit de celle d'un ancêtre bienveillant. « What is ceremonially lamented is an idealized and somewhat stereotypical relative, what is officially commemorated is a member of a kin group, and what is ritually preserved is an ancestor⁹ ». Toutefois, à la lumière de mes recherches, force est de reconnaître que cet objectif ne semble pas partagé par les Tamouls sri-lankais. Dans plusieurs des entrevues que j'ai menées, les répondants m'ont parlé de la présence toujours bien vivante de leur père et de leur mère défunts à leurs côtés, mais pas de leurs ancêtres. « When we go to bed, if we are not happy or if we have something, in the dreams sometimes I see my father or my mother.¹⁰ » « [My father] kind of comes up in my

⁷ Saindon, 2000, p. 120

⁸ Rappelons que Saindon avait déjà noté que tout ce qui entoure les *pitir* est encore peu connu à l'extérieur de l'Inde (2000, p. 122).

⁹ Nabokov, 2000, p. 68

¹⁰ Pushparani-1h01

dreams sometimes. More for my sister. I wasn't as close as my sister to him.¹¹ » Il est intéressant de noter que, quelques années plus tard, et écrivant alors sous le nom de Clark-Decès, Nabokov est revenue sur le rituel de fin de vie hindou et elle fit l'aveu suivant :

« This ritual exemplifies what are commonly assumed to be the quintessential values of Brahminism: purification, transmigration, ancestor worship, and so on. My notes on this ritual, however, suggest a cosmology that has nothing to do with the orientalist perspective just described. The exegeses I recorded include agnostic, psychological, social, and political meanings. Even the Brahmin priests' opinions do not prevail.¹² »

De la même façon que pour Clark-Decès, ma recherche a démontré que la pratique religieuse des Tamouls sri-lankais ne correspond pas beaucoup à l'hindouisme tel qu'il est défini dans les analyses savantes d'un certain académisme et qu'elle s'apparenterait bien plus à ce que McGuire (2008) appelle une « religion vécue », c'est-à-dire une religion du quotidien que la communauté saiva canadienne a su modeler et transformer afin de tenir compte de sa nouvelle réalité.

Parmi les surprises engendrées par ces modifications, je note dans un deuxième temps le sentiment de reconnaissance que les Canadiens-Tamouls nourrissent envers le Canada, ce pays qui les a accueillis dans des moments difficiles. Je note également les libres réflexions de plusieurs des répondants à propos d'une des assises les plus fondamentales des traditions hindoues, soit la réincarnation, de même que leur volonté de s'affranchir de certains rituels dans leur pratique religieuse personnelle, notamment en ce qui concerne leurs propres funérailles.

Je note enfin la montée d'une nouvelle génération, née au Canada, beaucoup plus ouverte et curieuse que celle de leurs parents. Celle-ci n'hésite pas à mettre en question l'ascendant et les privilèges des prêtres de leur communauté. Une répondante imaginait

¹¹ Krishiva-28

¹² Clark-Decès, 2007, p. 13-14

la réponse qu'elle obtiendrait, à la fois en tant que jeune et en tant que femme, si elle s'avisait de demander des comptes aux prêtres du temple.

“De quoi tu parles, là? C'est ça les rituels. Tu nous écoutes pi tu agis. Tu suis le protocole, là. On te donne pas d'explication.” Mais, là, ça commence que... Que tu sois prêtre ou que tu sois menuisier ou que t'es artisan, t'essaye de fouiller pour avoir les définitions et l'interprétation et les significations. Ça s'en vient tranquillement. Ils commencent à comprendre mais avant, c'était comme... avec les yeux fermés, tu suivais les instructions des aînés.¹³

La jeune génération canadienne-tamoule est née ici et, comme tous les jeunes au pays, ceux-ci sont curieux, ils osent et demandent des réponses. Ils ne veulent plus faire comme leurs parents, c'est-à-dire simplement exécuter ce qu'on leur dit de faire. Ils posent des questions. Ils sont d'accord pour se réapproprier leur héritage religieux mais ils veulent surtout comprendre les rituels avant de les exécuter. Ceci vient quelque peu contredire la thèse de Staal qui soutient que, dans la tradition hindoue, il est plus important d'exécuter correctement les rites que de chercher à en comprendre le sens. Peut-être que la thèse de Staal n'est valable que pour les populations hindoues demeurant dans les limites de l'Asie du Sud et que cette nouvelle tendance, qui privilégie la compréhension sur l'exécution, est le fait des nouvelles communautés hindoues diasporiques. On assiste peut-être ainsi à la naissance, sinon d'un nouvel hindouisme, du moins d'une nouvelle façon de le pratiquer.

¹³ Arani-B-14

ANNEXE A

GUIDE D'ENTRETIEN

(en anglais)

Note : Il est important de souligner que toutes les questions ci-après n'ont pas été posées à chacun des informateurs. Cependant, toutes les questions des entrevues réalisées ont été puisées dans ce guide d'entretien. Selon les entrevues, certaines questions n'ont pas été posées.

INTERVIEW GUIDE
(Version du 12.09.2014)

PRESENTATION

I am presently conducting a Ph.D. research on Sri Lankan Hindu traditional final rites and the way the final rites and funeral ceremonies are now done here in Canada.

I am sure you know a great deal about traditional ways of conducting funerals in Sri Lanka and that you have also witnessed many funerals in Canada. This is why I want to listen to you.

I have here a list of questions, but you can add any comments at any time. No problem.

Also I have a form here for you. I would like you to read it. It will give you more information on exactly what I am working on. There is also a consent form I need you to fill.

Would you have any questions before we begin?

=====

Identity Questions

What is your name?

May I ask how old you are?

Where were you born?

When did you come to Canada?

Have you always lived in Montréal?

Are you married?

Do you have children? Grandchildren?

Traditional Tamil Saivite final rites in Sri Lanka.

Why have a funeral when someone is dead?

Why is it important to perform funerals?

Is the funeral ceremony important for the dead person?

Is the funeral ceremony important for the survivors?

Is the funeral more important for the survivors or for the deceased?

Did you ever attend funerals when you were still in Sri Lanka?

Would you please take me through the various moments of the whole ritual?

 In the funeral ritual, there is always one person (or two) that are dressed in a *vēṣṭi*, sitting close to the priest. How do you call this person in Tamil (Sanskrit *karttā*)?

Most of these young men have never done that job. Who will tell them what to do?

On the day of the funeral ceremony and the cremation, please describe the normal sequence of events?

Can you tell me about the other activities that are to be done at the home of the deceased after the cremation, over the next few days and weeks?

Can you tell me something about a great meal, or a banquet?

Can you tell me something about a brick?

About a mirror?

About a white cord, thread?

Can you tell me about other religious ceremonies to be done at the house of the deceased? At the end of the 31 days maybe?

In Sri Lanka, what do people do with the ashes of the deceased person?

Why is it important to do final rites?

All these rituals, do they have a meaning? Or are they done because they do something?

Do you understand all the reasons why Saivite funerals are done like this?

Do you believe that the Tamil Canadians understand all the meanings of the funeral ceremonies?

Tamil Saivite final rites in Canada

Have you attended funerals here in Montréal? In Toronto?

What are the major funeral service providers in Montréal?

At Urgel Bourgie and Rideau, cremations are done on the premises? What about the other places?

Would you know who are the funeral service providers in Toronto?

In Toronto are the cremations done on the premises as well?

Would you know how many funeral priests there are in Montréal?

Would you know what people do with the ashes of their deceased here, in Canada?

Do you know of specific places where people would go to disperse ashes here in Montréal? In Toronto?

For you, what is the most important element of the whole funeral ritual?

What do you regret the most from the old way of doing funerals at home ?

Is it important for you to replicate here the traditional Saivite funeral ritual, to execute the ritual in the exact way as it is done in Sri Lanka ?

Do you believe that the Saivite funeral rituals that are performed in Canada are done in the exact traditional manner?

Do the priests here follow the rules perfectly?

How can you compare funerals done here in Canada nowadays and funerals done in the traditional way in Jaffna / Sri Lanka?

Would you say that things are done here in the same way? Are there any differences?

Are there things that are done over there in a regular funeral that cannot be done here?

What about the mirror? The brick? The white cord?

Are there things that are done here in funerals in Canada that are not done in Sri Lanka?

Are there things missing in the way funerals are done here?

Are there things that should be done differently?

Is there something of the traditional manner that is not done here? Is there something missing? Is there something that is not done in the correct way?

After all that we have said, do you consider the funerals conducted in Canada to be real Saivite funeral? Authentic ? Genuine?

To be considered an authentic funeral, a Saivite funeral, what are the most important rules ? Conditions that need to be done? absolutely? / genuine /

Would it be OK for you if the funerals would be done in a new way? A Canadian way? Would that be acceptable for you?

What is more important for you? That the Tamil-Canadians understand the funeral ceremonies and why they are done the way they are, or that the rituals are done in the proper way, the traditional way, the correct way, the appropriate way?

To be faithful to the tradition, what has to be done and in what way?

Do you believe in reincarnation? In what way? (Would you please develop?)

Do you believe in souls? (*ātmā*) (*āvi*) (*uyire*) (*pēy* / *picācu*) ?

What do you believe happens to the soul of the departed? Can it transform itself into a ghost who could harm surviving family members? *pirētam* (skt. *preta*)

Finally are there things that you would like to add?

CONCLUSION : APPRECIATION AND GRATITUDE

ANNEXE B

FORMULAIRES DE CONSENTEMENT



INFORMATION AND CONSENT FORM

<p>Funeral Rites in a Migratory Context: Vehicles for Cultural and Ethnic Identity A Case Study of the Sri Lankan Tamil Hindu Community in Canada</p>
--

CONTACT INFORMATION

Researcher in charge of the project: Mark BRADLEY
Program of Study: Doctorat in Religious Studies
E-mail Address: bradley.mark@uqam.ca
Telephone number: 514-575-4326

GENERAL AIM OF PROJECT and PROJECT DIRECTOR

You are invited to take part in this research project examining the possible links between practising traditional funeral rites and rebuilding individual and community identity. The project is part of a doctoral thesis under the direction of Dr. Mathieu BOISVERT of the Religious Studies Department in the Social Sciences Faculty at the Université du Québec à Montréal (UQAM). Dr. Boisvert can be reached at (514) 987-3000 extension 6909, or by e-mail at boisvert.mathieu@uqam.ca.

PROCEDURE(S)

Your participation will consist of giving a personal interview during which you will be asked to answer various questions relating to Tamil Saiva (Hindu) funeral rites in Sri Lanka and in Canada. A few other questions will also be asked concerning your family situation, your childhood, your studies, and your occupation, if applicable. This interview will be recorded, with your permission, on an audio cassette tape, and will take around an hour and a half of your

time. The place and time of the interview will be agreed upon with the researcher in charge of the project. The subsequent computerized interview transcript will protect your identity.

BENEFITS and RISKS

Your participation will help advance current knowledge by expanding our understanding of possible links between religious rites and the rebuilding of identity. There is no risk of major discomfort associated with your participation in this meeting. You should be aware, however, that certain questions might re-awaken emotions associated with difficult experiences from the past. You are free to refuse to answer a question you feel might be embarrassing, or to end the interview without having to justify your action. The researcher assumes responsibility for suspending or ending the interview should he feel that your well-being is jeopardized.

CONFIDENTIALITY and USE OF MATERIALS

It is understood that the information collected during the interview is confidential and that only the researcher in charge of the project and his research director, Professor Mathieu Boisvert, will have access to your tape recording and to the contents of the interview transcript. The research material (coded cassette and transcript) as well as your consent form will be kept separately under lock and key by the researcher in charge of the project for the duration of the project. The cassettes and consent forms will be destroyed two years after the last publications. Public use of the materials collected could, however, be made at academic conferences.

VOLUNTARY PARTICIPATION

Your participation in this project is voluntary. This means that you have agreed to participate in the project without any outside pressures or constraints, and also that you are free to end your participation at any time during the course of this research project. If you do withdraw from the project, all information about you will be destroyed. Your agreement to participate also implies that you accept that the researcher in charge of the project can use the information collected for his current research work (articles, conferences and scholarly communications) provided that no information allowing you to be identified is disclosed to the public unless you give explicit consent.

FINANCIAL COMPENSATION

Your participation in the project is offered for free. A budget of fifteen to thirty dollars (\$15 - \$30) is available for transportation costs. A summary of research results will be sent to you, on demand, at the end of the project.

QUESTIONS CONCERNING THE PROJECT OR YOUR RIGHTS?

You can contact the researcher in charge of the project at 514-575-4326 with any additional questions concerning the project. You can also discuss the conditions of your participation and your rights as a research subject with the research director.

The project in which you are going to participate was approved as an ethical research study involving human subjects. For any question that cannot be addressed to the research director, or to register a complaint or make comments, you can contact Mr. Mark Bélanger, chair of the Institutional Committee on Research Ethics at (514) 987-3000, extension 6862.

THANK YOU

Your collaboration is essential to this project, and we thank you for it.

YOUR SIGNATURE :

I _____, acknowledge that I have read this consent form and voluntarily agree to participate in this research project. I also acknowledge that the researcher in charge of the project answered my questions to my satisfaction and that I had enough time to think about my decision to participate. I understand that my participation in this research is totally voluntary, and that I can end it at any time, without penalty of any kind, and without my having to explain. All I need to do is inform the researcher in charge of the project. .

Participant's signature :

Date :

Name (capital letters) and contact information :

Signature of researcher in charge of the project:

Date :

Please keep the first copy of this consent form for future communications with the research team. Give the second copy to the interviewer.

=====

UQAM

FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

**«Rites funéraires en contexte migratoire : vecteurs d'identité culturelle et ethnique.
Le cas de la communauté tamoule sri-lankaise hindoue au Canada.»**

IDENTIFICATION

Chercheur responsable du projet : Mark BRADLEY
Programme d'enseignement : Doctorat en sciences des religions
Adresse courriel : bradley.mark@uqam.ca
Téléphone : 514-575-4326

BUT GÉNÉRAL DU PROJET ET DIRECTION

Vous êtes invité à prendre part à ce projet visant à comprendre les liens possibles existant entre la pratique de rituels funéraires traditionnels et la reconstruction de l'identité personnelle et communautaire. Ce projet est réalisé dans le cadre d'une thèse de doctorat sous la direction de M. Mathieu BOISVERT, professeur du département de sciences des religions de la Faculté des sciences humaines de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il peut être joint au (514) 987-3000 poste 6909 ou par courriel à l'adresse : boisvert.mathieu@uqam.ca.

PROCÉDURE(S)

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera posé des questions relatives aux rites funéraires traditionnels hindous Saiva au Sri Lanka et au Canada. Quelques autres questions vous seront posées sur votre contexte familial, votre enfance, vos études et votre métier, s'il y a lieu. Cette entrevue sera enregistrée sur cassette audio avec votre permission et prendra environ une heure et demie de votre temps. Le lieu et l'heure de l'entrevue sont à convenir avec le responsable du projet. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier.

AVANTAGES et RISQUES

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances actuelles par une meilleure compréhension des liens éventuels entre rituels religieux et reconstruction identitaire. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous devez cependant prendre conscience que certaines questions pourraient raviver des émotions désagréables liées à une expérience passée que vous auriez eu de la difficulté à vivre. Vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante, ou encore de mettre un terme à l'entrevue sans avoir à vous justifier. Il est de la responsabilité du chercheur de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue s'il estime que votre bien-être est menacé.

CONFIDENTIALITÉ et UTILISATION DES MATÉRIAUX

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seuls, le responsable du projet et son directeur de recherche, le professeur Mathieu Boisvert, auront accès à votre enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (cassette codée et transcription) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par le responsable du projet pour la durée totale du projet. Les cassettes ainsi que les formulaires de consentement seront détruits deux ans après les dernières publications. Par ailleurs, une utilisation publique des matériaux recueillis pourraient être faite dans des conférences scientifiques.

PARTICIPATION VOLONTAIRE

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure, et que par ailleurs vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche (articles, conférences et communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part.

COMPENSATION FINANCIÈRE

Votre participation à ce projet est offerte gratuitement. Une compensation de quinze à trente dollars (15 \$ - 30 \$) peut vous être offerte pour frais de déplacement. Un résumé des résultats de recherche vous sera transmis sur demande au terme du projet.

DES QUESTIONS SUR LE PROJET OU SUR VOS DROITS?

Vous pouvez contacter le responsable du projet au numéro 514-575-4326 pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec le directeur de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que participant de recherche.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains. Pour toute question ne pouvant être adressée au directeur de recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter le Président du Comité institutionnel d'éthique de la recherche, Monsieur Marc Bélanger, au numéro (514) 987-3000 # 6862.

REMERCIEMENTS

Votre collaboration est essentielle à la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

SIGNATURES :

Je, _____ reconnais avoir lu le présent formulaire de consentement et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que le responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer le responsable du projet.

Signature du participant :

Date :

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

Signature du responsable du projet :

Date :

Veillez conserver le premier exemplaire de ce formulaire de consentement pour communication éventuelle avec l'équipe de recherche et remettre le second à l'interviewer.

ANNEXE C

TABLEAU DES ENTRETIENS

Nom	Sexe / Âge ¹	Enfants/ Petits- enfants	Arrivée au Canada	Âge à l'arrivée	Lieu de résidence	Enreg.	Durée
Sivaraman	H/70	3/2	1999	56	Montréal	BM-10	2h07
Rajalakshmi	F/64	3/4	1992	44	Montréal	BM-04	1h15
Githavani	F/30	0/0	1988	4½	Montréal	BM-16	1h09
Pushparani	F/68	0/0	2002	56	Montréal	BM-13	1h06
Saguna	H/54	4/0	1983	23	Montréal	BM-14	1h50
Karan	H/19	0/0	--	--	Toronto	BM-02	44m09
Krishiva	H/17	0/0	--	--	Toronto	BM-05	30m18 ²
Chandra	H/85	5/	1987	60	Montréal	BM-08	1h07
Ramesh	H/66	2/0	1986	40	Montréal	BM-07 ³	9m10
Arani	F/35	2/0	1980	9	Montréal	BM-17	47m55
Selvarani	F/77	6/11	1937	55	Montréal	BM-15	1h22
Sivakumar	M/51	3/0	1985	23	Montréal	BM-03	1h10
Adhavan	M/68	4/8	1986	42	Toronto	BM-06	53m08
Virathan	M/80		1994	(65)	Montréal	BM-09	59m10
Groupe (4)					Montréal	BM-18	2h08

¹ L'âge inscrit est celui donné lors des entrevues au moment où celles-ci ont été réalisées.

² On m'avait dit que ce jeune homme avait perdu son père quelques mois auparavant et qu'il était âgé de plus de dix-huit ans. Sur place, le soir de l'entrevue, celui-ci déclare n'avoir en fait que dix-sept ans et que son anniversaire aura lieu quelques jours plus tard. J'ai décidé de conserver son témoignage. Par ailleurs, en raison d'un bris d'équipement, il ne reste de cette entrevue que trente minutes environ.

³ Ce répondant a vécu plusieurs années au Nigeria avant sa venue à Montréal. Cette entrevue portait essentiellement sur ses souvenirs de la célébration de funérailles saiva dans un contexte similaire à celui rencontré par la communauté tamoule canadienne à son arrivée ici dans les années 1980.

ANNEXE D

PRINCIPAUX ÉTABLISSEMENTS FUNÉRAIRES FRÉQUENTÉS PAR LES COMMUNAUTÉS TAMOULES DE MONTRÉAL ET TORONTO

MONTRÉAL

Les Jardins communautaires et salon funéraire Rideau (par Arbor Memorial)

[nbp : Les salons funéraires *Rideau*, et *Armstrong*, à Montréal et *Highland*, à Toronto, font tous trois partie de l'entreprise canadienne *Arbor Memorial Services Inc.* Établie en 1947, *Arbor Memorial Inc.* comprend 41 cimetières, 26 *crematoria* et 86 salons funéraires. <<http://www.arbormemorial.com/>> cons. 13.01.15]

4275, boul. des Sources

Dollard-des-Ormeaux, Québec H9B 2A6

514-685-3344

www.rideaumemorial.com/

Salon funéraire Urgel Bourgie / Athos

816, ave Sainte-Croix

Saint-Laurent, Québec H4L 3Y4

514-735-2025

<http://urgelbourgjie.athos.ca/fr/>

Salon funéraire Armstrong-Rideau (par Arbor Memorial)

1640, Côte Vertu

Ville St. Laurent, Québec H4L 2A2

514-331-1104

www.funerairearmstrong.ca/

Complexe Aeterna / Maison Aaron

55, rue Gince

Ville Saint-Laurent, Québec H4N 1J7

514-228-1888

www.complexeaeterna.com/

TORONTO

[nbp : À Toronto, les plus importants salons fréquentés par la communauté tamoule sri-lankaise sont situés en quartier résidentiel où les activités crématoires ne sont pas autorisées. Ceci oblige donc les familles endeuillées à se déplacer en cortège automobile pour se rendre dans les crématoriums autorisés qui sont pour la plupart situés en banlieue, c'est-à-dire Mississauga, Brampton, Oshawa, etc. On trouve toutefois des crématoriums à Toronto même, mais ceux-ci ne sont autorisés à fonctionner que du lundi au vendredi. Ils sont fermés le samedi et le dimanche.]

1- ENTREPRISES ET SALONS FUNÉRAIRES

Ogden Funeral Homes

4164 Sheppard Ave East
Scarborough, Ontario M1S 1T3
www.ogdenfuneralhome.com
416-293-5211

Highland Funeral Home and Cremation Center

3280 Sheppard Ave East
Scarborough, Ontario M1T 3K3
416-773-0933
<http://highlandfuneralhome.ca/Scarborough>

Highland Funeral Home – Markham Chapel

10 Cachet Woods Court
Markham, Ontario L6C 3G1
905-887-8600
<http://markhamfuneralhome.ca/>

Chapel Ridge Funeral Home

8911 Woodbine Ave
Markham, Ontario L3R 5G1
905-305-8128
www.chapelridgefh.com

2- CRÉMATORIUMS

St. John's Norway Cemetery & Crematorium

256 Kingston Road

Toronto, Ontario M4L 1S7
416-691-2965
www.stjohnsnorway.com/

Forest Lawn Mausoleum & Cremation Centre

4570 Yonge Street

Toronto, Ontario M2N 5L6
416-225-3345
<http://parklawnlp.ca/forest-lawn-mausoleum-cremation-centre>

St John's Dixie Cemetery & Crematorium

737 Dundas Street East
Mississauga, Ontario L4Y 2B5
905-566-9403
<http://stjohnsdixie.com/cemetery/>

Riverside Cemetery and Cremation Centre

1567 Royal York Rd,
Etobicoke, Ontario M9P 3C4
416-241-0861
<http://parklawnlp.ca/it/riverside-cemetery-cremation-centre/>

Elgin Mills Cemetery, Crematorium and Visitation Centre

1591 Elgin Mills Rd E.
Richmond Hill, Ontario L4S 1M9
905-737-1720
<http://www.mountpleasantgroup.com/deathoccurred/cemeteries/locations/em>

ANNEXE E

À LA RECHERCHE DE L'AUTHENTICITÉ

Il n'existe pas en tamoul de traduction directe des mots authentiques et authenticité tels qu'on conçoit ces termes au Canada. Deux termes pourraient peut-être s'en approcher, *cuttam* et *pirāmāṇiyam*. Toutefois, *cuttam* possède surtout le sens de propreté, de pureté aussi bien morale que physique, de même que le sens de l'adjectif correct. De son côté, *pirāmāṇiyam* fait surtout référence à la crédibilité, comme dans le cas d'un témoignage ou d'une preuve.

On trouvera plus bas les sens généralement donnés en français puis en anglais aux termes *authentique* et *authenticité*, puis *authentic* et *authenticity*. Ces définitions sont extraites de divers dictionnaires. On a ensuite cherché à identifier les traductions en tamoul de certains de ces termes. Cinq termes ont été retenus et soumis à nos répondants. Si la majorité d'entre eux ne voyaient pas comment aucun de ces cinq termes tamouls pouvaient s'approcher du concept occidental d'authenticité, quelques-uns toutefois ont indiqué que le terme *vaitikam* pourrait peut-être s'en approcher, du moins dans le cas de rituels religieux à accomplir, ce qui est le cas des rites funéraires.

Authentique		Vrai / certain / réel / incontestable / sûr / véritable / exact / légitime /
Authenticité		Vérité / exactitude / justesse / ancienneté
Authentic		Accurate / faithful / genuine / effective / valid / true / in accordance / trustworthy / in the correct way / befittingly / appropriately / official / orthodox / canonical / authoritative /
Authenticity		Correctness / Legitimacy / Genuineness /
உற்றளவு	<i>urraḷavu</i>	Accurate
ஏற்றாற்போல	<i>ērrār-pōla</i>	Appropriately
ஒல்லாடி	<i>ollāḍi</i>	In the appropriate manner / In the proper way
வைதிகம்	<i>vaitikam</i>	Faithful observance of religious rules
இயல்புளி	<i>iyalpuḷi</i>	In accordance with the established custom
சுத்தபாடம்	<i>cutta-pāṭam</i>	Correct or genuine reading of texts

ANNEXE F

LISTE DES INGRÉDIENTS À FOURNIR AU PRÊTRE POUR LA CÉRÉMONIE FUNÉRAIRE (en anglais)

Items	Amount
1. Paddy	3 k
2. Rice	4 k
3. <i>Navathaaniyam</i>	600 gms
4. Black sesame seeds	300 gms
5. Brown sugar (<i>sarkkarai</i>)	150 gms
6. Honey	1 glass
7. Milk	1 bottle
8. Curds (<i>thayir</i>)	1/2 tumbler
9. Ghee	1/2 kg
10. Gingelly oil	1/2 bottle
11. Coconut oil (for lamps)	1 bottle
12. Rice flour	1 packet
13. <i>Ceeyakkaay</i> powder	1 packet
14. Camphor	2 boxes
15. Incense (if instant -2 boxes)	1 small container
16. Incense sticks (<i>Oothupathh</i>)	6-8 sachets
17. Turmeric powder	1 packet.
18. <i>Koasalam</i>	1 small bottle
19. <i>Koamayam</i>	a little
20. <i>Abishaehak koodtu</i>	1 packet (small)
21. Sandalwood powder	1 packet (small)
22. <i>Kungkumam</i>	1 packet (small)
23. Lime	20 fruits
24. Oranges	3 fruits
25. Betel leaves	100 pieces
26. Betel nuts (<i>kaLippaakku</i>)	50 gms
27. Bananas	30 fruits

28. Coconuts	15
29. <i>ILaneer</i> (young coconuts)	3
30. Sugarcane	1 piece (or juice - 1 bottle)
31. Banana leaves (tip-side)	25
32. Mud pot (<i>maN paanai</i>)	1
33. Mud pot (<i>maN cadti</i>)	1
34. Loose flowers	
35. Strung flowers (<i>caram</i>)	10 mnl(z)ams for the kiriyai
36. Garland	1
37. White cloth	1 piece
38. Yellow cloth for <i>kumpam</i>	1 piece.
39. Red cloth - to wrap <i>koLLic cadti</i>	1 piece
40. <i>Vaeshti</i> + <i>saaalvai</i> (for <i>kurukkaL</i>)	1set
41. <i>Vaeshti</i> + <i>saaalvai</i> (for <i>karthaa/s</i>)	1 set each
42. <i>Vaeshti</i> to be tied in the <i>panthal</i>	1
43. <i>Vaeshti</i> to encircle the <i>kumpams</i>	1
44. White thread (No. 10)	2 balls
45. String/Raffia	1 ball
46. Young coconut leaves (shoots)	1 full stem (to make thoaraNam)
47. Mango leaves	150 pieces
48. <i>ARuhampul</i>	few pieces
49. <i>Kutthu viLakku</i>	1
50. Wicks for lamps	few pieces
51. Large knife (<i>parang</i>)	
52. Large pail	
53. Matches	1 box
54. Dipper (small container to bale water)	1 or 2
55. Seat (mat, rug or low stool)	1
56. <i>Ural</i> (mortar)	1
57. <i>Ulakkai</i> (wooden pestle)	1
58. Opened banana stem (<i>madal</i>)	4 long pieces
59. Coins (10 and five cents)	worth RM5.00
60. Sandalwood	1 small stick
61. Roasted paddy (<i>nel pori</i>)	100 gms
62. Steel wire (to make <i>koLLic cadti</i>)	
63. Fire wood (for cremation)	4 or 5 large bundles
64. Kerosene oil (for cremation)	
65. Ghee (for cremation)	

Source : FROS, 2005, p. 51

Malaysian Ceylon Saivites Association. 2005. *Saiva Samaya Aparak Kiriyaiikal. The Final Rites of the Saivites*. Kuala Lumpur: Dunia Enterprises

ANNEXE G

LISTE DES ÉLÉMENTS À RÉUNIR POUR LE BIEN-ÊTRE DU DÉFUNT (en anglais)

Items	Amount
1. Turmeric powder	1 packet
2. Rice flour	1 packet
3. Black gram flour (<i>uLunthu</i>)	1 packet
4. Brown sugar (<i>sarkkarai</i>)	100 gms
5. Black sesame seeds	50 gms
6. Honey	1 glass
7. <i>TiruneeRu</i>	some
8. Sandalwood powder	1 small packet
9. <i>Kungkumam</i>	some
10. Camphor	2 boxes
11. Incense sticks (<i>oothupatthi</i>)	5-6 sachets
12. Incense (if instant 2 boxes)	1 small container
13. White thread (No. 10)	1 ball
14. Milk	1/2 tumbler
15. Curds (<i>thayir</i>) for prayers	1/4 tumbler
16. Ghee	1/4 tumbler
17. Ghee for <i>thaanam</i>	16 small tins
18. Gingelly oil (1/2, 1/4 or 1/8 bottles)	16 bottles
19. <i>Ceeyakkaay</i> powder	16 packets
20. Ginger	16 pieces
21. Lime	16 fruits
22. Rice (remainder if any may be kept)	10 kgs
23. Coconuts	25
24. Betel leaves	60 pieces
25. <i>KaLippaakku</i>	100 gms
26. Bananas	80 fruits
27. <i>Saree</i> or <i>Vaeshti</i> (for <i>piNdam</i>)	1
28. Banana leaves (tip-side)	25 pieces
29. Mango leaves	25 pieces
30. <i>ARuham pul</i>	few pieces

31. Loose flowers	-
32. Strung flowers (<i>caram</i>)	10 <i>mul(z)ams</i>
33. Garland (for photo of deceased)	1
34. Coconut oil (for lamps)	1 bottle
35. Wicks	25 pieces
36. <i>Kutthu viLakku</i>	4
37. Short stool	1
38. Mat	1
39. Pillow	1
40. Blanket (or thick sheet)	1
41. Slippers	1 pair
42. Umbrella	1
43. Fan (hand-held)	1
44. Tray (stainless steel)	1
45. <i>Cempu</i> (stainless steel)	1
46. Tumbler (stainless steel)	1
47. Lamp (<i>kaamaakshi</i>)	1
48. <i>Vaeshti & saalvai</i>	2 sets
49. Vegetables (for <i>thaanam</i>)	on 16 leaves
50. Coins	(16 one ringgits and others in small change)

Source : FROS, 2005, p. 57

Malaysian Ceylon Saivites Association. 2005. *Saiva Samaya Aparak Kiriyaikal. The Final Rites of the Saivites*. Kuala Lumpur: Dunia Enterprises

ANNEXE H

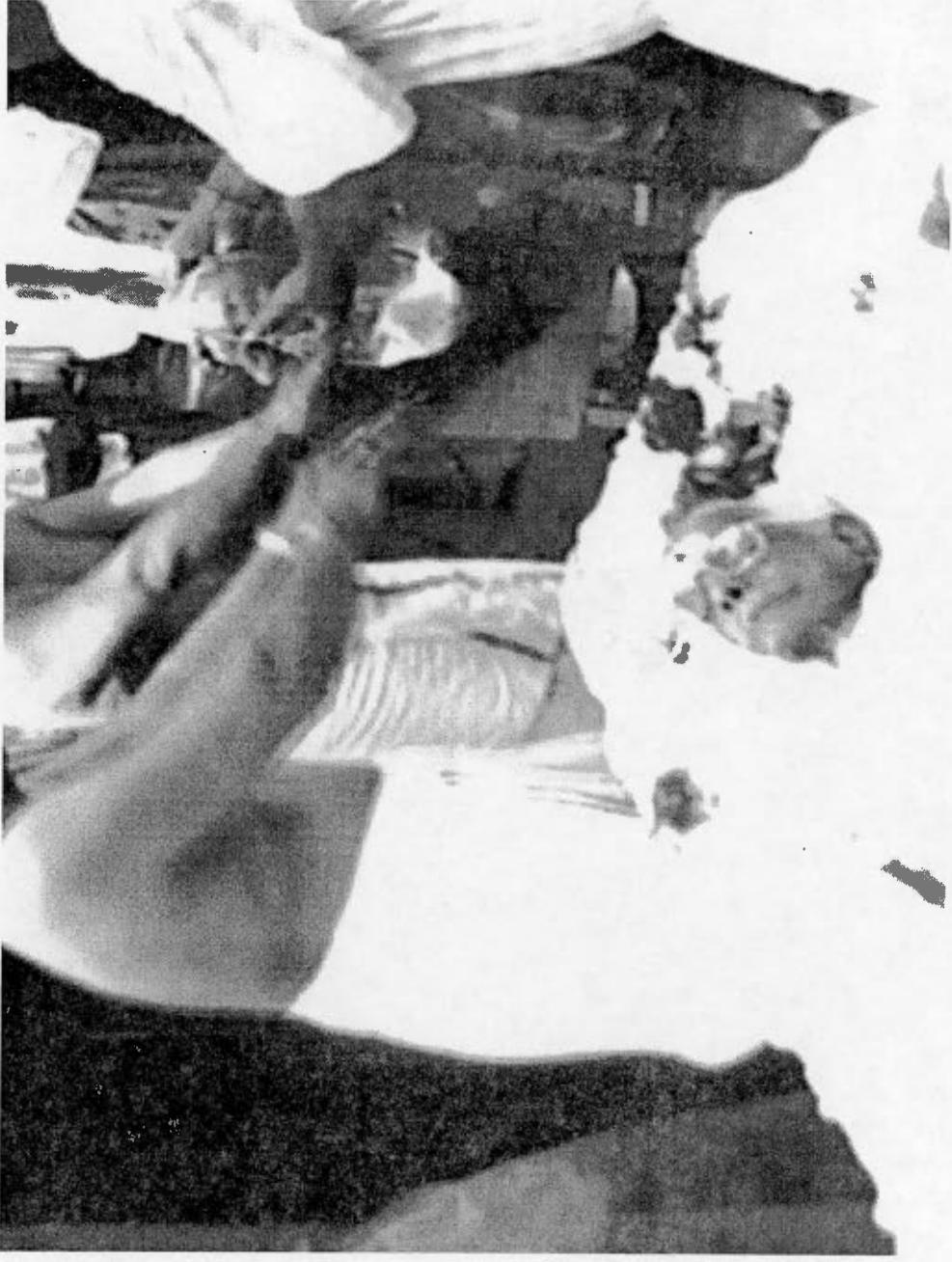
RECUEIL DE PHOTOGRAPHIES



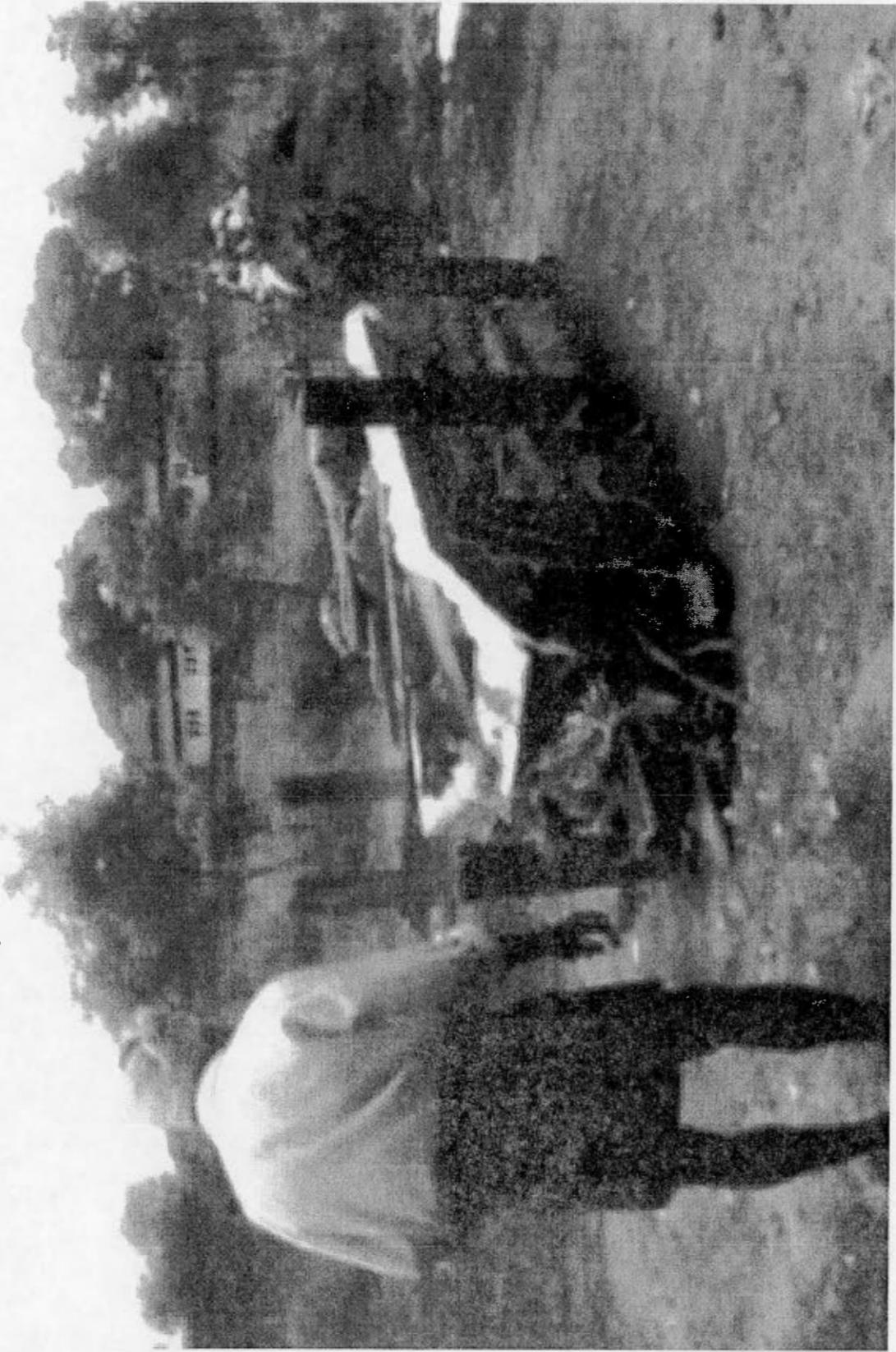
Traditionnelle lampe à l'huile sur pied : kuttuvilakku



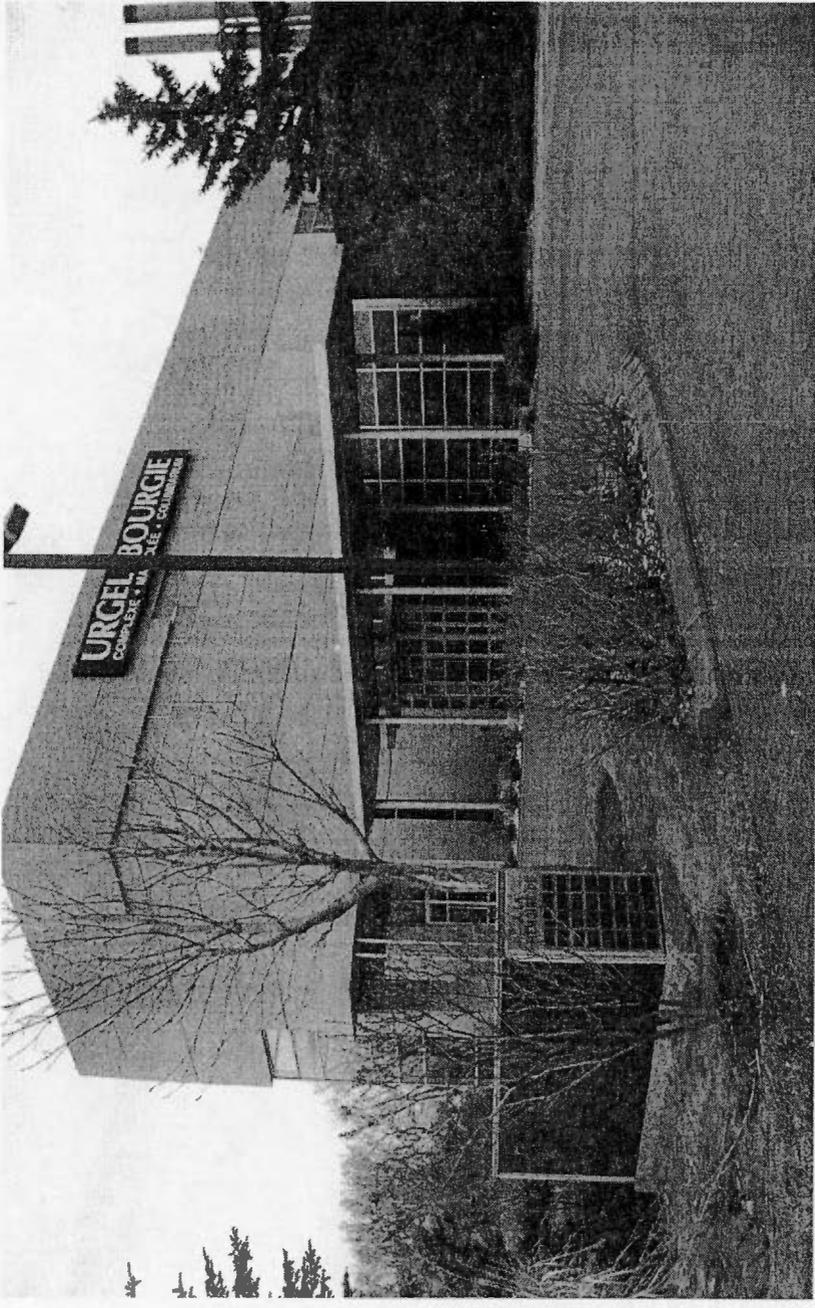
Funérailles à Kokuvil, Sri Lanka- 1



Funérailles à Kokuvil, Sri Lankâ- 2



Crémation (Kokuvil, Sri Lanka)



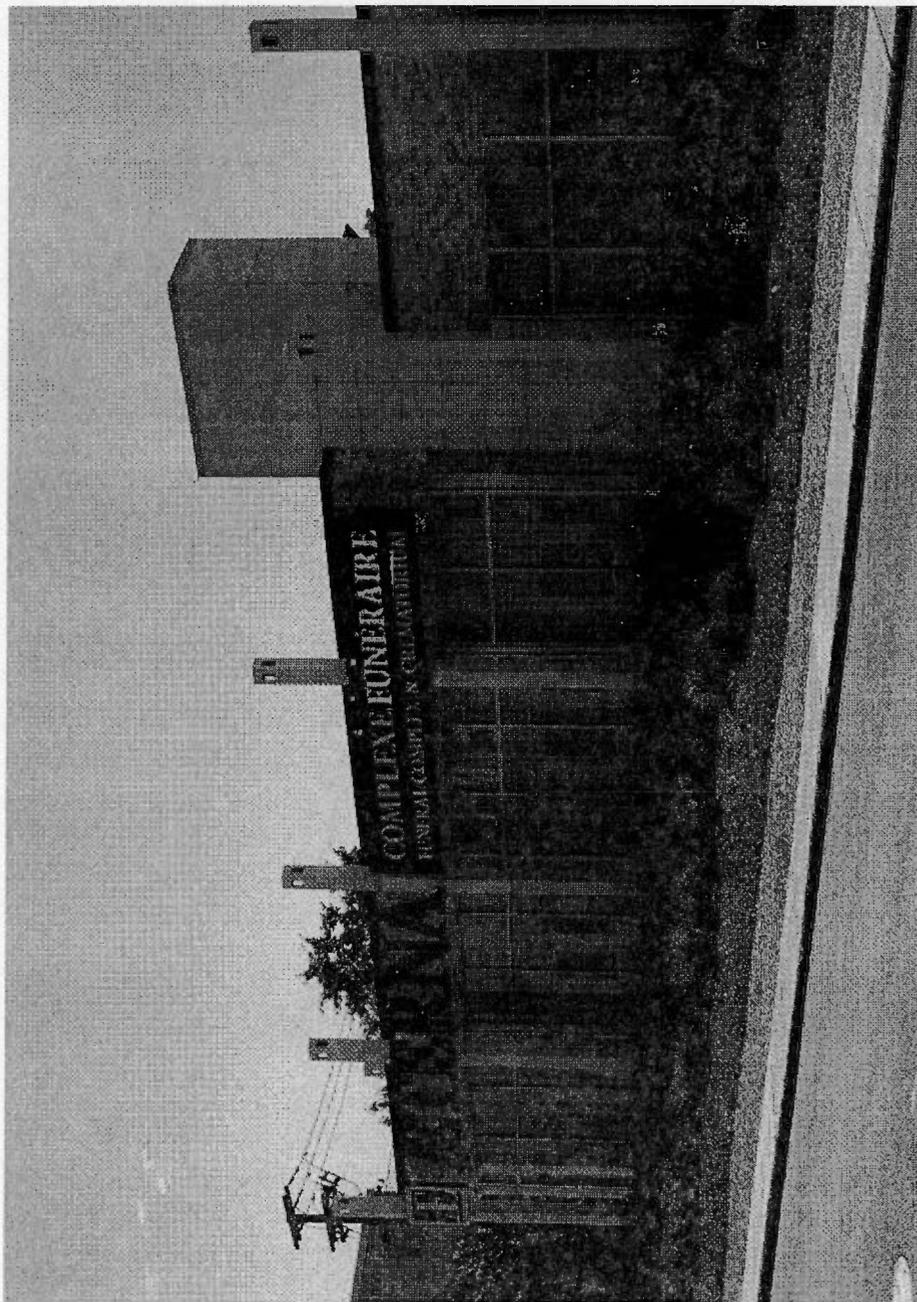
Complexe funéraire Urgel Bourgie, Ville Saint-Laurent



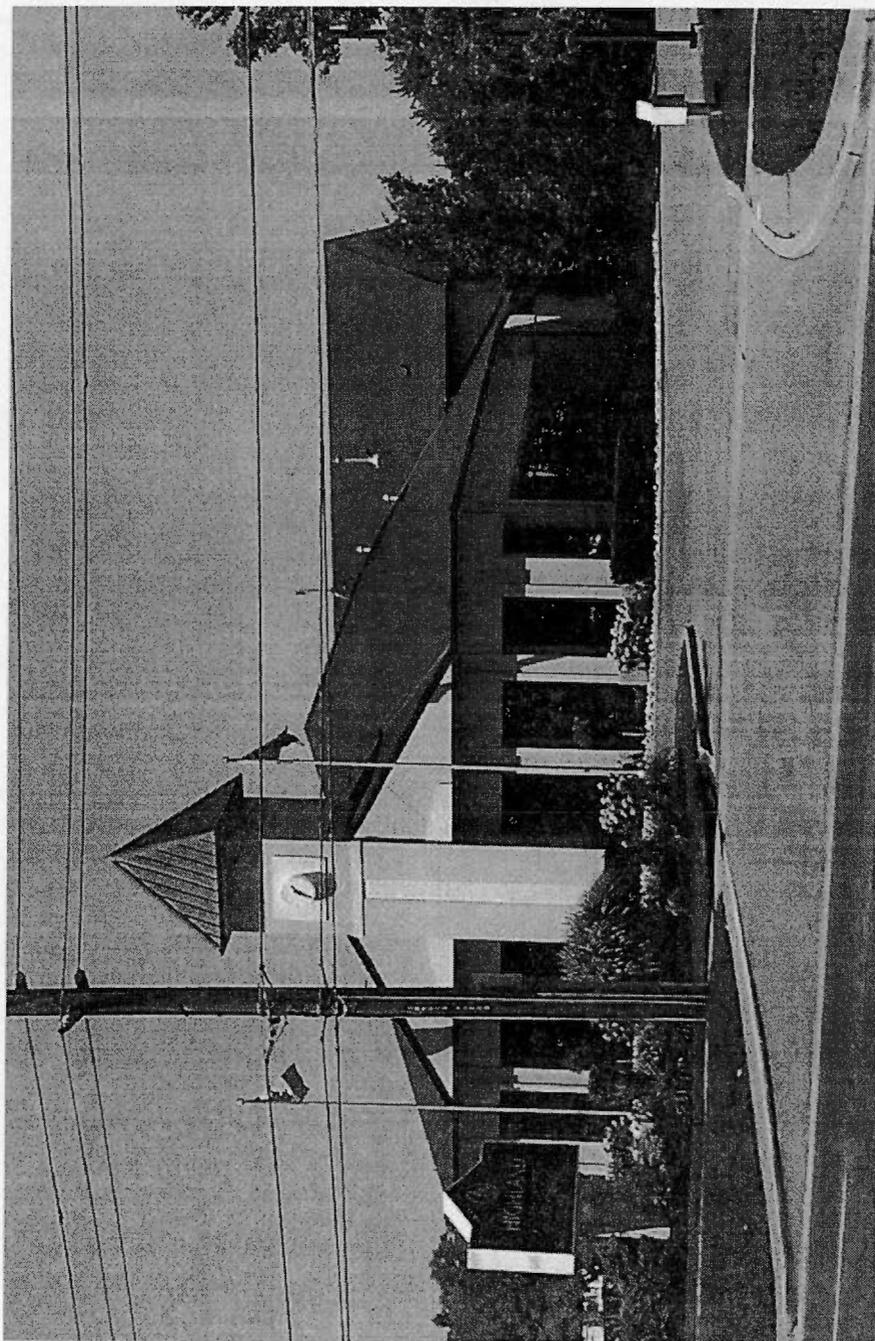
Salon funéraire Rideau, Dollard-des-Ormeaux



Crematorium Rideau, Dollard-des-Ormeaux

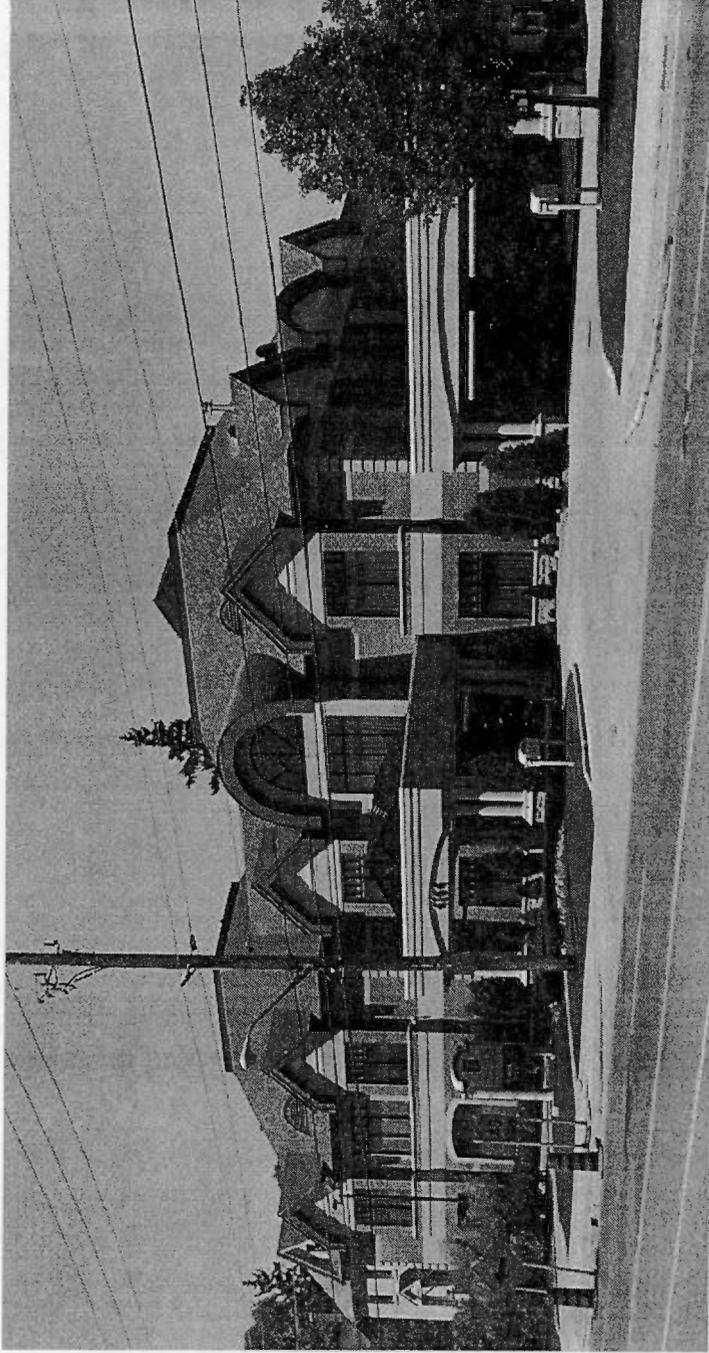


Complexe funéraire Aeterna, Ville Saint-Laurent

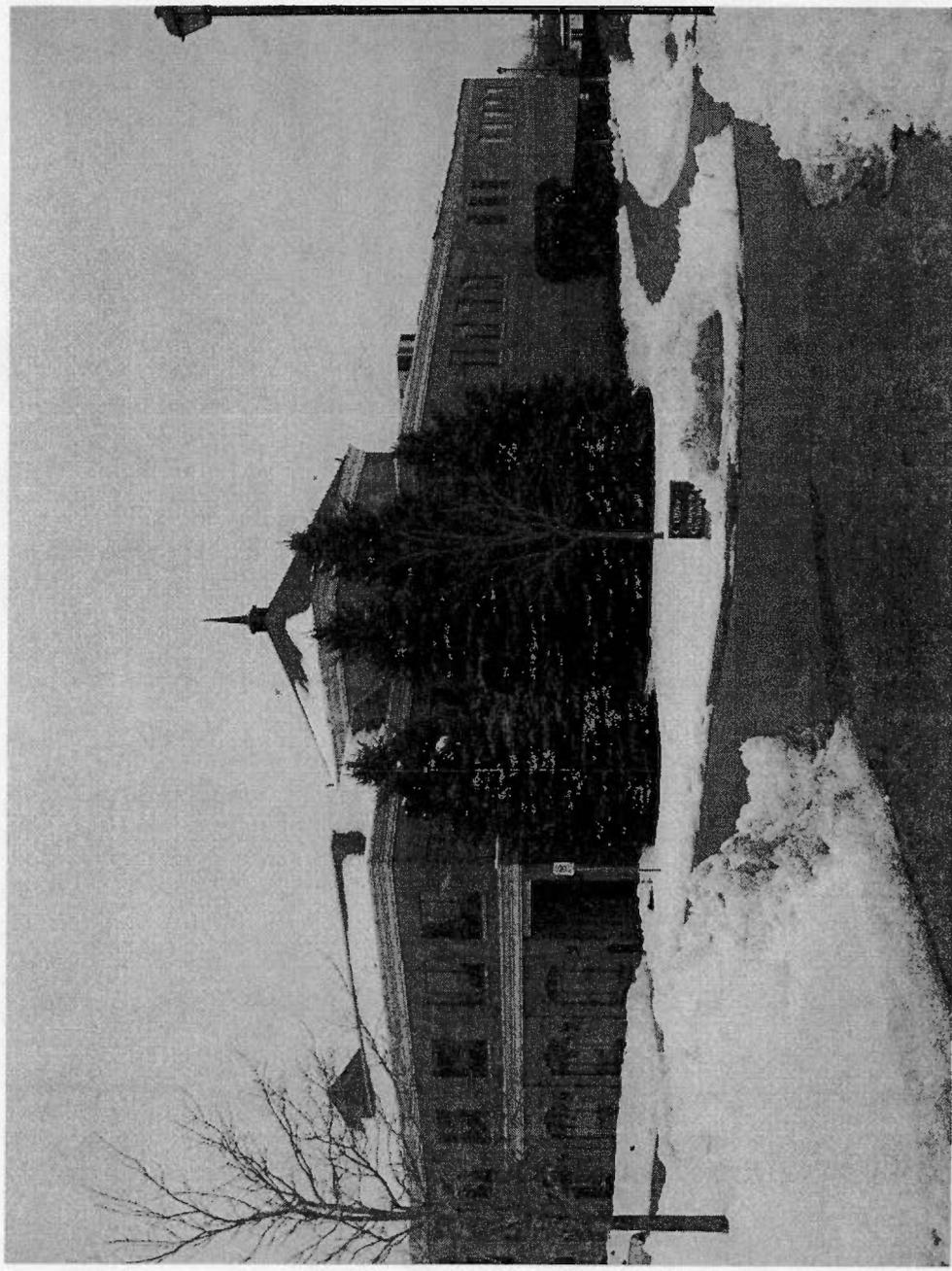


Highland Funeral Home, Scarborough

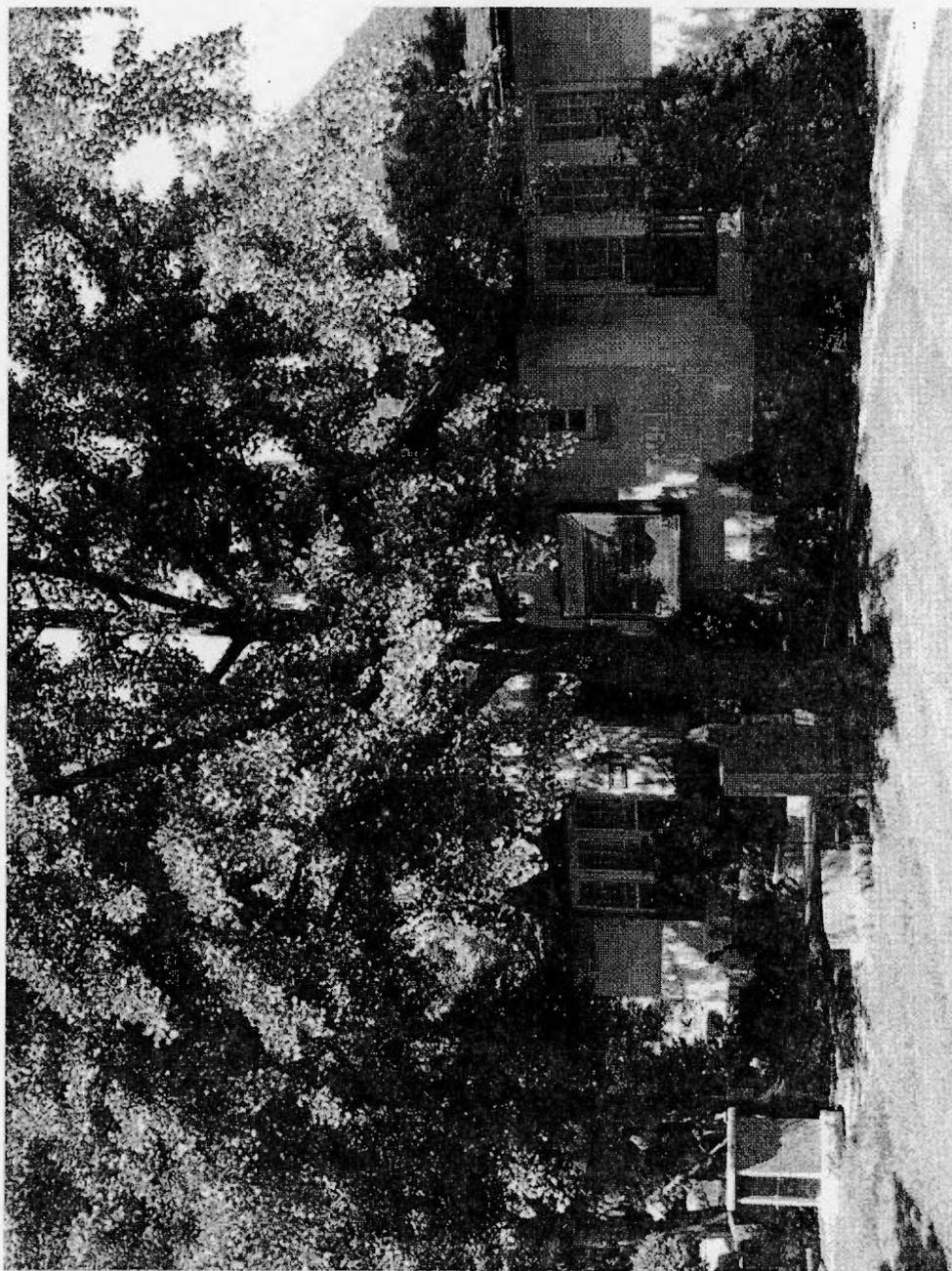
Ogden Funeral Home, Scarborough



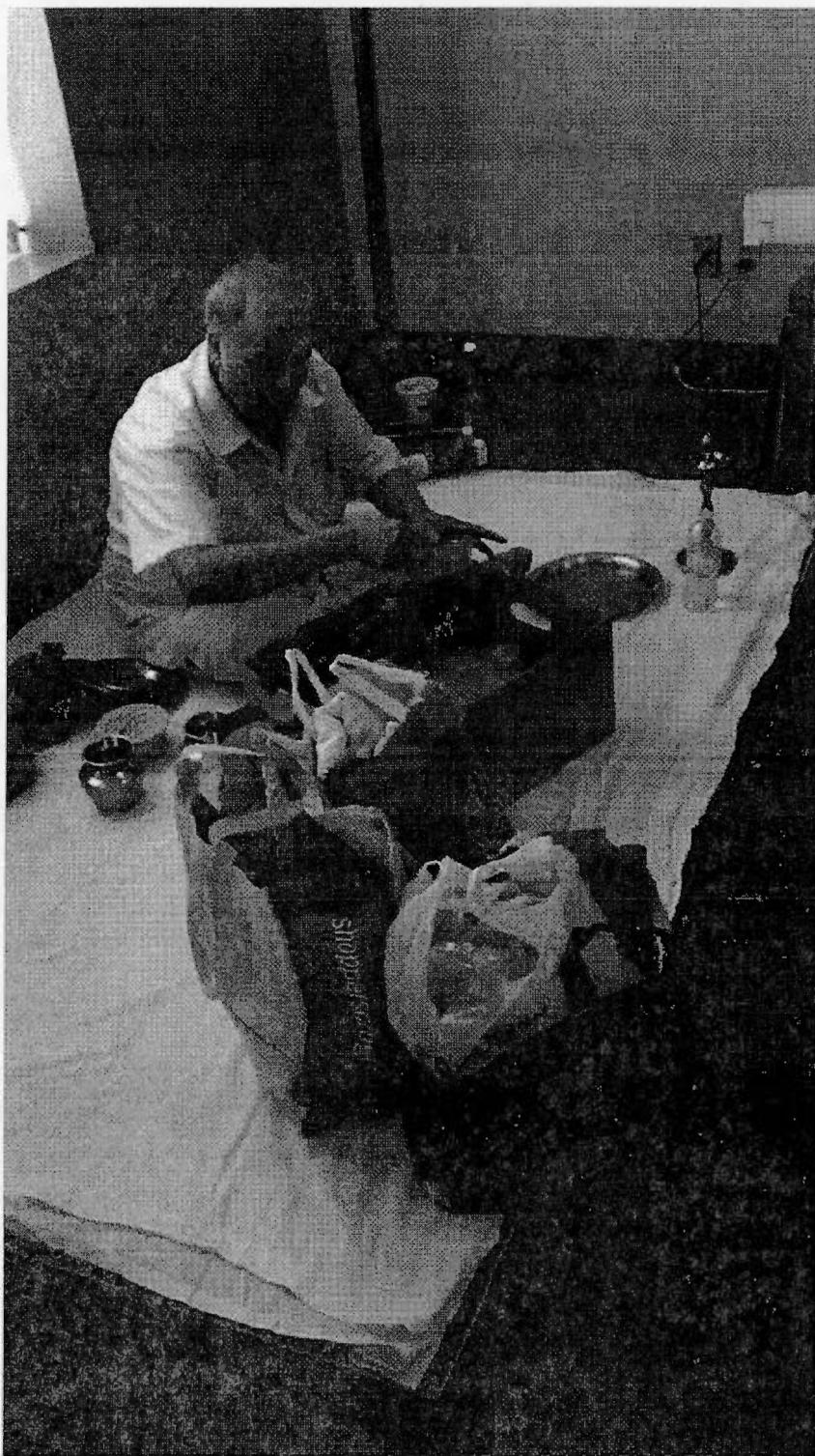
Ogden Funeral Home, Scarborough



Chapel Ridge Funeral Home, Markham



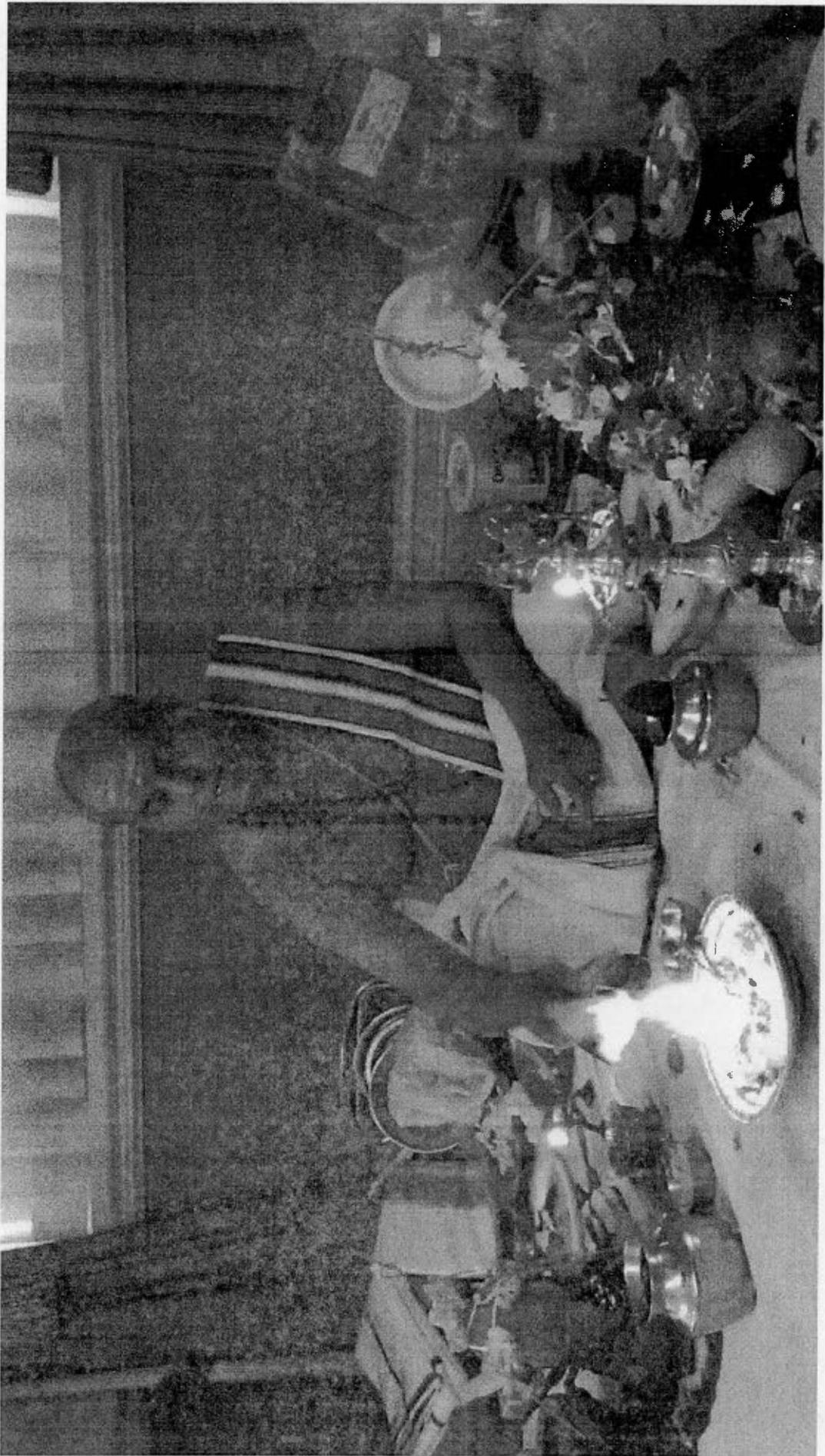
Crematorium St John's Norway, Toronto



Installation du prêtre

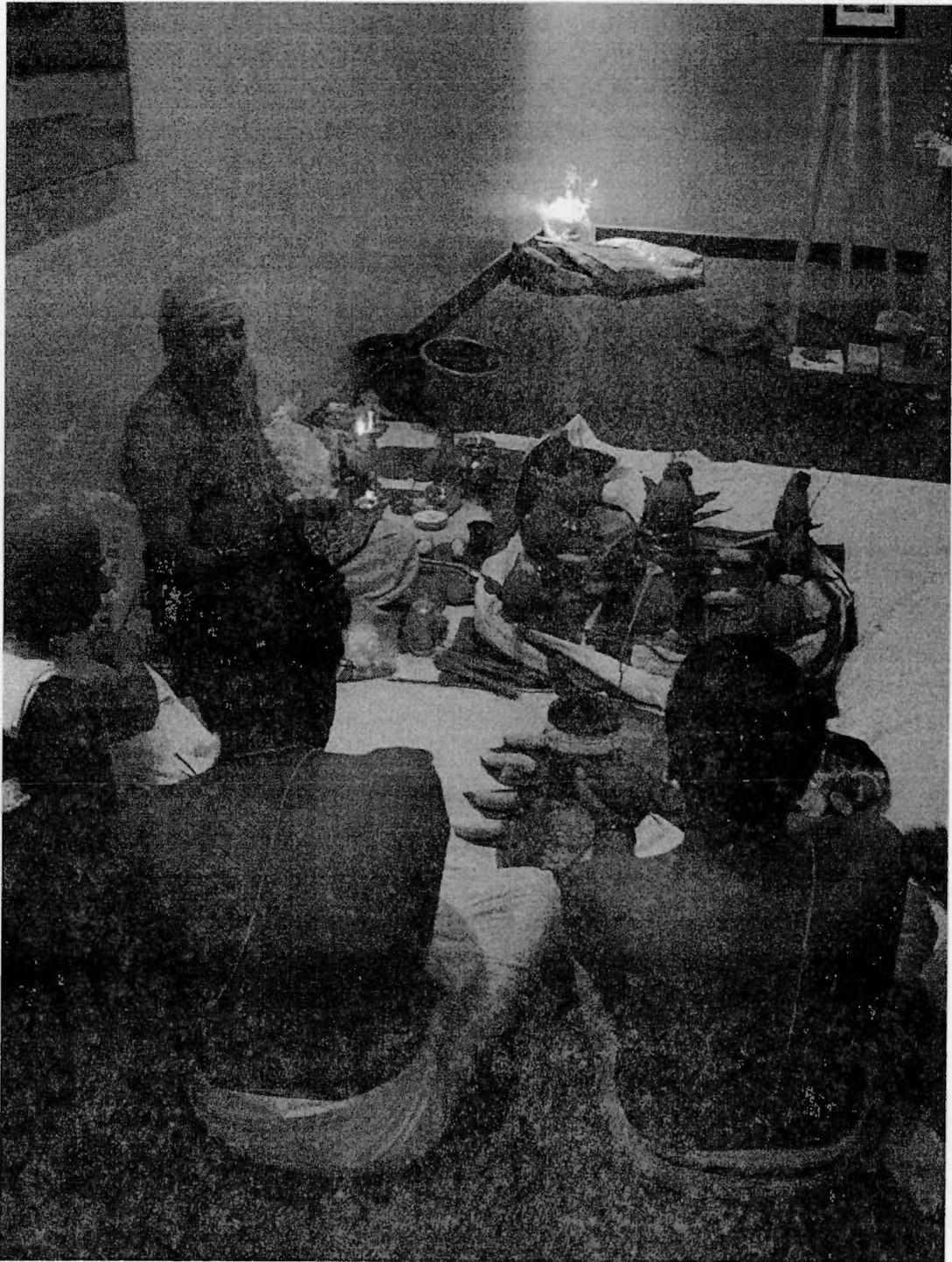


Kiriyai- Accessoires et ingrédients

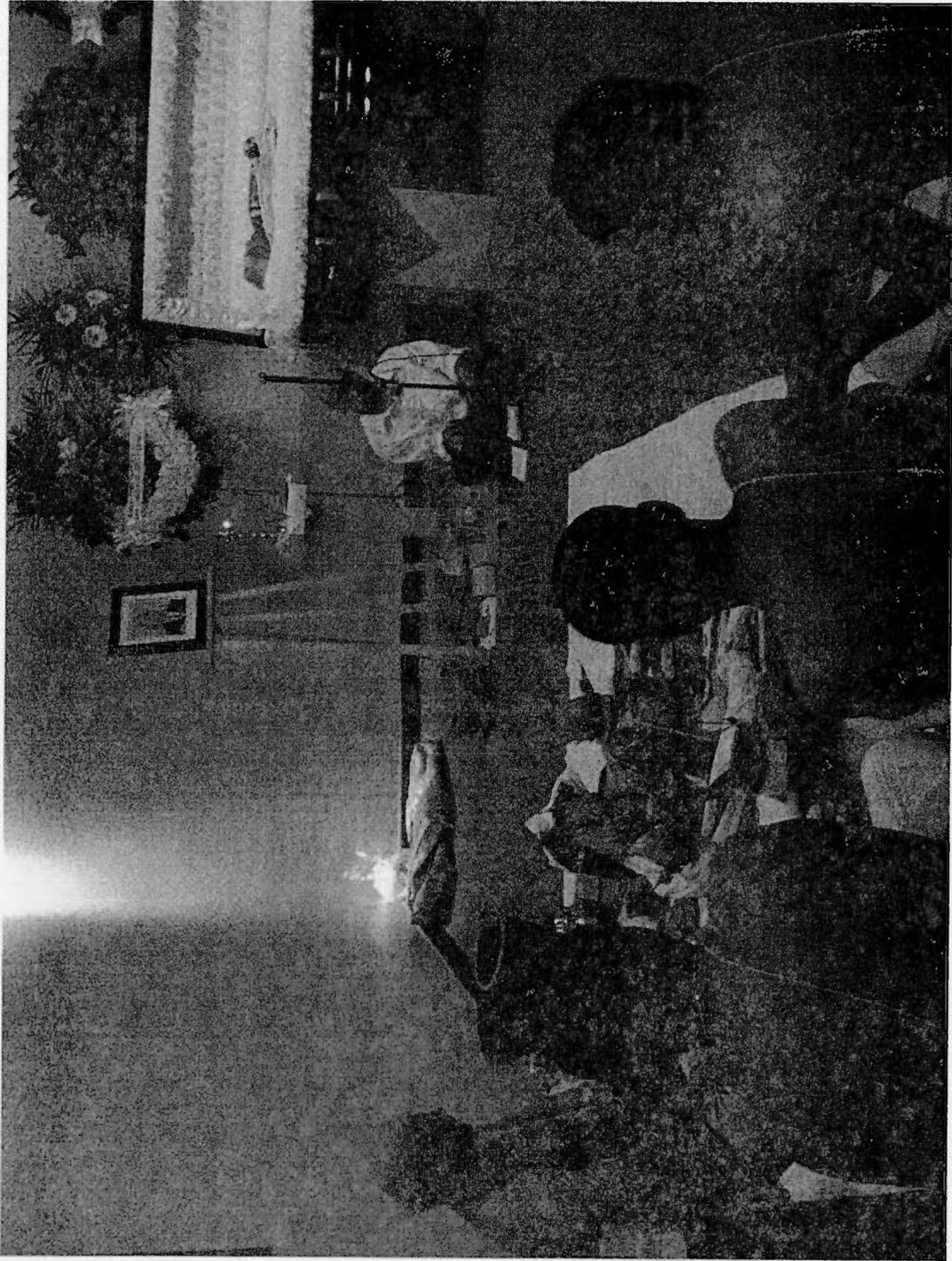


Kiriyai-1

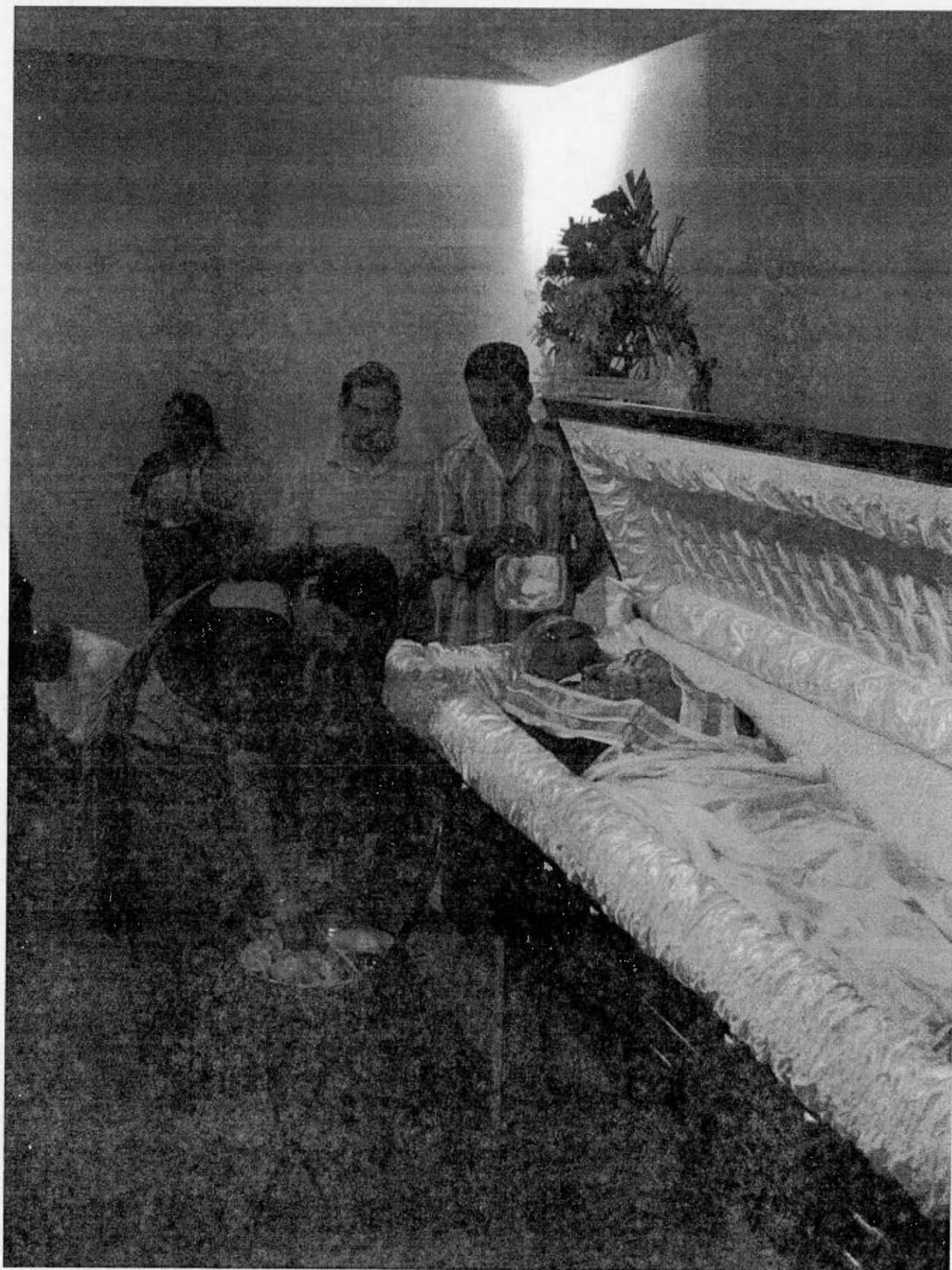




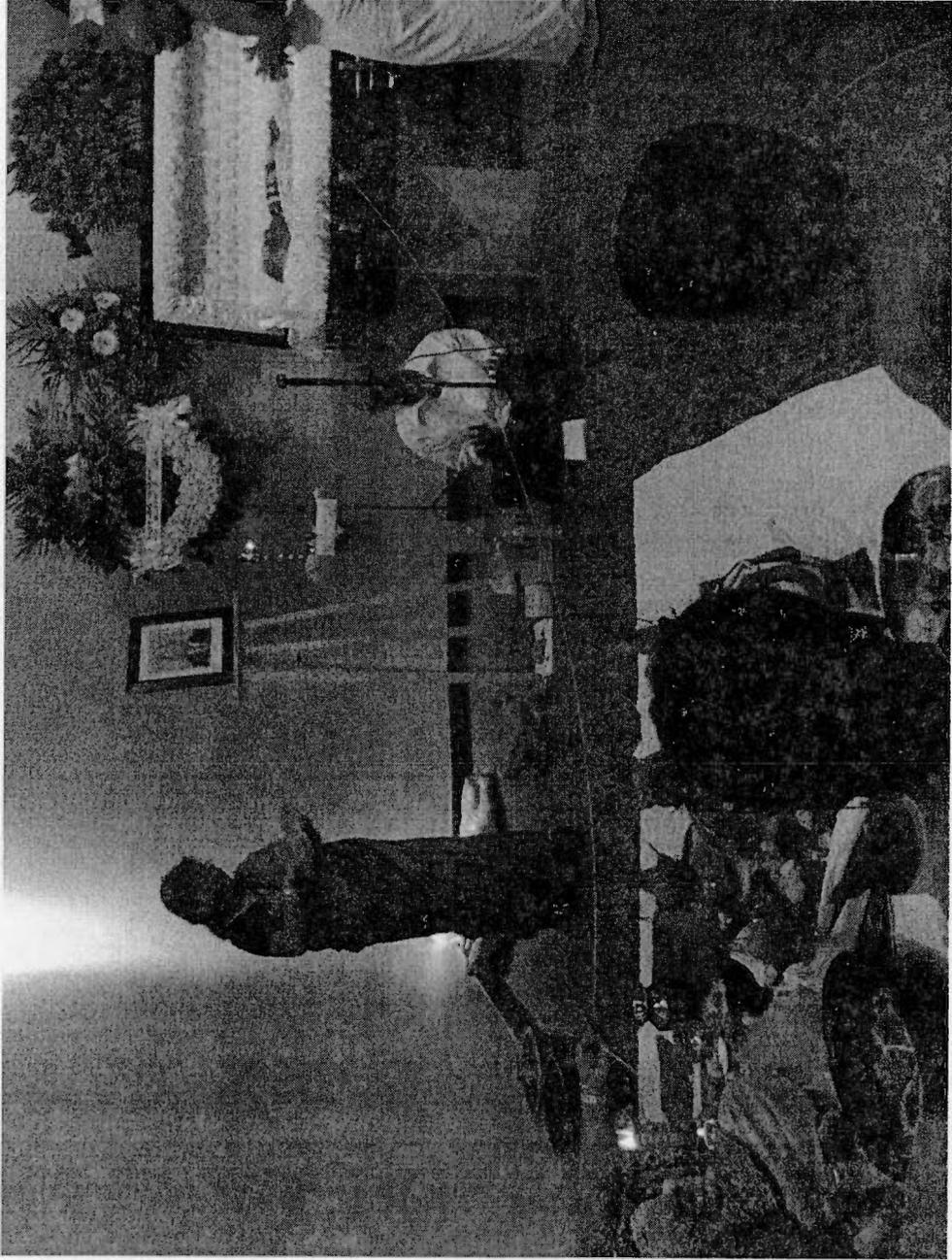
Kiriyai- Prêtre et kumbha



Kiriwai- 3 kartta et otuvar



Kiriyai- Miroir et onction



Kiriyai- Ficelle blanche



Kiriyai- Jeune kartta au pilon

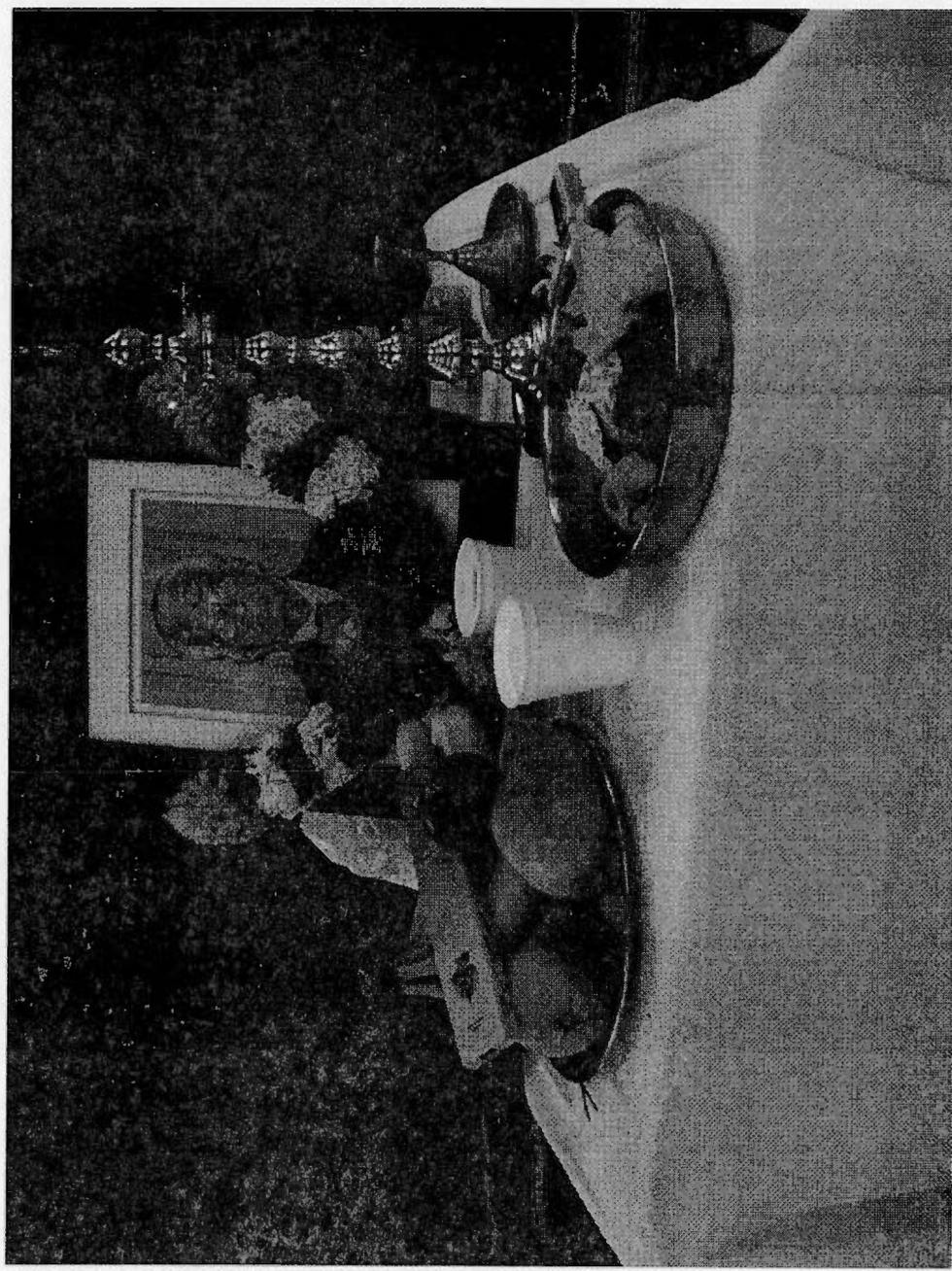


Tirupporcunnam

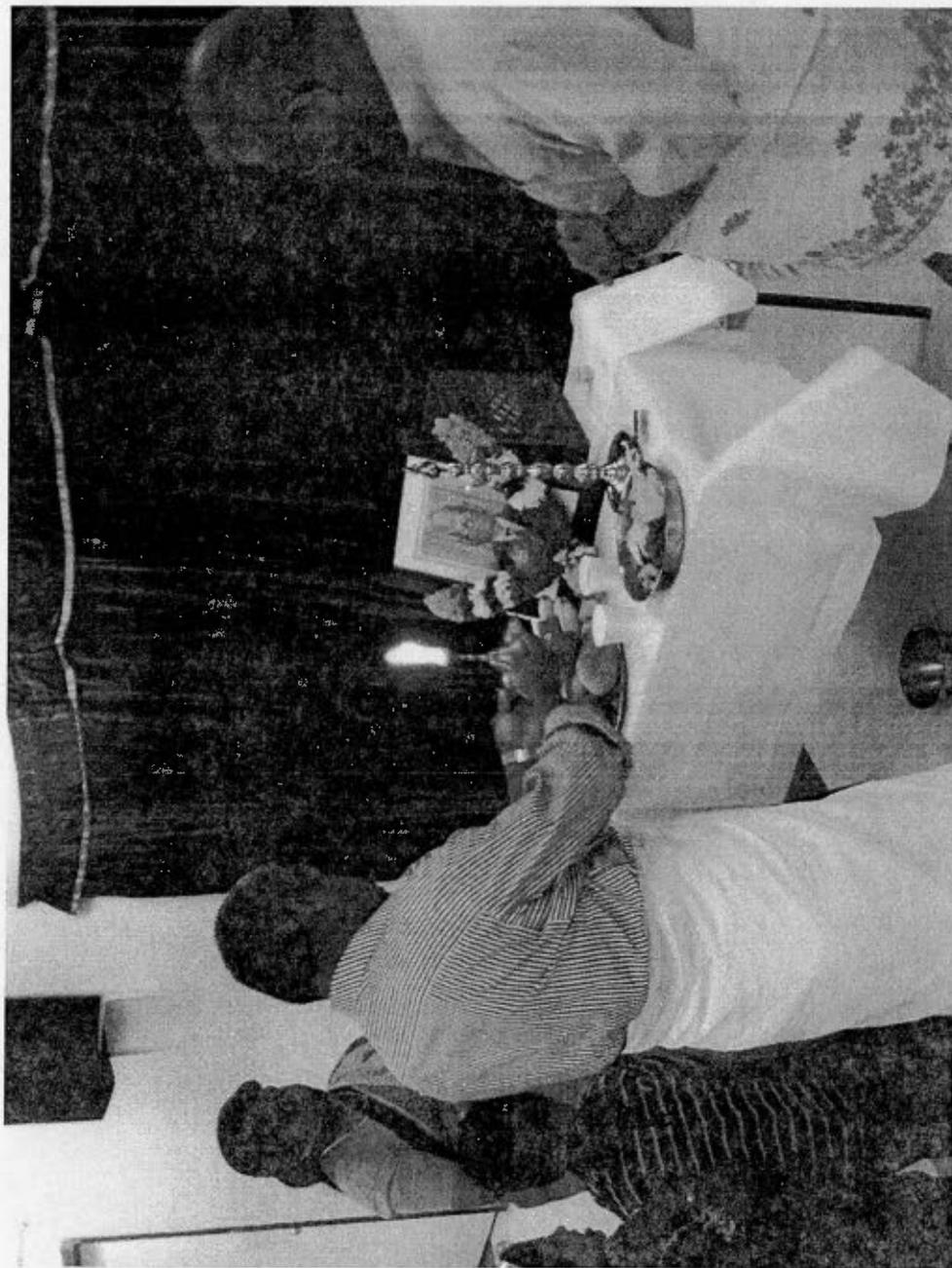


Rituel du pot d'eau - 1





Cérémonie du 31e jour suivant le décès-1



Cérémonie du 31e jour suivant le décès-2



Indo Canadian



BIBLIOGRAPHIE

MONOGRAPHIES et ARTICLES

- Akhtar, Salman. 2011. *Immigration and Acculturation. Mourning, Adaptation and the Next Generation*. New York: Jason Aronson, 294 p.
- Amarasingam, Amarnath. 2008. « Religion and Ethnicity among Sri Lankan Tamil Youth in Ontario ». *Canadian Ethnic Studies*, vol. 40, no 2, pp. 149-169
- Ambalavanar, Darshan. 2006. « Arumuga Navalar and the Construction of a Caiva Public in Colonial Jaffna. ». Thèse de doctorat. Harvard University.
- Anderson, Benedict. 1994. « Exodus ». *Critical Inquiry*, vol. 20, no 2, p. 314-332
- Anderson, Benedict. 2002. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Trad. de *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism* (1983) par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : La Découverte, 215 p.
- Appadurai, Arjun. 1985. « Gratitude as a Social Mode in South India ». *Ethos*, vol. 13, no. 3, p. 236-245
- Appadurai, Arjun. 1995. « The Production of Locality ». Dans *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, sous la dir. de Richard Fardon, p. 204-225. London & New York: Routledge.
- Appadurai, Arjun. 2000. « Grassroots Globalization and the Research Imagination ». *Public Culture*, vol. 12, no 1, p. 1-19. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Appadurai, Arjun. 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Trad. de l'anglais par Françoise Bouillot. Préface de Marc Abélès. Paris : Payot. 322 p.
- Arasaratnam, Sinnappah. 1994. « Sri Lanka's Tamils: Under Colonial Rule ». Dans *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai

- Manogaran & Bryan Pfaffenberger, p. 28-53. Boulder: Westview Press, 247 p.
- Ariès, Philippe. 1975. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*. Paris : Éditions du Seuil, 226 p.
- Arooran, K. Nambi. 1980. *Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism 1905-1944*. Madurai: Koodal Publishers, 300 p.
- Aruliah, Arul S. 1995. « The Sri Lankan Tamil Community ». Dans *Safe Haven: The Refugee Experience of Five Families*, sous la dir. de Elizabeth McLuhan. Toronto: Multicultural History Society of Ontario, 228 p.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 335 p.
- Assayag, Jackye. 1987. « Le Cadavre divin : Célébration de la mort chez les Liṅgāyat-Vīraśaiva (Inde du Sud) ». *L'Homme*, 27e année, no. 103, p. 93-112
- Aujla, Angela. 2000. « Others in Their Own Land: Second Generation South Asian Canadian Women, Racism, and the Persistence of Colonial Discourse ». *Canadian Woman Studies*, vol. 20, no 2, p. 41-47
- Babb, Lawrence A. 1975. *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York and London: Columbia University Press, 266 p.
- Banerjee, Sikata & Harold Coward. 2005. « Hindus in Canada: Negotiating Identity in a 'Different' Homeland ». Dans *Religion and Ethnicity*, sous la dir. de Paul Bramadat & David Seljak, p. 30-51. Toronto : Pearson Longman, 252 p.
- Bass, Daniel. 2009. « Making Sense of the Census in Sri Lanka. Up-country Tamils and Sri Lankan Tamil Nationalism ». Dans *Pathways of Dissent. Tamil Nationalism in Sri Lanka*, sous la dir. de R. Cheran, p. 139-151. New Delhi : Sage Publications India, 283 p.
- Bastienier, Albert. 1986. « La question de l'identité : genèse des représentations et révision des paradigmes ». Dans *Génération issues de l'Immigration. « Mémoires et devenirs »*, sous la dir. de G. Abou-Sada & H. Milet, p. 79-90. Paris : Arcantère Éditions, 234 p.
- Bastienier, Albert. 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : Presses universitaires de France, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 346 p.
- Baudry, Patrick. 1999. *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris : Armand Colin, 206 p.
- Bauman, Zygmunt. 1996. « From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity ». Dans *Questions of Cultural Identity*, sous la dir. de Stuart Hall & Paul Du Gay, p. 18-36. London: Sage Publications, 198 p.

- Baumann, Martin. 2010. « Exile ». Dans *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, sous la dir. de Kim Knott & Sean McLoughlin, p. 19-23. London: Zed Books, 320 p.
- Baumann, Martin & Kurt Salentin. 2006. « Migrant Religiousness and Social Incorporation: Tamil Hindus from Sri Lanka in Germany ». *Journal of Contemporary Religion*, vol. 21, no 3, pp. 297-323
- Beck, Ulrich. 2002. « The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity ». Dans *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, sous la dir. de Steven Vertovec & Robin Cohen, p. 61-85. Oxford: Oxford University Press, 314 p.
- Beck, Ulrich. 2006. « Le nouveau visage du cosmopolitisme. Entretien avec Ulrich Beck ». Propos recueillis par Catherine Halpern. *Sciences Humaines*, no 176. [<http://blogs.histoireglobale.com/tag/risque-global>]
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York and Oxford: Oxford University Press, 351 p.
- Bernal, Victoria. 2010. « Diasporas and cyberspace ». Dans *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, sous la dir. de Kim Knott & Sean McLoughlin, p. 167-171. London : Zed Books, 320 p.
- Berthod, Marc A. 2006. « Expérience migratoire et identité dans la mort transnationale : les défunts portoricains rapatriés de New York ». *Canadian Journal of Latin American & Caribbean Studies*, vol. 31, no 61, p. 145-168
- Beyer, Peter. 2005. « Au croisement de l'identité et de la différence ». *Social Compass*, vol. 52, no 4, p. 417-429
- Beyer, Peter. 2006. *Religions in Global Society*. London and New York: Routledge, 323 p.
- Beyer, Peter. 2008. « From Far and Wide: Canadian Religious and Cultural Diversity in Global/Local Context ». Dans *Religion and Diversity in Canada*, sous la dir. de Lori G. Beaman & Peter Beyer, p. 9-39. Leiden: Brill, 231 p.
- Bhugra, Dinesh et Matthew A Becker. 2005. « Migration, cultural bereavement and cultural identity ». *World Psychiatry*, vol. 4, no 1, p. 18-24
- Black, Richard. 2001. « Fifty years of Refugee Studies: From Theory to Policy ». *International Migration Review*, vol. 35, no 1, p. 57-78
- Boisvert, Mathieu. 2006. « Incidence du facteur religieux dans la reconstruction de l'identité du migrant ». *Cahiers de recherche du GRIMER*, no 15. Montréal : UQAM
- Boisvert, Mathieu. 2012. « "Religion et culture, pour moi c'est pareil". Le temple hindou montréalais, une institution culturelle ». Dans *Le Québec après*

- Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, p. 153-195. Québec : Presses de l'Université du Québec, 393 p.
- Boisvert, Mathieu. 2013. « L'hindouisme » et « L'hindouisme contemporain ». Dans *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, sous la dir. de Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot, p. 235-250 et 307-317. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 491 p.
- Bose, Sumantra. 1994. *States, Nations, Sovereignty. Sri Lanka, India and the Tamil Eelam Movement*. New Delhi: Sage Publications, 236 p.
- Boulanger, Chantal. 1992. *La prêtrise des temples çivaïtes de Kanchipuram, Inde du Sud*. Paris : Librairie de l'Inde, 217 p.
- Boyd H. Wilson & Jami Becksvoort. 1999. « Gopurams Over Georgia: Why Here? Why Now? ». Dans *Hindu Diaspora. Global Perspectives*, sous la dir. de T.S. Rukmani, p. 329-348. Montréal: Concordia University, Chair in Hindu Studies, 473 p.
- Bradley, Mark. 2005. « La communauté hindoue tamoule sri-lankaise de Montréal en contexte ». *Cahier de recherche du GRIMER*, no 2. Montréal : UQAM.
- Bradley, Mark. 2007. « La transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration : le cas de réfugiés tamouls hindous d'origine sri-lankaise à Montréal ». Mémoire de maîtrise. Montréal : UQAM, 144 p.
- Bradley, Mark. 2014. « Sri Lanka, retour sur un massacre oublié ». *Le Devoir*, 31 mars 2014, p. A7 [<http://www.ledevoir.com/international/actualites-internationales/404152/sri-lanka-retour-sur-un-massacre-oublie>]
- Bradley, Mark. 2015. *Tamil Hindus and others in the Montréal Diaspora*. Paris : SAMAJ (à paraître)
- Bradley, Mark et Julien Théophile-Catherine. 2006. « Le temple hindou tamoul Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux ». *Cahiers de recherche du GRIMER*, no 19. Montréal : UQAM.
- Brah, Avtar. 1992. « Difference, Diversity and Differentiation ». Dans *'Race', Culture and Difference*, sous la dir. de Donald, James and Ali Rattansi, p. 126-145. London: Sage Publications, 300 p.
- Brunger, Fern. 1994. *Safeguarding Mother Tamil in Multicultural Quebec. Sri Lanka Legends, Canadian Myths, and the Politics of Culture*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université McGill, Montréal, 325 p.
- Brunner, Hélène. 1976. « Importance de la littérature agamique pour l'étude des religions vivantes de l'Inde ». Dans *Indologica Taurinensa*, vol. III-IV 1975-

- 1976, p. 107-124. Proceedings of the Second World Sanskrit Conference (Torino, 9-15 June 1975). Torino: Edizioni Sereno.
- Brunner-Lachaux, Hélène. 1963. *Somaśambhupaddhati. Première partie. Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu*. Préface de Louis Renou. Pondichéry : Institut français d'Indologie, 372 p.
- Brunner-Lachaux, Hélène. 1977. *Somaśambhupaddhati. Troisième partie. Rituels occasionnels dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu : II. Dīkṣā, abhiṣeka, vratoddhāra, antyeṣṭi, śrāddha*. Pondichéry : Institut français d'Indologie, 774 p.
- Carsignol, Anouck. 2011. *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*. Paris : Presses universitaires de France, 302 p.
- Castel, Frédéric. 2012. « Des résistants à Montréalpuram. Implantation et conditions de vie des Québécois d'origine tamoule sri-lankaise ». Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, p. 119-152. Québec : Presses de l'Université du Québec, 393 p.
- Chaïb, Yassine. 2000. *L'émigré et la mort*. Aix-en-Provence : Edisud, 255 p.
- Champakalakshmi, R. 2005. « Puranic Religion. The Evolution of the Tamil Saiva Tradition ». Dans *Traditions in Motion. Religion and Society in History*, sous la dir. de Satish Saberwal & Supriya Varma, p. 172-204. New Delhi: Oxford University Press, 343 p.
- Champakalakshmi, R. 2008. « Caste and Community: Oscillating Identities in Pre-modern Tamil Society ». Dans *New Demarcations. Essays in Tamil Studies*, sous la dir. de R. Cheran, Darshan Ambalavanar, & Chelva Kanaganayakam, p. 149-171. Toronto: Canadian Scholars' Press, 196 p.
- « Charles Taylor et l'authenticité ». Propos recueillis par Delphine Boiserie. *Philosophie Magazine*, no 16 (janv. 2008).
- Cheng, Vincent J. 2004. *Inauthentic. The Anxiety over Culture and Identity*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 209 p.
- Cheran, Rudhramoorthy. 2000. « Changing Formations. Tamil Nationalism and National Liberation in Sri Lanka and the Diaspora ». Thèse de doctorat, Toronto, York University, 248 p.
- Cheran, Rudhramoorthy. 2003. « Diaspora circulation and transnationalism as agents for change in the post conflict zones of Sri Lanka ». *Policy paper submitted to the Berghof Foundation for Conflict Management*. Berlin, Germany.
- Cheran, Rudhramoorthy. 2007. « Citizens of Many Worlds: Theorizing Tamil DiasporiCity ». Dans *History and Imagination. Tamil Culture in the Global*

- Context*, sous la dir. de R. Cheran, Darshan Ambavanar & Chelva Kanaganayakam, p. 150-168. Toronto: Tsar Publications, 202 p.
- Cheran, Rudhramoorthy. 2009. « Introduction ». Dans *Pathways of Dissent. Tamil Nationalism in Sri Lanka*, sous la dir. de R. Cheran, p. xxxi-xlvi. New Delhi: Sage Publications India, 283 p.
- Clark, David. 2000. « Death in Staithes ». Dans *Death, Dying and Bereavement* sous la dir. de Donna Dickenson, Malcom Johnson & Jeanne Samson Katz, p. 4-9. London: Sage Publications, 388 p.
- Clark-Decès, Isabelle. 2007. *The Encounter Never Ends. A Return to the Field of Tamil Rituals*. New York: State University of New York Press, 146 p.
- Clark-Decès, Isabelle. 2008. « The Reinvention of Tamil Funeral Processions ». Dans *South Asian Religions on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, sous la dir. de Knut A. Jacobsen, p. 15-28. New York: Routledge, 224 p.
- Claval, Paul. 2003. *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris : Armand Colin, 288 p.
- Claval, Paul. 2008. *Religion et idéologie. Perspectives géographiques*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 235 p.
- Clifford, James. 1994. « Diasporas ». *Cultural Anthropology*, vol. 9, no. 3 p. 302-338. *American Anthropological Association*.
- Clothey, Fred W. 1987. « Tamil Religions ». Dans *The Encyclopedia of Religion*, sous la dir. de Mircea Eliade, vol. 14, p. 260-268. New York: Macmillan Publishing Company.
- Clothey, Fred W. 1992 « Ritual and Reinterpretation: South Indians in Southeast Asia ». Dans *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams, p. 127-146. Chambersburg, PA: Anima Publications, 337 p.
- Clothey, Fred W. 2006. *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*. Columbia: University of South Carolina Press, 249 p.
- Cohen, Anthony P. 1993. « Culture as Identity: An Anthropologist's View ». *New Literary History*, vol. 24, no. 1, p. 195-209
- Colas, Gérard & Gilles Tarabout, éditeurs. 2006. *Rites hindous, transferts et transformations*. Paris : Éditions de l'ÉHÉSS, Collection Purusartha, no 25, 500 p.
- Coomaraswamy, Ananda. 1983 (1922). *La Danse de Çiva. Quatorze essais sur l'Inde*. Traduit de l'original anglais par Madeleine Rolland, avant-propos de Romain Rolland. Paris : Éditions d'aujourd'hui, 257 p.

- Cornell, Stephen & Douglas Hartmann. 2007 (1998). *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 311 p.
- Cortes, Geneviève, & Denis Pesche. 2013. « Territoire multisitué ». *L'Espace géographique* 2013/4 (Tome 42), p. 289-292
- Côté-Vaillancourt, François. 2009. « Authenticité et communauté : la pensée politique (et québécoise) de Charles Taylor ». *Québec français*, no 153, p. 54-57
- Coward, Harold. 2000. « Hinduism in Canada ». Dans *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, sous la dir. de Coward et al, p. 147-172. Albany: State University of New York Press, 301 p.
- Cuisenier, Jean. 2006. *Penser le rituel*. Paris : Presses universitaires de France, 202 p.
- Dange, Dr. Sindhu S. 1985. *Hindu Domestic Rituals. A Critical Glance*. Delhi: Ajanta Publications, 120 p.
- Daniel, E. Valentine. 1984. *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press, 320 p.
- Daniel, E. Valentine. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton University Press, 252 p.
- Daniel, E. Valentine, 1997. « Three Dispositions Towards the Past: One Sinhala, Two Tamil ». Dans *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, sous la dir. de H.L. Seneviratne, pp. 42-69. Delhi: Oxford University Press, 207 p.
- Daniel, E. Valentine & Yuvaraj Thangaraj. 1995. « Forms, Formations, and Transformations of the Tamil Refugee ». Dans *Mistrusting Refugees*, sous la dir. de E. Valentine Daniel & John Chr. Knudsen, p. 225-256. Berkeley: University of California Press, 286 p.
- Daniel, Sheryl B. 1983. « The Tool Box Approach of the Tamil to the Issues of Moral Responsibility and Human Destiny ». Dans *Karma. An Anthropological Inquiry*, sous la dir. de Charles F. Keyes & E. Valentine Daniel, p. 27-62. Berkeley: University of California Press, 313 p.
- Das, Sonia Neela. 2008. « Between Text and Talk: Expertise, Normativity, and Scales of Belonging in the Montreal Tamil Diasporas ». Thèse de doctorat (anthropologie). Ann Arbor: Université du Michigan, 339 p.
- Das, Sonia Neela. 2011. « Rewriting the past and reimagining the future: The social life of a Tamil heritage language industry ». *American Ethnologist*, vol. 38, no 4, p. 774-789

- Das, Veena. 1976. « The uses of liminality: society and cosmos in Hinduism ». *Contributions to Indian Sociology*, vol. 10, no 2, p. 245-263
- David, Kenneth. 1973. « Until Marriage Do Us Part: A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsman ». *Man*, New Series, vol. 8, no 4, pp. 521-535
- David, Kenneth. 1974. « And Never the Twain Shall Meet? Mediating the Structural Approaches to Caste Ranking ». Dans *Structural Approaches to South India Studies*, sous la dir. de Harry M. Buck & Glenn E. Yocum, p. 43-80. Chambersburg, Pa.: Wilson Books. 225 p.
- Davis, Christina P. 2012. « "Is Jaffna Tamil the Best?" Producing "Legitimate" Language in a Multilingual Sri Lankan School ». *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 22, no 2, p. E61-E82
- Davis, Richard H. 1988. « Cremation and Liberation: The Revision of a Hindu Ritual. » *History of Religions*, vol. 28, no 1, p. 37-53
- Davis, Richard H. 1991. *Ritual in an Oscillating Universe. Worshiping Siva in Medieval India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 200 p.
- Deraniayagala, S.U. 1998. *Pre- and Protohistoric Settlement in Sri Lanka*. Paper read at the Proceedings of the XIII Congress of the International Union of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forli, Italie, septembre 1996. Publié en ligne : [www.lankalibrary.com]. Cons. 22.12.13.
- Dhavamony, Mariasusai. 1971. *Love of God According to Saiva Siddhanta. A study in the Mysticism and Theology of Saivism*. Oxford: Oxford University Press, 402 p.
- Dictionnaire des religions*. 1985. sous la dir. de Paul Poupard. Paris : Presses universitaires de France, 1841 p.
- Dimé, Mamadou Ndongo & Khadiyatoullah Fall. 2011. « La mort chez des néo-Québécois musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest. Pratiques et questionnements, ou comment sauver la face d'une identité musulmane et du lien communautaire ». Dans *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire : enjeux religieux, culturels, identitaires et espaces de négociation*, sous la dir. de Khadiyatoullah Fall et Mamadou Ndongo Dimé, p. 117-139. Québec : Presses de l'Université Laval, 228 p.
- Dirks, Nicholas. 1997. « The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India ». Dans *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, sous la dir. de H.L. Seneviratne, pp. 120-135. Delhi: Oxford University Press, 207 p.
- Droz, Yvan. 2003. « Diversité de la mort. Diversité des regards anthropologiques ». Dans *La violence et les morts. Éclairage anthropologique sur la mort et les*

- rites funéraires*, sous la dir. de Yvan Droz, p. 276-285. Genève : Georg Éditeur, 285 p.
- Dumont, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus*. Essai sur le système des castes. Paris : Gallimard, 445 p.
- Duraiswamy, Sivanandini. 2012. *Remembering Hindu Traditions*. Colombo, Sri Lanka: Department of Hindu Religious and Cultural Affairs, 226 p.
- Duvvury, Vasumathi K. 1991. *Play, Symbolism, and Ritual. A Study of Tamil Brahmin Women's Rites of Passage*. New York: Peter Lang, 251 p.
- Ebaugh, Helen Rose & Janet Saltzman Chafetz, ed. 2000. *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 492 p.
- Eck, Diana L. 1985 (1981). *Darsan. Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books, 97 p.
- Eck, Diana L. 2000. « Negotiating Hindu Identities in America ». Dans *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, sous la dir. de Coward *et al*, p. 219-237. Albany: State University of New York Press, 301 p.
- Elias, Norbert. 1985. *The Loneliness of the Dying*. Oxford: Basil Blackwell, 95 p.
- Elmore, Mark. 2006. « Contemporary Hindu Approaches to Death. Living with the Dead ». Dans *Death and Religion in a Changing World*, sous la dir. de Kathleen Garces-Foley, p. 23-44. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Ember, Melvin, Carol R. Ember and Ian Skoggard, editors (2004) *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2 vol. 1242 p.
- Firth, Shirley. 2000a. « Approaches to death in Hindu and Sikh communities in Britain ». Dans *Death, Dying and Bereavement*, sous la dir. de Donna Dickenson, Malcom Johnson and Jeanne Samson Katz, p. 28-34. London: Sage Publications, 388 p.
- Firth, Shirley. 2000b. « Cross-cultural perspectives on bereavement ». Dans *Death, Dying and Bereavement*, sous la dir. de Donna Dickenson, Malcom Johnson and Jeanne Samson Katz, p. 338-346. London: Sage Publications, 388 p.
- Fishbane, Simcha. 1995. « Jewish Mourning Rites: A Process of Resocialization ». Dans *Ritual and Ethnic Identity. A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues*, sous la dir. de Jack N. Lighstone, p. 169-184. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

- Fuller Collins, Elizabeth. 1997. *Pierced by Murugan's Lance. Ritual, Power, and Moral Redemption among Malaysian Hindus*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 246 p.
- Ganapathy-Coleman, Hemalatha. 2013. « Raising "Authentic" Indian Children in the United States: Dynamism in the Ethnotheories of Immigrant Hindu Parents ». *Ethos*, vol. 41, no 4, p. 360-386
- Ganapathy-Doré, Geetha, 1993. « Dénomination et identité : le cas de la diaspora tamoule en France ». *Hommes et migrations*, n° 1162-1163, pp. 86-91
- Gans, Herbert J. 1994. « Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no 4, p. 577-592
- Gans, Herbert J. 2014. « The coming darkness of late-generation European American ethnicity ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, no 5, p. 757-765
- Gardner, Katy & Ralph Grillo. 2002. « Traditional households and rituals. An Overview ». *Global Networks*, vol.2, no 3, p. 179-190
- Geertz, Clifford. 1972. « La religion comme système culturel ». Dans *Essais d'anthropologie religieuse*, sous la dir. de R.E. Bradbury *et al*, p. 19-66. Traduit de l'anglais par Cécile De Rouville, introduction de Luc De Heusch. Paris : Gallimard, 207 p.
- Ghosh, Shyam. 2002 [1989]. *Hindu Concept of Life and Death*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 275 p.
- Glick Schiller, Basch, & Blanc-Szanton. 1992. « Towards a Definition of Transnationalism ». *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, p. ix-xiv
- Gluckman, Max. 1966 (1962). « Les Rites de passage ». Dans *Essays on The Ritual of Social Relations*, sous la dir. de Max Gluckman *et al*, p. 1-52. Manchester: Manchester University Press, 190 p.
- Gold, Raymond. 1958. « Roles in Sociological Field Observations ». *Social Forces*, vol. 36, no 3, p. 217-223
- Gonda, Jan. 1970. *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*. London: University of London. The Athlone Press, 228 p.
- Good, Anthony. 1991. *The Female Bridegroom. A comparative Study of Life-Crisis Rituals in South Asia and Sri Lanka*. Oxford: Clarendon Press, 281 p.
- Good, Anthony. 2004. *Worship and the Ceremonial Economy of a Royal South Indian Temple*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 358 p.

- Goody, Jack. 2010. *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 180 p.
- Grange Omokaro, Françoise. 2003. « Les rites funéraires à Bali. De la mort ordinaire à la mort collective de l'attentat du 12 octobre 2002 ». Dans *La violence et les morts. Éclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, sous la dir. de Yvan Droz, p. 163-181. Genève : Georg Éditeur, 285 p.
- Grillo, R. D. 2001. « Transnational Migration and Multiculturalism in Europe ». WPTC-01-08. *Working paper series. Transnational Communities*. Oxford: University of Oxford.
- Grimes, Ronald L. 1982. *Beginnings in Ritual Studies*. New York: University Press of America, 293 p.
- Grimes, Ronald L. 1995. *Marrying & Burying. Rites of Passage in a Man's Life*. Boulder: Westview Press, 263 p.
- Grimes, Ronald L. 2002. *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 385 p.
- Gross, Victoria. 2009. « Reconstructing Tamil Masculinities: Kāvati and Viratam among Sri Lankan Men in Montreal ». Mémoire de maîtrise en études religieuses. Montréal, Université McGill.
- Grossberg, Lawrence. 1996. « Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? ». Dans *Questions of Cultural Identity*, sous la dir. de Stuart Hall & Paul Du Gay, p. 87-107. London: Sage Publications, 198 p.
- Guetny, Jean-Paul, et al. 2001. *La mort, ses gestes, ses rites. Guide Pratique religion par religion*. Paris : Desclée de Brouwer. Coll. Actualité des religions. Guide Hors-série No 1. 82 p.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. 2000. « At Home in the Hijra. South Asian Muslims in the United States ». Dans *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, sous la dir. de Coward et al, p. 239-258. Albany: State University of New York Press, 301 p.
- Hall, Stuart. 1990. « Cultural Identity and Diaspora ». Dans *Identity, Community, Culture, Difference*, sous la dir. de Jonathan Rutherford, p. 222-237. London: Lawrence & Wishart, 240 p.
- Hall, Stuart. 1992. « New Ethnicities ». Dans *'Race', Culture and Difference*, sous la dir. de James Donald & Ali Rattansi, p. 252-259. London: Sage Publications.
- Hall, Stuart. 1996. « Introduction: Who Needs "Identity"? ». Dans *Questions of Cultural Identity*, sous la dir. de Stuart Hall & Paul Du Gay, p. 1-17. London: Sage Publications, 198 p.

- Hall, Stuart. 1997a. « The Local and the Global: Globalization and Ethnicity ». Dans *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions of the Representation of Identity*, sous la dir. de Anthony D. King, p. 19-39. Minneapolis: University of Minnesota Press, 186 p.
- Hall, Stuart. 1997b. « Old and New Identities. Old and New Ethnicities ». Dans *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions of the Representation of Identity*, sous la dir. de Anthony D. King, p. 41-68. Minneapolis: University of Minnesota Press, 186 p.
- Hall, Stuart. 2002. « Political Belonging in a World of Multiple Identities ». Dans *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, sous la dir. de Steven Vertovec & Robin Cohen, p. 25-31. Oxford: Oxford University Press, 314 p.
- Hall, Stuart. 2008a. « Qui a besoin de l' 'identité' ? ». Dans *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, sous la dir. de Maxime Cervulle, p. 267-285. Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet. Paris : Éditions Amsterdam, 411 p.
- Hall, Stuart. 2008c. « Identité culturelle et diaspora ». Dans *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, sous la dir. de Maxime Cervulle, p. 311-325. Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet. Paris : Éditions Amsterdam, 411 p.
- Hall, Stuart. 2008d. « Penser la diaspora : chez-soi de loin ». Dans *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, sous la dir. de Maxime Cervulle, p. 327-348. Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet. Paris : Éditions Amsterdam. 411 p.
- Handler, Richard. 1986. « Authenticity ». *Anthropology Today*, vol. 2, no 1 (Feb., 1986), p. 2-4.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Les Éditions du Cerf, 273 p.
- Hiatt, Lester R. 1973. « The Pattini Cult of Ceylon: A Tamil Perspective », *Social Compass*, vol. 20, no 2, p. 231-249
- Hiltebeitel, Alf. 1991. « Of Camphor and Coconuts ». *Wilson Quarterly*, vol. 15, édition no 3, p. 26-28.
- Hyndman, Jennifer. 2003. « Aid, conflict and migration. The Canada-Sri Lanka Connection ». *The Canadian Geographer*, vol. 47, no 3, p. 251-268
- Hobsbawm, Eric. 1983. « Introduction: Inventing Traditions ». Dans *The Invention of Tradition*, sous la dir. de Eric Hobsbawm & Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 320 p.
- Hocart, Arthur Maurice. 1938. *Les Castes*. Traduit du manuscrit anglais par E.J. Lévy et J. Auboyer. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 275 p.

- Hocart, Arthur Maurice. 2005 (1954). *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*. Préf. de Lucien Scubla. Trad. Jean Lassègue. Paris : La Découverte-M.A.U.S.S., 224 p.
- Hollinger, David A. 2002. « Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way ». Dans *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, sous la dir. de Steven Vertovec & Robin Cohen, p. 227-239. Oxford: Oxford University Press, 314 p.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss 1929, 2^e éd. (1899). *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse ; Le sacrifice ; L'origine des pouvoirs magiques ; La représentation du temps*. Paris : Librairie Félix Alcan, 236 p.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press, 293 p.
- Ignatieff, Michael. 1995. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. New York: The Noonday Press.
- Indrapala, K. 2005. *The Evolution of an Ethnic Identity. The Tamils in Sri Lanka c. 300 BCE to c. 1200 CE*. Sydney: South Asian Studies Centre, 401 p.
- Jacobsen, Knut A., ed. 2008. *South Asian Religions on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*. New York : Routledge, 224 p.
- Jacobsen, Knut A. & P. Pratap Kumar. 2004. « Future Prospects ». Dans *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*, sous la dir. de Knut A. Jacobsen et P. Pratap Kumar, p. 498-500. Leiden: Brill. 516 p.
- Juteau, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, coll. Trajectoires sociales, 229 p.
- Kanthayā, Mu. Paṅṭitamaṇi. 2012. « Saiva Samaya Aparakkiriyai Viḷakkam » (Exploration des rites de fin de vie saiva). Dans *Saiva Vāḷviyar Karumaṅkaḷ. Makattuva Virataṅkaḷ, Aparakkiriyai Viḷakkam, Toṭakkum Toṭarpum*, p. 85-130. Nūlāciriyarin Niṅaiṅu Veḷiyiṭṭu. (SSAV)
- Kapani, Lakshmi. 1992. *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique. Tome I*. Paris : Publications de l'Institut de civilisation indienne. Fascicule 59, 314 p.
- Kapferer, Bruce. 2012. *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. New and rev. ed. Washington: Smithsonian Institution Press, 395 p.
- Kareh Tager, Djénane. 2004. « Le grand départ. Rituels d'accompagnement dans les traditions religieuses ». Dans *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des*

- savoirs et des croyances*, sous la dir. de Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac, p. 272-285. Paris : Bayard. 1688 pages.
- Karthigesu, Sivathamby. 1995. « Divine Presence and/or Social Prominence ». Dans *Sri Lankan Tamil Society and Politics*, p. 14-36. Madras: New Century Book House, 189 p.
- Karthigesu, Sivathamby. 1996. *Sri Lankan Tamil Society and Politics*. Chennai: New Century Book House
- Kaushik, Meena. 1976. « The symbolic representation of death ». *Contributions to Indian Sociology*, vol 10, no 2, p. 265-292
- Knox, Robert. 1911 [1681]. *An Historical Relation of the Island of Ceylon, in the East-Indies*. Glasgow: James MacLehose and Sons, 460 p.
- Kuganathan, Prashanth. 2014. « Social Stratification in Jaffna: A Survey of Recent Research on Caste ». *Sociology Compass*, vol. 8, no 1, p. 78-88
- Kumar, Priya. 2012. *Transnational Tamil Networks. Mapping Engagement Opportunities on the Web*. e-Diaspora Atlas. Paris : Fondation Maison des sciences de l'homme, 26 p.
- Lavie, Smadar and Ted Swedenburg, edit. 2001 (1996). *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press, 334 p.
- Leach, Edmund R. 1968. «Ritual». Dans *International Encyclopedia of the Social Sciences*, sous la dir. de David L. Sills, vol. 13, p. 520-526. New York: Crowell Collier and Macmillan, Inc.
- Leavitt, John. 2013. « L'hindouisme traditionnel et l'Occident moderne ». Dans *L'Inde et ses avatars. Pluralités d'une puissance*, sous la dir. de Serge Granger, Karine Bates, Mathieu Boisvert et Christophe Jaffrelot, p. 319-331. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 491 p.
- Leslie, Julia (dir.). 1991. *Roles and Rituals for Hindu Women*. Rutherford, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 267 p.
- Lestage, Françoise. 2012. « Éditorial : La mort en migration ». *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, no 3, p. 7-12
- L'Hernault, Françoise & Marie-Louise Reiniche. 1999. *Tiruvannamalai, un lieu saint vivaïte du Sud de l'Inde, t. 3 Rites et fêtes*. Paris : Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 340 p.
- Linda, Mary F. 1999. « Constructing Identity: Hindu temple Production in the United States ». Dans *Hindu Diaspora. Global Perspectives*, sous la dir. de, T.S. Rukmani, p. 389-394. Montréal : Concordia University, Chair in Hindu Studies, 473 p.

- Lourme, Louis. 2012. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris : Librairie philosophique Vrin, 124 p.
- Luchesi, Brigitte. 2008. « Parading Hindu Gods in Public. New festival traditions of Tamil Hindus in Germany ». Dans *South Asian Religions on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, sous la dir. de Jacobsen, Knut A., p. 178-190. New York: Routledge, 224 p.
- Madavan, Delon. 2011. « Déségrégation socio-religieuse d'une ville dans l'immédiat après-guerre. Jaffna, Sri Lanka. *Carnets de Géographes*, no 2, p. 1-24. [http://www.carnetsdegeographes.org/carnets_recherches/rech_02_04_Madavan.php] Cons. 11.10.2013
- Madavan, Delon. 2013. « Les minorités tamoules à Colombo, Kuala Lumpur et Singapour : minorités, intégrations, socio-spatiales et transnationalités ». Thèse de doctorat, Ph. D. Géographie, Université Paris-Sorbonne.
- Madavan, Delon. 2014. « Les populations d'origine sud-asiatique à Paris et le non-recours aux droits sociaux ». *Rapport d'étude pour la Délégation de la politique de la ville et à l'intégration*. Paris, France.
- Maisonneuve, Jean. 1988. *Les rituels*. Presses universitaires de France. Coll. Que Sais-je ? No. 2425, 125 p.
- Malamoud, Charles. 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : La Découverte, 336 p.
- Malamoud, Charles. 2004. « Devenir offrande, devenir "père". Acquérir un corps d'ancêtre dans l'Inde védique et hindoue ». Dans *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, sous la dir. de Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac, p. 758-764. Paris : Bayard, 1688 p.
- Malaysian Ceylon Saivites Association. 2005. *Saiva Samaya Aparak Kiriyaikal. The Final Rites of the Saivites*. Kuala Lumpur: Dunia Enterprises. (FROS)
- Marcaurelle, Roger. 1997. « L'hindouisme ». Dans *Un monde de religions, Tome 1- Les traditions de l'Inde*, sous la dir. de Mathieu Boisvert, p. 7-49. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 189 p.
- Mauss, Marcel. 2004 (1950). « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle du "moi". » Dans *Sociologie et anthropologie*, p. 331-362. Paris : Presses universitaires de France, 482 p.
- McDowell, Christopher. 2004. « Asylum Diaspora: Tamils in Switzerland ». Dans *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, sous la dir. de Melvin Ember, Carol R. Ember et Ian Skoggard, vol. 1, p. 534-543

- McGilvray, Dennis B. 1983. « Paraiyar Drummers of Sri Lanka: Consensus and Constraint in an Untouchable Caste ». *American Ethnologist*, vol. 10, no 1, p. 97-115
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press, 290 p.
- Mines, Diane P. 1989. « Hindu periods of death 'impurity' ». *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) vol. 23, no 1, p. 103-130
- Mol, Hans. 1976. *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Basil Blackwell, 326 p.
- Mol, Hans. 1978. *Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches*. Beverly Hills: Sage Publications, 249 p.
- Monier-Williams, Monier. 1974 [1883]. *Religious Thought and Life in India. Vedism, Brahmanism and Hinduism*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 520 p.
- Moore, Sally and Barbara G. Myerhoff. 1977. « Secular Ritual: Forms and Meanings ». Dans *Secular Ritual*, sous la dir. de Sally Moore and Barbara G. Myerhoff, p. 3-24. Amsterdam: Van Gorcum, 293 p.
- Moret, Joëlle, Denise Efiionayi & Fabienne Stants. 2007. *Diaspora sri lankaise en Suisse*. Confédération suisse : Office fédéral des migrations, 158 p.
- Murthy, U. R. Anantha. 1978 (et 1976) [1965]. *Samskara. A Rite for a Dead Man*. Traduit en anglais par A. K. Ramanujan. Oxford: Oxford University Press, 158 p.
- Myerhoff, Barbara. 1982. « Rites of Passage: Process and Paradox ». Dans *Celebration. Studies in Festivities and Ritual*, sous la dir. de Victor Turner, p. 109-135. Washington: Smithsonian Institution Press, 318 p.
- Nabokov, Isabelle. 2000. *Religion Against the Self: An Ethnography of Tamil Rituals*. Oxford: Oxford University Press, 230 p.
- Nabokov, Isabelle. 2003. « A Funeral to Part with The Living: A Tamil Countersorcery Ritual ». Dans *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, sous la dir. de Liz Wilson, p. 159-176. Albany: State University of New York Press.
- Nadaraja, Tambyah. 1993. *The Cult of Siva with special reference to the dances of Siva*, Colombo: Sri Ponnambalavanesvara Devasthanam, 155 p.
- Nagel, Joane. 1994. « Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture ». *Social Problems*, vol. 41, no 1, p. 152-176.

- Naidoo, Josephine C. 1998. *The tragedy of Sri Lanka: ethnic conflict and forced migration*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University, 124 p.
- Naipaul, V. S. 1991 (1987). *L'énigme de l'arrivée*. Traduit de l'anglais par Suzanne Mayoux. Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 448 p.
- Narayan, Kirin. 2004. « Haunting Stories: Narrative Transmissions of South Asian Identities in Diaspora ». Dans *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*, sous la dir. de Knut A. Jacobsen & P. Pratap Kumar, p. 415-434. Leiden: Brill, 516 p.
- Narayanan, Vasudha. 1992. « Creating the South Indian "Hindu" Experience in the United States ». Dans *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams, pp 147-176. Chambersburg, PA: Anima Publications, 337 p.
- Narayanan, Vasudha. 2004. *Understanding Hinduism. Origins. Beliefs. Practices. Holy Texts. Sacred Places*. London: Duncan Baird Publishers. 112 p.
- Navaratnam, Ilangai Ratna Ammaiyar. 1979. *Siddhanta Saivam in Essence and Manifestation*. Annamalainagar: Annamalai University, 155 p.
- Nesiah, Devanesan. 2001. « The claim to self-determination: A Sri Lankan Tamil perspective ». *Contemporary South Asia*, vol. 10, no 1, p. 55-71
- Nissan, Elizabeth. 1997. « History in the Making: Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation ». Dans *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, sous la dir. de H.L. Seneviratne, pp. 23-41. Delhi: Oxford University Press, 207 p.
- O'Connell, Joseph T. 2000. « Sikh Religio-Ethnic Experience in Canada ». Dans *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, sous la dir. de Coward *et al*, p. 191-209. Albany: State University of New York Press, 301 p.
- Obeyesekere, Gananath. 1984 (1981). *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 217 p.
- Pandey, Raj Bali. 1969. *Hindu Samskaras. Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass, 327 p.
- Parkin, D. « Ritual ». 2001. Dans *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 20, sous la dir. de Neil J. Smelser, & Paul B. Bates, pp.13368-13371. Amsterdam: Elsevier Science Ltd.
- Parry, Jonathan P. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press, 314 p.

- Paus, Nicolay. 2005. « Strained Fraternity. Identity Formations, Migration and Social Transformation among Sri Lankan Tamils in Tamil Nadu, India. » Thèse de doctorat. Université de Bergen, Norvège
- Pearson, Anne M. 1999. « Mothers and Daughters: The Transmission of Religious Practice and the Formation of Hindu Identity among Hindu Immigrant Women in Ontario ». Dans *Hindu Diaspora. Global Perspectives*, sous la dir. de T.S. Rukmani, p. 427-442. Montréal: Concordia University, 473 p.
- Pechilis Prentiss, Karen. 1996. « A Tamil Lineage for Saiva Siddhānta Philosophy ». *History of Religions*, vol. 35, no. 3, p. 231-257
- Perinbanayagam, Robert S. 1965. « Caste, Religion and Ritual in Ceylon ». *Anthropological Quarterly*, vol. 38, no 4, p. 218-227
- Peterson, Indira Viswanathan. 1989. *Poems to Siva. The Hymns of the Tamil Saints*. Princeton : Princeton University Press, 382 p.
- Petit, Agathe. 2004. « Mourir en terre d'immigration. Conception et traitement de la mort chez les immigrés en France ». Dans *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, sous la dir. de Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac, p. 1172-1184. Paris : Bayard, 1688 p.
- Peyer, Nathalie. 2004. *Death and Afterlife in a Tamil Village. Discourses of low caste women*. Münster: Lit Verlag, 101 p.
- Pfaffenberger, Bryan. 1979. « The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System ». *Journal of Asian Studies*, vol. XXXVIII, no 2, p. 253-270
- Pfaffenberger, Bryan. 1981. « The Cultural Dimension of Tamil Separatism in Sri Lanka ». *Asian Survey*, vol. 21, no 11, p. 1145-1157
- Pfaffenberger, Bryan. 1982. *Caste in Tamil culture: the religious foundations of Sudra domination in Tamil Sri Lanka*. Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, XI, 257 p.
- Pfaffenberger, Bryan. 1991. « Sri Lanka Tamils ». *International Tamil Eelam Research Conference*, Sacramento State University, U.S.A., 21-22 July 1991. En ligne : cons. 14.08.2013. [<http://tamilnation.org/conferences/cnfUS91/pfaffenberger.htm>].
- Pfaffenberger, Bryan. 1994a. « Introduction: The Sri Lankan Tamils ». Dans *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran & Bryan Pfaffenberger, p. 1-27. Boulder: Westview Press, 247 p.
- Pfaffenberger, Bryan. 1994b. « The Political Construction of Defensive Nationalism: The 1968 Temple Entry Crisis in Sri Lanka ». Dans *The Sri Lankan Tamils*.

- Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran & Bryan Pfaffenberger, p. 143-168. Boulder: Westview Press, 247 p.
- Prashad, Vijay. 2000. *The Karma of Brown Folk*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 257 p.
- Purkayastha, Bandana. 2005. *Negotiating Ethnicity. Second-Generation South Asian Americans Traverse a Transnational World*. New Jersey : Rutgers University Press, 220 p.
- Rachédi, Lilyane-Zina. 2008. « Des histoires de migration aux assignations identitaires : éloge de l'imposture pour le travail social ». *Empan* 3/2008 (n° 71), p. 85-91
- Rachédi, Lilyane, Josiane Le Gall & Véronique Leduc. 2010a. « Réseaux transnationaux, familles immigrantes et deuils ». *Lien social et Politiques*, no 64, p. 175-187
- Rachédi *et al.* 2010b. « Accompagner les familles immigrantes endeuillées : mieux comprendre pour mieux intervenir ». *Bulletin synthèse*, no 1 - mai 2010. École de travail social, UQAM, 14 p.
- Rachédi *et al.* 2010c. « Accompagner les familles immigrantes endeuillées : des connaissances sur les diverses visions de la mort et les rites dans les grandes religions et confessions au Québec ». *Bulletin synthèse*, no 2 - avril 2010. École de travail social, UQAM, 16 p.
- Rachédi *et al.* 2010d. « Accompagner les familles immigrantes endeuillées : pistes d'intervention interculturelle ». *Bulletin synthèse*, no 3 - juin 2010. École de travail social, UQAM, 12 p.
- Rajagopal, Arvind. 2004. « Hindu Diaspora in the United States ». Dans *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, sous la dir. de Melvin Ember, Carol R. Ember & Ian Skoggard, vol. 1, p. 445-454. London: Kluwer Academic Plenum Publishers, 1 242 p.
- Ramachandran, Sujata. « Sri Lankan Tamils ». Dans *Safe Haven: The Refugee Experience of Five Families*, sous la dir. de Elizabeth McLuhan, p. 147-174. Toronto: Multicultural History Society of Ontario, 228 p.
- Robuchon, Gérard. 1993. « Étagères à bons dieux. Autels domestiques tamouls en immigration ». Dans *Ferveurs contemporaines : textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*, sous la dir. de Colette Pétonnet & Yves Delaporte, p. 127-138. Paris : L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes.
- Rousseau, Louis. 2012a. « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec ». Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, p. 1-32. Québec : Presses de l'Université du Québec, 393 p.

- Rousseau, Louis. 2012b. « Prendre sa place au sein de la maison commune ». Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, p. 367-381. Québec : Presses de l'Université du Québec, 393 p.
- Rushdie, Salman. 1993. *Patries imaginaires. Essais et critiques, 1981/1991*. Traduction de l'anglais par Aline Chatelin de *Imaginary Homelands* (1991). Paris : Christian Bourgeois, 458 p.
- Safran, William. 1991. « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return ». *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, no 1, p. 83-99
- Sailley, Robert. 1991. *Çiva et le çivaïsme. Aperçu historique et philosophique*. Paris : Maisonneuve et Larose, 173 p.
- Saindon, Marcelle. 1997. « La crémation hindoue : perfectionnement rituel et cuisson sacrificielle du cadavre en vue de l'ultime offrande ». *Sciences Religieuses*, vol. 26, no 57, p. 57-74
- Saindon, Marcelle. 2000. *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde : la tradition derrière les rites*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 186 p.
- Sandercock, L. avec L. Dickout et R. Winkler. 2004. « The Quest for an Inclusive City: An Exploration of Sri Lankan Tamil Experience of Integration in Toronto and Vancouver ». Vancouver Center for Excellence, Research on Immigration and Integration in the Metropolis, Working Paper Series.
- Schalk, Peter. 2007. « Caivam. A Religion among Tamil Speaking Refugees from Sri Lanka ». *Refugee Survey Quarterly*, vol. 26, no 2, p. 91-108
- Scheid, John. 1998. *La religion des Romains*. Paris : Armand Colin, 176 p.
- Segalen, Martine. 2009. *Rites et rituels contemporains*. Paris : Armand Colin, 126 p.
- Sekhar, Radhika. 1999. « Authenticity by Accident: Organizing, decision making and the construction of a Diasporic Hindu temple in the Nation's Capital ». Dans *Hindu Diaspora. Global Perspectives*, sous la dir. de T.S. Rukmani, p. 307-328. Montréal: Concordia University, Chair in Hindu Studies, 473 p.
- Selby, Martha Ann & Indira Viswanathan Peterson. 2008. *Tamil Geographies. Cultural Constructions of Space and Time in South India*. Albany: State University of New York Press, 326 p.
- Seneviratne, H.L. 1997. « Identity and the Conflation of Past and Present ». Dans *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, sous la dir. de H.L. Seneviratne, pp 3-22. Delhi: Oxford University Press, 207 p.

- Shahrokni, Shirin. 2007. « Identification transnationale chez les jeunes adultes iraniens de 'seconde génération' vivant à Montréal ». *Diversité urbaine*, vol. 7, no 1, p. 69-84
- Sharf, Robert H. 2005. « Ritual ». Dans *Critical Terms for the Study of Buddhism*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. 245-270. Chicago: The University of Chicago Press, 353 p.
- Sharma, Krishna. 1987. *Bhakti and the Bhakti Movement. A New Perspective. A Study in the History of Ideas*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 343 p.
- Siddalingaiah, Dr. T.B. 1979. *Origin and Development of Saiva Siddhanta Upto 14th Century*. Madurai: Nedpolean Press, 187 p.
- Silva, Kalinga Tudor, P.P. Sivapragasam & Paramsothy Thanges. 2009. *Caste discrimination and social justice in Sri Lanka: An Overview*. Indian Institute of Dalit Studies, Vol. III, no 06
- Singh, Vikram. 2002. « Kiribath: A Search for Good Luck and Common Ground ». Dans *The Hybrid Island. Culture Crossings and the Invention of Identity in Sri Lanka*, sous la dir. de Neluka Silva, p. 127-145. London: Zed Books Ltd., 178 p.
- Sitrampalam, S.K. 2009. « Nationalism, Historiography and Archeology in Sri Lanka ». Dans *Pathways of Dissent. Tamil Nationalism in Sri Lanka*, sous la dir. de R. Cheran, p. 1-32. New Delhi: Sage Publications India, 283 p.
- Siva-Nana-Bodham*. 1948. *A Manual of Saiva Religious Doctrine*. Translated from the Tamil by Gordon Matthews. Oxford: Oxford University Press, 82 p.
- Sivanandan, Ambalavaner. 2009. « An Island Tragedy. Buddhist Ethnic Cleansing in Sri Lanka ». *New Left Review*, vol. 60, p. 79-98
- Sivarajah, Renukavathy. 1998. *From Family to State: Six Tamil Women receiving Social Assistance*. Mémoire de maîtrise. Toronto: Faculty of Graduate Studies. York University
- Sivaraman, K. 1973. *Śaivism in Philosophical Perspective. A Study of the Formative Concepts, Problems and Methods of Śaiva Siddhānta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 688 p.
- Sivaraman, K. 1983. « The Role of the Śaivāgama in the emergence of the Saivasiddhānta: A Philosophical Approach. » Dans *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, sous la dir. de Peter Slater & Donald Wiebe, p. 53-64. Waterloo: Wilfrid Laurier Press.

- Smith, Brian K. 1989. *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. New York: Oxford University Press, 265 p.
- Soulé, Bastien. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches qualitatives*, vol. 27, no 1, p. 127-140
- Spencer, Jonathan. 2003. « A nation 'living in different places': Notes on the impossible work of purification in postcolonial Sri Lanka ». *Contributions to Indian Sociology*, vol. 37; no 1-2, p. 1-23
- Staal, Frits. 1979. « The Meaninglessness of Ritual ». *Numen*, vol. 26, no. 1, p. 2-22. Leiden, Netherlands: E.J. Brill
- Staal, Frits. 1986. « The Sound of Religion ». *Numen*, vol. 33, no 2, p. 185-224. Leiden, Netherlands: E.J. Brill
- Staal, Frits. 1989. *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang, 490 p.
- Stausberg, Michael. 2002. « Rituel et religion ». Dans *Théories de la religion*, sous la dir. de Pierre Gisel & Jean-Marc Tétaz, p. 106-128. Genève : Éditions Labor et Fides, 416 p.
- St-Germain Lefebvre, Catherine. 2005. « Présentation contextuelle de l'immigration hindoue : revue de l'historiographie canadienne ». Université du Québec à Montréal, *Cahiers de recherche du GRIMER*, no 3
- St-Germain Lefebvre, Catherine. 2008. « Femmes, ethnicité et religion : la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka à Montréal ». Mémoire de maîtrise. Montréal : UQAM, 166 p.
- Subramuniaswami, Sivaya. 1990. *Dancing with Siva. A Hindu Catechism*. Hawaii, Himalayan Academy, 238 p.
- Surdam, Wayne. 1988. « The Vedicization of Saiva Ritual ». Dans *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*, sous la dir. de S. S. Janaki, pp. 52-60. Madras: The Kuppaswami Sastri Research Institute.
- Tambiah, H. W. 1973. « Evolution of Aryan Laws as a Result of the External Relations of the Tamil Country ». Dans *Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris 1970*, p. 160-179. Pondichéry: Institut Français d'Indologie.
- Tambiah, Stanley J. 1981. « A Performative Approach to Ritual ». Dans *Readings in Ritual Studies*, sous la dir. de Ronald L. Grimes, p. 495-511. New Jersey: Prentice Hall, 577 p.

- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 198 p.
- Tardan-Masquelier, Ysé. 1999. *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*. Paris : Bayard. 384 p.
- Taylor, Charles. 1991. « L'identité aujourd'hui ». *Cahiers de recherche*, sous la dir. de Daniel Dagenais, no 9, 51 p. UQAM : Groupe interuniversitaire sur la postmodernité.
- Taylor, Charles. 2003 (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 142 p.
- Taylor, Charles. 2008a. « Buffered and Porous Selves ». *The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere*. Brooklyn, NY: Social Science Research Council
- Taylor, Charles. 2008b. *Le malaise de la modernité*. Paris : Éditions du Cerf, 129 p.
- The Brill Dictionary of Religion*. 2007. Sous la dir. de Kocku von Stuckrad. Leiden, Netherlands : Brill. 4 vol.
- The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. 2003 [1912]. Translated into English by Wilhelm Geiger. Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre. 327 p.
- Thomas, Louis-Vincent. 1985. *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris : Fayard. 295 p.
- Thomas, Louis-Vincent. 1988. *La mort*. Paris : Presses universitaires de France, 128 p.
- Trawick, Margaret. 1990. *Notes on Love in a Tamil Family*, Berkeley: University of California Press, 299 p.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 310 p.
- Turner, Victor. 1977. « Variations on a Theme of Liminality ». Dans *Secular Ritual*, sous la dir. de Sally Moore and Barry G. Myerhoff, p. 36-52. Amsterdam: Van Gorcum, 293 p.
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York City: Performing Arts Journal Publications, 127 p.
- Turner, Victor. 1986a. « Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience ». Dans *The Anthropology of Experience*, sous la dir. de Victor Turner & Edward M. Bruner, p. 33-44. Chicago: University of Illinois Press, 392 p.

- Turner, Victor. 1986b. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications, 195 p.
- Turner, Victor. 1990 (1969). *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Traduit de l'anglais par Gérard Guillet. Paris : Presses universitaires de France. Coll. Ethnologies, 206 p.
- Turner, Victor et Edith Turner. 1982. « Religious Celebrations ». Dans *Celebration. Studies in Festivities and Ritual*, sous la dir. de Victor Turner, p. 109-135. Washington: Smithsonian Institution Press, 318 p.
- Tyagi, Ishwar Chandra. 1982. *Shaivism in Ancient India. (From the earliest times to c. A.D. 300)*. Meerut, India: Meenakshi Prakashan. 176 p.
- Tyyskä, Vappu. 2005. « Parent-Teen Relations in the Toronto Tamil Community: A Research Report ». Toronto: CERIS.
- Tyyskä, Vappu. 2006. « Teen Perspectives on Family relations in the Toronto Tamil Community ». Toronto: Joint Centre of Excellence for Research on Immigration and Settlement. CERIS Working Paper No. 45
- Tyyskä, Vappu. 2008. « "That's Family Love": Gender and Division of Work among Teens in Sri Lankan Tamil Families ». Dans *New Demarcations. Essays in Tamil Studies*, sous la dir. de R. Cheran, Darshan Ambalavanar, & Chelva Kanaganayakam, p. 67-80. Toronto: Canadian Scholars' Press, 196 p.
- van Gennep, Arnold. 1981 [1909]. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris : Éditions A et J. Picard, 288 p.
- Van Hear, Nicholas. 2010. « Migration ». Dans *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, sous la dir. de Kim Knott & Sean McLoughlin, p. 34-38. London : Zed Books, 320 p.
- Varro, Gabrielle & Djaffar Lesbet. 1986. « Le prénom révélateur ». Dans *Génération issues de l'Immigration. « Mémoires et devenir »*, sous la dir. de G. Abou-Sada et H. Mile, p. 139-153. Paris : Arcantère Éditions, 234 p.
- Vatz Laaroussi, Michèle. 2009. *Mobilité, réseaux et résilience : Le cas des familles immigrantes et réfugiées au Québec*. Québec : Les Presses de l'Université du Québec, 268 p.
- Venkatachari, K. K. A. 1992. « Transmission and Transformation of Rituals ». Dans *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams, p. 177-190. Chambersburg, PA: Anima Publications, 337 p.
- Vertovec, Steven. 1997. « Three Meanings of "Diaspora", Exemplified among South Asian Religions ». *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 6, no 3, p. 277-299

- Vertovec, Steven. 2010a. « New directions in the anthropology of migration and multiculturalism ». Dans *Anthropology of Migration and Multiculturalism*, sous la dir. de Steven Vertovec, p. 1-17. London: Routledge, 210 p.
- Vertovec, Steven. 2010b. « Cosmopolitanism ». Dans *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, sous la dir. de Kim Knott & Sean McLoughlin, p. 63-68. London: Zed Books, 320 p.
- Vertovec, Steven & Robin Cohen. 2002. « Introduction: Conceiving Cosmopolitanism ». Dans *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, sous la dir. de Steven Vertovec & Robin Cohen, p. 1-22. Oxford: Oxford University Press, 314 p.
- Walter, Tony. 2012. « Why different countries manage death differently ». *The British Journal of Sociology*, vol. 63, no 1, p. 123-145
- Wayland, Sarah. 2004. « Ethnonationalist networks and transnational opportunities: The Sri Lankan Tamil diaspora ». *Review of International Studies*, vol. 30 p. 405-426
- White, David Gordon. 2003. « Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas ». Dans *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, sous la dir. de Liz Wilson, p. 13-27. Albany: State University of New York Press.
- Wickramasinghe, Nira. 2006. *Sri Lanka in the Modern Age. A History of Contested Identities*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 360 p.
- Williams, Raymond Brady. 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan. New Threads in the American Tapestry*. Cambridge: Cambridge University Press, 336 p.
- Williams, Raymond Brady. 1992. « Sacred Threads of Several Textures ». Dans *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams, p. 228-257. Chambersburg, PA: Anima Publications, 337 p.
- Wilson, A. Jeyaratnam, 1988. *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict*. Honolulu, University of Hawaii Press, 240 p.
- Wilson, A. Jeyaratnam, 1994. « The Colombo Man, the Jaffna Man, and the Batticaloa Man: Regional Identities and the Rise of the Federal Party ». Dans *The Sri Lankan Tamils. Ethnicity & Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran & Bryan Pfaffenberger, pp. 126-142, Boulder: Westview Press, 247 p.
- Winslow, Deborah. 1980. « Rituals of First Menstruation in Sri Lanka ». *Man*, New Series, Vol. 15, no 4, pp. 603-625

- Yalman, Nur, 1997. « On Royalty, Caste and Temples in Sri Lanka and South India ». Dans *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, sous la dir. de H. L. Seneviratne, p. 136-146. Delhi: Oxford University Press, 207 p.
- Yalman, Nur. 1967. *Under the Bo Tree. Studies in caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon*. Berkeley: University of California Press, 406 p.
- Younger, Paul. 2002. *Playing Host to Deities. Festival Religion in the South Indian Tradition*. New York: Oxford University Press, 189 p.
- Zulfika, Sithy. 2013. « Canada ». Dans *The Encyclopedia of the Sri Lankan Diaspora*, sous la dir. de Peter Reeves, p. 109-114. Singapour: Éditions Didier Millet, 200 p.

INTERNET

- Calvez, Marcel. 2000. « La liminalité comme cadre d'analyse du handicap ». *Prévenir*, vol. 39, no 2, p.83-89 Cons. 22.11.2014 [<https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00483461/document>].
- Census of India 2011. Provisional Population Totals- Tamil Nadu. Cons. 09.06.2013. [http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/paper2/data_files/tamilnadu/Tamil%20Nadu_PPT2_Volume1_2011.pdf].
- Mahesan. N. *Saiva Funeral Rites With Explanation. Brief Description of a Saiva Funeral Service*. Cons. 12.08.2013. [http://tamilnation.co/culture/Saiva_Funeral_Rites.pdf]
- Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary. En ligne : [<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>].
- Report of the Secretary-General's Internal Review Panel on United Nations Action in Sri Lanka. 2012. Cons. 09.06.2014. [http://www.un.org/News/dh/infocus/Sri_Lanka/The_Internal_Review_Panel_report_on_Sri_Lanka.pdf]
- Toronto Star* (29.05.2014). Cons. 15.01.2015 [http://www.thestar.com/news/death_and_dying/2014/05/29/personalized_funerals_make_for_memorable_sendoffs.html].

University of Madras Tamil Lexicon. University of Madras, 1924-1936. Digital Dictionaries of South Asia. [<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>]

Yajur Veda Australasia. *Death Rites*. Cons. 01.02.2013. [<http://yajurvedaustralasia-resources.info/downloads/vidhi/death-rites>]

Yarlpana Samayal. *Traditions and Customs – Old Age & Death*. Cons. 02.02.2013. [<http://www.yarlcuisine.com/index.php/traditions-and-customs/old-age-and-death>)]

GLOSSAIRE

<i>amāvācai</i>	Tam. (skr. <i>amāvāsyā</i>). Jour de nouvelle lune dans le calendrier tamoul saiva .
<i>antiyēṣṭi</i>	Skr. Littéralement « dernier sacrifice ». En Inde, <i>antyeṣṭi</i> désigne l'ensemble des rites funéraires hindous. Au Sri Lanka, le terme <i>antiyēṣṭi</i> est utilisé pour décrire seulement la cérémonie du 31 ^e jour suivant le décès. Voir section 5.2.3.5
<i>apiṣēkam</i>	Tam. (skr. <i>abhiṣeka</i>). Un des principaux rituels de temple de la tradition saiva. Le prêtre procède à un bain de la représentation divine (<i>mūrti</i>) honorée au moyen d'une série d'ablutions comprenant diverses matières nobles et de l'eau.
<i>arccaṇai</i>	Tam. Brève cérémonie accomplie au temple par un prêtre à l'endroit d'une figure divine au nom d'un fidèle, au terme de laquelle ce dernier se voit remettre un <i>piracātam</i> .
<i>ātmā</i>	Tam. Équivalent du skr. <i>ātman</i> . Âme, souffle, principe de vie individuel.
<i>āvi</i>	Tam. Esprit désincarné d'un défunt.
<i>caivacittāntam</i>	Tam. (skr. <i>śaiva siddhānta</i>). École çivaïte du sud de l'Inde auquel se rattache la religion saiva des Canadiens-Tamouls.
<i>caiva kurukkaḷ</i>	Tam. Prêtre de la tradition saiva formé pour accomplir les rituels de temple.
<i>cālvai</i>	Tam. Pièce de vêtement masculin qui consiste en un châle qu'on drape autour de ses épaules.
<i>cañcāram</i>	Tam. (skr. <i>saṃsāra</i>). Le cycle sans fin des naissances et des morts.
<i>cantaṇam</i>	Tam. Poudre de bois de santal que les dévots appliquent sur leur front.
<i>cirāttam</i>	Tam. (skr. <i>śhrādda</i>). Oblations faites aux ancêtres lors de cérémonies commémoratives du décès.

<i>cirpi</i>	Tam. Artisan employé dans la construction et la décoration intérieure de temples hindous.
<i>çivaïsme</i>	Un des plus importants courants de l'hindouisme qui reconnaît Çiva comme principe premier.
<i>cuṭalai</i>	Tam. Terrain désigné pour l'incinération des défunts, généralement à l'écart du village et près d'un cours d'eau.
<i>ellai</i>	Tam. Frontière, limite, bordure.
<i>hōmam</i>	Tam. (skr. <i>homa</i>). Antique rituel hindou d'oblation par le feu déjà célébré à l'époque védique.
<i>karma</i>	Skr. Capital individuel, positif ou négatif, s'accumulant en fonction des actions de chacun et déterminant ainsi sa prochaine incarnation. Un des plus importants principes de l'hindouisme.
<i>karttā</i>	Skr. Agent principal des cérémonies funéraires hindoues. Il s'agit généralement du fils aîné pour son père et du cadet pour sa mère.
<i>kāṭārru</i>	Tam. Cérémonie de collecte des restes du défunt après la crémation.
<i>kiriyai</i>	Tam. Littéralement « rituel ». Dans le cadre des rites funéraires saiva qui s'étendent sur plus d'une année suivant le décès, le <i>kiriyai</i> désigne plus spécifiquement le rituel funéraire religieux présidé par un prêtre spécialisé. Au Sri Lanka, cette cérémonie se tient à la maison du défunt avant son départ en cortège pour le terrain de crémation. Au Canada, elle a désormais lieu au salon funéraire.
<i>kiriyai kurukkaḷ</i>	Tam. Prêtre spécialisé dans les rites funéraires saiva.
<i>kōlam</i>	Tam. Dessins géométriques ou à motifs floraux réalisés avec des poudres de couleur, généralement à base de farine de riz (hin. <i>raṅgoli</i>).
<i>kōpuram</i>	Tam. Élément architectural propre aux temples tamouls saiva, il s'agit d'une entrée monumentale en forme de tour pyramidale.
<i>koṭi</i>	Tam. Grand mât ou colonne portant le drapeau ou la bannière de la divinité principale du temple (<i>mūlavar</i>).
<i>kōyil</i>	Tam. Le même terme est employé pour désigner un palais royal ou un temple divin.
<i>kumpam</i>	Tam. (skr. <i>kumbha</i>). Jarre, pot, urne, en métal ou en terre cuite. Un des accessoires les plus courants dans un temple hindou.

<i>kuṇam</i>	Tam. (skr. <i>guṇa</i>). Substance, nature, attribut, ou qualité d'une personne.
<i>kuttuviḷakku</i>	Tam. Traditionnelle lampe à l'huile sur pied.
<i>liṅkam</i>	Tam. (skr. <i>liṅgam</i>). Littéralement « marque » ou « signe » de Çiva. Symbole non iconique et non anthropomorphique, il prend le plus souvent l'aspect d'une pierre oblongue installée sur un socle.
LTTE	<i>Liberation Tigers of Tamil Eelam</i> . Mouvement politico-militaire voué à l'indépendance du territoire ancestral des Tamouls sri-lankais dans le nord et l'est du Sri Lanka.
<i>mantiram</i>	Tam. (skr. <i>mantra</i>). Formules sacrées récitées par les prêtres, généralement en sanskrit et tirées des Veda.
<i>mōṭcam</i>	Tam. (skr. <i>mokṣa</i>). La libération du <i>cañcāram</i> , le cycle sans fin des naissances et des morts, un des principaux principes de l'hindouisme.
<i>mūlavar</i>	Tam. Idole principale des grands temples tamouls saiva, celle-ci est généralement fixée en permanence au plus profond d'un <i>sanctum sanctorum</i> auquel seuls les prêtres peuvent accéder
<i>mūrṭti</i>	Tam. (skr. <i>mūrṭi</i>). Représentation divine, par exemple sous forme statuaire.
<i>nakṣatra</i>	Skr. Objets célestes (étoile, astérisme, constellation, etc.) qui, au nombre de vingt-sept, croisent tour à tour, le parcours de la lune dans le ciel nocturne, la vingt-huitième nuit étant sans lune. Élément personnel essentiel de l'astrologie hindoue.
<i>oppāri</i>	Tam. Tradition funéraire au Sri Lanka qui consiste à marquer son chagrin en pleurant et se lamentant dès son arrivée dans la maison du défunt.
<i>ōtuvār</i>	Tam. Chantre, homme ou femme, spécialiste des chants dévotionnels lors des cérémonies funèbres, principalement tirés du <i>Tēvāram</i> et du <i>Tiruvācakam</i> .
<i>pantal</i>	Tam. Pavillon spécial érigé à l'extérieur de la maison du défunt pour l'accomplissement de la cérémonie religieuse (<i>kiriyai</i>) avant son départ pour la crémation.
<i>pārvaikku</i>	Tam. Période d'exposition du corps au salon funéraire avant la cérémonie religieuse (<i>kiriyai</i>).
<i>patti</i>	Tam. (skr. <i>bhakti</i>). Pratique religieuse fondée sur la dévotion personnelle et qui comprend chants, prières, pèlerinages, etc.
<i>pavaṇai</i>	Tam. (skr. <i>pūrṇimā</i>). Jour de pleine lune dans le calendrier tamoul saiva.

<i>pāyacam</i>	Tam. Dessert populaire fait de vermicelle de riz cuit dans du lait, parfumé au safran et à la cardamome, édulcoré et parfois additionné de raisins secs.
<i>pēy</i>	Tam. Démon, fantôme.
<i>picācu</i>	Tam. Esprit malin à redouter.
<i>piṇam</i>	Tam. Carcasse, cadavre.
<i>piṇṭam</i>	Tam. (skr. <i>piṇḍa</i>). Bouchées faites de riz cuit mélangé à du beurre clarifié et des graines de sésame offertes lors des cérémonies d'agrégation de l'esprit du défunt à celui de ses ancêtres.
<i>pirētam</i>	Tam. (skr. <i>preta</i>). État intermédiaire entre la mort physique et la libération de l'âme ou sa prochaine réincarnation.
<i>piracātam</i>	Tam. (skr. <i>prasād</i>). Faveur ou grâce divine distribuée par le prêtre de temple aux fidèles à la conclusion d'un rituel.
<i>pitir</i>	Tam. (skr. <i>pitṛ</i>). Ancêtre bienveillant honoré annuellement
<i>poṭṭu</i>	Tam. Marque frontale faite avec du vermillon (<i>kunkumam</i>) ou de la pâte de bois de santal (<i>cantaṇam</i>).
<i>pūcai</i>	Tam. (skr. <i>pūjā</i>). Rituel de vénération et d'offrande le plus usité des traditions hindoues visant à établir un contact entre la figure divine et le dévot.
<i>pūcāri</i>	Tam. (skr. <i>pūjāri</i>). Prêtre désigné pour accomplir la <i>pūcai</i> au temple.
<i>punṇiyam</i>	Tam. (skr. <i>puṇya</i>). Mérites, vertus.
<i>pūṇūl</i>	Tam. De <i>nūl</i> , signifiant fil, ficelle, et de <i>punṇiyam</i> , vertu, valeur, mérite. Le cordon sacré que porte le <i>karttā</i> sur son épaule droite lors du <i>kiriyai</i> .
<i>purōkitaṇ</i>	Tam. (skr. <i>purohit</i>). Prêtre domestique formé pour accomplir des rites de passage à la maison des membres de la communauté.
<i>ṛṣi</i> (pron. <i>rishi</i>)	Skr. Dans la religion hindoue, les <i>ṛṣi</i> sont les patriarches primordiaux qui ont « entendu les Veda » (<i>Śrutī</i>) et les ont transmis.
saiva	Tam. Tradition religieuse la plus courante au sein de la communauté canadienne-tamoule d'origine sri-lankaise et se réclamant de l'école çivaïte du <i>caivacittāntam</i> .
<i>saṃskāra</i>	Skr. Rite de passage et de perfectionnement.
<i>sthapati</i>	Skr. Architecte, maître-mâçon, ou constructeur.
<i>takaṇam</i>	Tam. Incinération.

<i>tāṇam</i>	Tam. (skr. <i>dāna</i>). Don, aumône, offrande, cadeau .
<i>taṭciṇai</i>	Tam. (skr. <i>dakṣiṇa</i>). Le paiement fait à un prêtre pour l'accomplissement de rituels.
<i>Tēvāram</i>	Tam. (de <i>āram</i> , guirlande, et <i>tēvā</i> , dieu, seigneur). Recueil de près de huit cents hymnes religieuses dédiées à Çiva et composées au cours des VIIe et VIIIe siècles EC.
<i>tīrttam</i>	Tam. Bassin sacré attendant à tout temple hindou d'importance.
<i>tirunīru</i>	Tam. (skr. <i>vibhūti</i>). Cendre sacrée que les saiva s'appliquent au front en signe de respect et d'identification, et qui rappelle le rôle de Çiva dans le cycle formé par la mort, l'incinération et la renaissance.
<i>Tirupporcuṇṇam</i>	Tam. Hymne composé au 9 ^e siècle par le poète tamoul <i>Manikkavācakar</i> , et qu'on pourrait traduire par « Poussière d'or sacrée ». Ce chant rappelle une importante tradition d'hospitalité. Au Moyen Âge, dans les villages tamouls, on avait l'habitude d'honorer le passage des grands personnages en lançant sur eux un mélange de poudre parfumée faite d'or et de safran que les femmes fabriquaient patiemment au mortier.
<i>Tiruvācakam</i>	Tam. Oeuvre littéraire qu'on pourrait traduire par « Proclamation sacrée » rédigée à la gloire de Çiva par <i>Māṇikkavācakar</i> , un des plus grands poètes tamouls du IXe siècle EC, et comprenant 51 hymnes, chacune comportant plusieurs couplets ou strophes.
<i>tiruvilā</i>	Tam. Festival annuel d'un temple tamoul saiva s'étendant généralement de 15 à 21 jours.
<i>tōraṇam</i>	Tam. Décoration végétale créée à l'extérieur de la maison et indiquant un événement domestique spécial, heureux ou malheureux. Dans le cas d'un décès, les feuilles de mangue et de bananier sont tournées vers le bas, la face vers l'intérieur.
<i>trimūrti</i>	Skr. Triade des dieux les plus importants du panthéon hindou de tradition <i>smārta</i> : Brahmā, Viṣṇu et Çiva.
<i>tuṭakku</i>	Tam. (skr. <i>āśauca</i>). État d'impureté symbolique frappant tous les endeuillés, parfois pendant une année complète suivant le décès, leur interdisant, entre autres, la fréquentation du temple.
<i>ulakkai</i>	Tam. Pilon utilisé avec le mortier (<i>ural</i>) lors du <i>kiriyai</i> .
<i>ūr</i>	Tam. Concept socio-psychologique tamoul qui consiste dans le rapport que chacun entretient avec la terre et les lieux significatifs de sa naissance.
<i>ural</i>	Tam. Mortier utilisé avec le pilon (<i>ulakkai</i>) lors du <i>kiriyai</i>

<i>vaṅṅam</i>	Tam. (skr. <i>varṇa</i>). Litt. « couleur ». Les quatre grandes classes du système hiérarchique hindou.
<i>vāykarici</i>	Tam. Riz cuit avec du curcuma, ce qui lui donne une couleur jaune.
Vellalar (<i>Vēḷāḷar</i>)	Tam. Classe la plus hiérarchiquement élevée au sein de la population tamoule du nord du Sri Lanka.
<i>vēṣṭi</i>	Tam. Vêtement masculin traditionnel tamoul qui consiste en un ou deux rectangles de soie ou de coton enroulés autour des hanches.
<i>viratam</i>	Tam. (skr. <i>vrata</i>). Rites d'austérité et d'ascétisme, ou sacrifices personnels tels que jeûnes et privations.