



Māriyamman- Mariyamman

Brigitte Sébastia

► **To cite this version:**

| Brigitte Sébastia. Māriyamman- Mariyamman. x. 2002. <halshs-00278291>

HAL Id: halshs-00278291

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00278291>

Submitted on 10 May 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Māriyamman- Mariyamman

Pratiques catholiques et représentation de la Vierge à Velankanni (Tamil Nadu)

INTRODUCTION

Chapitre 1 MORPHOLOGIE SOCIALE DE VELANKANNI: caste et religion, contexte historique

1.1 - Les quartiers hindou et chrétien: entre tradition et recompositions

1.2 - Les pêcheurs *paṭṭaṇavar*: leur rôle dans la christianisation du village

Chapitre 2 LA VIERGE DES PATTANAVAR

2.1 – La vierge du sanctuaire de la basilique : la *kulatēyvam* des *paṭṭaṇavar*

2.1.1 - Le catéchiste intercesseur et les transactions votives

2.1.2 - Le catéchiste habilleur

2.2 - La fête de la Vierge : organisation et préséance des *paṭṭaṇavar*

2.2.1 Les *koṭi viḷā*

2.2.2 - Les *tērōṭṭam vīti*

Chapitre 3 LES VIERGES DES PELERINS: Un espace, une Vierge, un ensemble votif

3.1 – La Vierge de la chapelle de l'Apparition: le *kirāmateyvam* des pèlerins

3.1.1 - Les *yāttiri* de Velankanni

3.1.2 - Māriyamman – Mariyamman: ressemblances et différences

3.2 - Viyākūla Mātā, la Vierge exorciste

CONCLUSION

INTRODUCTION

Le clergé indien et les pèlerins qualifient le sanctuaire de Velankanni de «*Lourdes of the East*». Cette réputation n'est pas liée au pouvoir miraculeux d'une de ces nombreuses statues de la Vierge de Lourdes importées en Inde au dix-neuvième siècle par les pères des Missions Etrangères ou les jésuites français. Elle est bâtie sur l'authenticité des apparitions de la Vierge en Inde, sur la reconnaissance du pouvoir thérapeutique de cette Vierge dénommée *Ārōkkiya Mātā* (Mère de la Bonne santé) ainsi que sur la forte fréquentation pèlerine. Cependant, la comparaison paraît abusive tant l'atmosphère et les pratiques du sanctuaire de Velankanni sont différentes de celles qui caractérisent Lourdes. Sans cette immense basilique toute blanche qui se dresse ostensiblement au-dessus des petites paillotes, ces étalages de statues et de chromos de la Vierge et des Saints, ces amas de cierges aux formes, tailles et couleurs variées ou encore la diffusion tonitruante des célébrations religieuses à travers les nombreux haut-parleurs qui quadrillent les abords du sanctuaire, on pourrait s'imaginer dans un des centres de pèlerinage hindous de la région.

L'existence, dans cette région, d'un sanctuaire catholique qui possède des dimensions nationale et fédératrice par le fait que catholiques de toute l'Inde comme Tamouls de toutes castes et de toutes religions le fréquentent régulièrement, est surprenante car cette confession y est peu implantée. Certes, à une vingtaine de kilomètres de Velankanni, se trouve la ville de Karaikal où la timide présence française a laissé en héritage, une cathédrale jésuite et un petit sanctuaire de saint Antoine de Padoue, mais celle-ci constitue une exception. Il est même difficile d'imaginer que la petite ville de Nagappattinam située à dix kilomètres de Velankanni, a été un important centre commercial et missionnaire Portugais dès le seizième siècle, tant ces vestiges du passé ont fini par disparaître.

Si l'histoire apporte peu sa contribution pour comprendre l'émergence et la renommée de Velankanni, on peut, en revanche, s'intéresser aux particularismes qui donnent au sanctuaire son originalité et contribuent à sa notoriété. Ainsi, dans ce texte, on s'interrogera sur ces particularismes, notamment ceux définis par la religion catholique qui présentent des spécificités culturelles ou confessionnelles panindiennes.

S'agit-il de la conséquence d'une hindouisation du catholicisme indien? d'une indianisation du culte? de la convergence de phénomènes complexes qui participent de la rencontre de cette pratique catholique avec la culture indienne? Plutôt que de proposer immédiatement une analyse de ces phénomènes, je présenterai ici des éléments d'enquête ethnographique¹ qui permettront de mettre en parallèle les pratiques et les conceptions du catholicisme de Velankanni avec celles existantes dans l'hindouisme et dans la culture indienne.

J'aborderai la complexité et la pluralité des processus de contact et de transformation du catholicisme de Velankanni à travers deux thèmes essentiels, le système de castes et les représentations de la Vierge selon les communautés qui seront développés en trois parties.

La première partie examinera l'organisation sociale, politique et économique du village à travers laquelle la structure des communautés de castes des chrétiens sera analysée à la lumière de l'ordonnement social et spatial des quartiers hindous.

La seconde section, composée d'une combinaison des deux thèmes, s'intéressera à la Vierge du sanctuaire de la basilique. L'organisation du sanctuaire et surtout de la fête patronale conditionnée par le système de castes locales vont permettre de définir la fonction que la Vierge détient auprès de la caste dominante des pêcheurs *pattanavar* et d'observer la manière dont leur présence s'exerce et est perçue par ceux qui ne la partagent pas. Tandis que la Basilique possède

¹ Cette étude est basée sur des informations recueillies durant plusieurs séjours à Velankanni. Les principaux terrains, menés sur des périodes de deux mois incluant les fêtes patronales de 1996 et 1997, ont donné lieu à la rédaction d'un mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme d'anthropologie de l'E.H.E.S.S. Ils ont ensuite été complétés par plusieurs courts séjours en mai et en août-septembre 2000 et 2001, dans le but d'observer les évolutions et d'apporter des précisions à certaines questions.

une dimension locale du fait que les *paṭṭaṇavar* considèrent la Vierge qui y siège comme leur divinité de caste, Velankanni possède deux autres sanctuaires mariaux, la chapelle de l'Apparition et la chapelle de Viyākūla Mātā, spécifiquement fréquentés par les pèlerins. Les fonctions détenues par la Vierge établie dans chacun de ces endroits seront analysées dans la troisième partie. On verra qu'à la chapelle de l'Apparition, la Vierge est investie des qualités dispensatrices du bien-être familial inhérentes aux divinités de village dont Māriyamman est la plus répandue tandis que dans sa chapelle où elle porte le vocable Viyākūla Mātā, elle a fonction de rétablir les situations désespérées considérées comme découlant d'un sortilège *ceyvinaṭai* ou d' 'esprits malfaisants' *pēy picācu*.

1 MORPHOLOGIE SOCIALE DE VELANKANNI: caste et religion, contexte historique

Le village de Velankanni forme une unité territoriale s'inscrivant dans un rectangle d'une longueur de 2,5 kilomètres d'ouest en est traversé par une route principale (main road) et d'une largeur de 1 kilomètre. Il est relié à Nagappattinam par plusieurs routes dont la plus fréquentée passe à l'extrémité ouest du village tandis que les autres, parallèles à celle-ci, traversent l'ūr, quartier des castes supérieures. Au recensement de 1991, sa population était de 6155 habitants répartie en 2313 maisons et celle-ci approcherait des 8000 habitants d'après les informations du *Village Administrative Officer* en 1996. Ce chiffre correspond assez bien au recensement établi en 1995 par le sanctuaire qui a l'avantage de classer la population selon la confession: 3524 catholiques de rite latin (46,5%); 203 chrétiens autres (2,7%); 2372 hindous (31,3%); 1479 musulmans (19,5%).

Velankanni présente une structure complexe constituée de nombreux quartiers plus ou moins distants les uns des autres du fait de la présence de trois confessions (catholicisme, hindouisme, islam) et d'une variété de castes. A l'opposé des musulmans qui sont fractionnés par communautés qui leur sont propres, les chrétiens ont conservé le système des castes. Ainsi, les hindous et les chrétiens se regroupent en quartiers caractérisés au premier degré, par l'appartenance à la même confession, et au second degré, par l'appartenance à la même caste ou à un ensemble de castes statutairement proches. Certains habitants échappent de cette structure traditionnelle hindoue, soit parce qu'ils sont récemment installés dans le village et, dans ce cas, résident dans des quartiers neufs organisés sur le modèle urbain où le statut économique a tendance à supplanter la caste, soit parce qu'ils appartiennent à la caste des pêcheurs *paṭṭaṇavar* qui, bien qu'établie dans la portion du territoire chrétien, se partage entre hindous et catholiques.

Les principaux quartiers hindous de Velankanni sont installés à l'extrémité Ouest du village tandis que les chrétiens se partagent l'Est avec deux communautés hindoues, les pêcheurs *paṭṭaṇavar* établis de longue date et les *cakkiliyar* installés récemment, et une communauté musulmane. Les quartiers intermédiaires à ces deux pôles sont composés d'hindous et de chrétiens de bon statut installés plus ou moins récemment. Du point de vue structural, l'habitat occidental des hindous répond à la tradition qui se fonde sur la distanciation de caste tandis que celui des chrétiens mêle aux caractéristiques de ce modèle hiérarchique pan-hindou, quelques singularités.

1.1 - Les quartiers hindou et chrétien: entre tradition et recompositions

Les hindous résidant dans la partie occidentale du village occupent deux espaces distincts qui sont l'ūr et le *cēri*. Le premier est constitué d'un temple brahmanique dédié à Shiva autour duquel, selon leur statut de pureté, sont agencées les castes supérieures (brahmanes *aiyar*), les «

bonnes castes » (*utaiyār*; *ceṭṭiyār*², *veḷḷālar*, *tēvar*, *vanniyar* ou *kavunṭar*) et les castes de service (*ampattan*; *vanṇan*, *ācāri*), tandis que le second est composé uniquement des intouchables (*veṭṭiyān*, *paraiyar*, *tōṭṭi*). Les *vanniyar* qui forment la principale communauté hindoue du village détiennent avec quelques *veḷḷālar* la préséance du temple de Shiva et également de celui de Māriyamman situé à l'entrée du village. Leur position de caste dominante se précise dans la politique car ce sont eux qui occupent les fonctions de *chairman* et de *vice-chairman* du village.

Une distance d'un demi-kilomètre sépare l'*ūr* du *cēri* et celle-ci n'est couverte par les habitants respectifs des quartiers qu'en cas d'obligation. Et les cas d'obligation ont tendance à s'amoindrir au fur et à mesure que les intouchables contractent des emplois auprès du sanctuaire qui leur permettent de se libérer des tâches agricoles ou coutumières (frapper le tambour à l'avant des processions religieuses ou funéraires, s'occuper des crémations ou des enterrements) auxquelles ils étaient aliénés par les hindous.

La partie chrétienne de Velankanni, particularisée par son imposante basilique, n'est pas structurée en un *ūr* et un *cēri* comme le territoire hindou du village. Ceci n'est pas une conséquence de l'appartenance à la religion chrétienne qui, prônant les valeurs d'unité et d'égalité, interdirait toute discrimination sociale, mais résulte de la conjonction de plusieurs facteurs qui sont: la division de l'ensemble des 'bonnes castes' en une caste de pêcheurs *paṭṭaṇavar* et plusieurs castes agricoles *tēvar*, *piḷḷai*, *akampatiyar*, *nāṭār* établies aux pôles Est-Ouest de la partie chrétienne, la présence de plusieurs zones habitées par les intouchables et l'installation sur les espaces séparant ces divers quartiers de commerces et d'hôtels dont le nombre est en constante augmentation. Les 'bonnes castes' et les intouchables vivent éloignés les uns des autres mais cette distanciation est masquée par la forte urbanisation de ce petit territoire. Il existe une exception à ce tableau car les intouchables hindous *cakkiliyar* sont établis à côté des pêcheurs et plus précisément le long de la partie hindoue du quartier pêcheur, mais ils n'ont aucune relation entre eux.

La distanciation géographique du monde des vivants découlant de l'organigramme des castes et des religions présentes à Velankanni se perpétue dans la mort par une séparation spatiale des corps. Il n'y a pas moins de cinq cimetières chrétiens dans le village et cette diversité rejoint celle des hindous qui possèdent trois aires funéraires distinctes attribuées respectivement aux habitants de l'*ūr*, aux intouchables du *cēri* et aux *cakkiliyar*, et le troisième, aux pêcheurs. A l'entrée de la partie chrétienne du village, on rencontre un ensemble de trois cimetières attribués respectivement aux castes agricoles *tēvar*, *piḷḷai* et *akampatiyar*, aux pêcheurs *paṭṭaṇavar* et aux étrangers du village appartenant aux 'bonnes castes', puis, plus loin, celui des intouchables. Beaucoup moins visible est le cinquième cimetière attribué à la caste *nāṭār*. Il est enclavé entre les boutiques du bazar et une école entretenue par le sanctuaire et jusqu'en 1999, il paraissait abandonné. Seules quelques croix renversées et une tombe fraîchement recouverte de fleurs permettaient d'identifier le lieu. Le nettoyage du cimetière, l'agencement des tombes, la pose d'une barrière pour éviter la profanation du lieu sont le résultat d'une victoire des *nāṭār* sur le clergé. Ce dernier aurait souhaité supprimer ce cimetière pour réduire la division entre chrétiens tandis que les *nāṭār*, ainsi qu'il en sera question, sont trop impliqués dans une recherche de prestige pour accepter cette idéologie 'moderniste'.

La présence du sanctuaire marial a induit des transformations dans l'économie du village. Aujourd'hui, la pêche et l'agriculture sont largement supplantées par le commerce auquel la plupart des communautés du village se consacre. A l'inverse de la dispersion des villageois sur le territoire de Velankanni, les abords du sanctuaire chrétien forment le centre commercial où se côtoient les communautés de castes et de religions les plus diverses. Les musulmans possèdent les boucheries (chèvre, poulet), le commerce alimentaire et vestimentaire. Les échoppes des articles dévotionnels,

² Ces *ceṭṭiyār* sont de riches commerçants originaires du Chettinadu (pays des *ceṭṭiyār*) et ne doivent pas être confondus avec les pêcheurs *paṭṭaṇavar* qui se sont attribués ce nom en tant que titre honorifique. Plusieurs monographies se sont intéressées aux *ceṭṭiyār* connus sous le nom de *kottai nāṭu ceṭṭiyār* ou *nakarattar* parmi lesquelles il convient de citer celle de Y. Nishimura (1998) qui concerne la période contemporaine.

des offrandes, des objets électroniques ainsi que la restauration et de l'hôtellerie sont détenues des *paṭṭaṇavar* chrétiens et des 'bonnes castes' chrétiennes et hindoues (*nāṭār*, *tēvar*, *vanniyaṛ*, *utaiyār*,...). Les intouchables proposent des boissons ou quelques spécialités culinaires ou bien louent des batteries de cuisine et vendent des fagots de bois casuarina pour la cuisson des aliments. Enfin, les *kuravar*, caste de nomades hindous qui s'installent pendant la période festive sous une cocoteraie située très à l'écart des habitations, vendent quelques objets manufacturés et de leur fabrication (couteau, lance-pierre, mangouste empaillée), tatouent ou façonnent des petits cylindres *tāyittu* pour recevoir un *mantiram* de conjuration du 'mauvais œil'.

1.2 - Les pêcheurs *paṭṭaṇavar* : leur rôle dans la christianisation du village

Les pêcheurs de Velankanni appartiennent à la caste *paṭṭaṇavar*, une caste disséminée tout le long de la côte de Coromandel qui se désigne sous le titre honorifique d'*arya nāṭu ceṭṭiyār* (*ceṭṭiyār* du pays aryen). Leur quartier est divisé en deux parties déterminées en fonction de l'appartenance religieuse. Les chrétiens résident en face du sanctuaire de la basilique et leur quartier est limité par les deux rues qui mènent à la mer tandis que les hindous sont installés au nord de la rue qui borde la partie chrétienne. La rue séparant les hindous des chrétiens ne constitue pas une frontière imperméable. On observe d'un côté, que des hindous peuvent être établis dans la partie chrétienne, et vice et versa, et de l'autre, que les interrelations y sont nombreuses avec une restriction toutefois pour les alliances de mariage qui respectent scrupuleusement l'appartenance religieuse. R. Delière (1988) constate également dans son étude sur les *paraṭiyar* et les *paḷlar* du Tamil Nadu qu'à l'opposé d'une différence de statut entre deux castes, l'appartenance à une religion différente au sein d'une même caste n'induit pas de ségrégation ni de distance : les *paḷlar* hindous et les *paraṭiyar* hindous n'entretiennent aucune relation d'amitié et de commensalité tandis que les *paraṭiyar* chrétiens et hindous ont des rapports fraternels forts. R.L. Hardgrave, en s'intéressant à la caste *nāṭār*, observe les mêmes faits et conclut: «Le sang de la caste était plus lourd que le sentiment de religion.» (1969 : 91)

Dans sa monographie sur les *paṭṭaṇavar*, S. B. Bharathi (1999) souligne que l'Est (*kiḷakku*) est le point cardinal le plus important dans la conception spatiale de cette caste. L'intérêt pour l'Est se conçoit par rapport à la situation de la mer dont les pêcheurs tirent leur subsistance et elle construit l'opposition est/ouest (*kiḷakku/mēṛku*) qui rend compte de l'espace mer/terre et du type de travail pêche/agriculture. Malgré une urbanisation croissante, Velankanni répond à ce schéma-type puisque les castes agricoles chrétiennes sont établies dans la partie Ouest du territoire chrétien et les castes agricoles hindoues dans l'*ūr* situé à l'extrémité occidentale du village. Cette distribution Est/Ouest est aussi respectée dans le monde des morts. Le cimetière des pêcheurs est situé à l'Est des castes agricoles et organisation spatiale est aussi celle adoptée par les hindous puisque les habitants de l'*ūr* ont leur aire funéraire près d'un canal situé à la frontière occidentale du village, tandis que les pêcheurs possèdent la leur dans les dunes en bord de mer.

A Velankanni, les *paṭṭaṇavar* chrétiens occupent une position très importante car ils bénéficient d'un pouvoir économique confortable du fait qu'ils détiennent une partie du commerce et jouissent de la préséance auprès du sanctuaire. De ce fait, ils forment la caste dominante de la partie du village la plus christianisée. S. B. Bharathi (ibid.) souligne que si les *paṭṭaṇavar* occupent le bas de l'échelle de la *varṇa śudra*, dans les villages où ils sont présents, ils constituent la caste dominante. Néanmoins, dans le cas de Velankanni, ils bénéficient de privilèges grâce à leur première importance dans la christianisation du lieu. En effet, d'après les chroniques de Paulo da Trindale rédigées en 1630, le petit ermitage Nossa Senhora de Saude (Notre Dame de la Santé) qui correspondrait au sanctuaire marial de la basilique, était fréquenté par les pêcheurs (Meersman 1962) qu'un franciscain portugais administrait. Deux siècles plus tard, les relations privilégiées entre les pêcheurs, dénommés soit *paṭṭaṇavar* ou *setti* et le clergé de Velankanni sont attestées

dans la correspondance des pères des Missions Etrangères de Paris (Launay 1898, tome 2), puis des jésuites français lorsqu'ils relatent leurs difficultés à faire reconnaître leur droit de juridiction sur le sanctuaire (Memoranda missionis; Lettres des Nouvelles missions du Maduré 1839-1847). Ces difficultés découlent de la compétition entre les prêtres portugais du *padroado* et ceux dépendant de la *propaganda fide*.

Grégoire XV, ayant perçu les limites des Portugais pour respecter leurs engagements en échange du droit de patronage sur les terres qu'ils avaient découvert au cours de leurs expéditions maritimes en Orient, avait fondé en 1622 la Sacrée Congrégation de la *propaganda fide*. Celle-ci se chargeait de recruter et d'envoyer les missionnaires (Anchukandam 1996). Les Portugais réagirent à l'arrivée des missionnaires de la *propaganda fide* et cette réaction se transforma en schisme lorsque Grégoire XVI créa les vicaires apostoliques³ de Madras (1832), de Calcutta (1834), de Ceylan (1834), de la Côte de Coromandel (1836) et du Madurai (1836) qui réduisaient la juridiction des Portugais aux seuls diocèses de Cranganore, Mylapore et Cochin. Les prêtres du *padroado* qui continuaient d'exercer leur apostolat dans les paroisses dépendant de la *propaganda fide* devaient obéissance au vicaire apostolique, mais ils refusèrent de reconnaître cette autorité. Devant cette résistance, Grégoire XVI publia en 1838 le bref *Multa praeclare* dans lequel il définissait les limites territoriales de l'autorité du *padroado*. Les Portugais réfutèrent les nouvelles dispositions qui restreignaient leur juridiction au seul territoire dépendant de l'Archevêché de Goa⁴.

En 1839, le vicaire apostolique de la Côte de Coromandel, Mgr Bonnard des Missions Etrangères de Paris⁵, envoya le Père Lehodey, prendre possession des paroisses de Nagappattinam et de Velankanni. Cependant, les prêtres du *padroado* appuyés de la caste des pêcheurs lui réservèrent une sévère opposition. Dans la plupart des endroits où la présence de prêtres du *padroado* s'était maintenue, la seule alternative pour affirmer leurs droits de juridiction était que les missionnaires de la *propaganda fide* édifiassent leurs propres paroisses. Cette stratégie engendrait souvent d'importants conflits qui se soldaient par une division de la communauté chrétienne. Velankanni connut une telle situation.

Les premiers développements de cette affaire sont détaillés dans un manuscrit jésuite intitulé *Memoranda missionis Nagapatam et Velangany 1839-1877*. Cela faisait huit ou neuf mois qu'aucune messe n'était célébrée dans l'église principale de Velankanni quand arriva le père Lehodey, le 26 mars 1839. En réaction contre le bref *Multa praeclare*, le prêtre goanais⁶ en charge de la chrétienté de Velankanni avait fermé l'église après avoir confié les objets sacrés qu'elle renfermait à une famille de caste *paṭṭaṇavar*. Il continuait d'exercer son ministère auprès des *paṭṭaṇavar* dans un petit sanctuaire privé de Velankanni qui appartenait à une des familles qui lui était fidèle. A son arrivée, le père Lehodey réclama les clefs de l'église, mais il essuya un refus et ses réclamations auprès du *collector* de Nagappattinam (percepteur et administrateur de la région) et du magistrat de Tanjore n'aboutirent guère. Il finit par faire ériger sur le terrain de la maison qu'il louait à un *vellālar* nommé Sababadipillai, un *pantāl* en structure végétale pour y accueillir la petite communauté catholique qui s'était rangée de son côté. Tandis que la majorité des *paṭṭaṇavar*

³ Alors que les missions portugaises étaient organisées par diocèses, celles gérées par la *propaganda fide* étaient formées de vicariats apostoliques; le vicaire ayant le statut d'évêque. Ce n'est que le 6 janvier 1887 que le Délégué apostolique S.G. Mgr Agliardi, proclame l'institution de la hiérarchie ecclésiastique en Inde. Pour l'Inde du Sud, l'établissement de la hiérarchie a été défini pendant le synode de Bangalore qui s'est déroulé entre le 22 et 24 janvier 1887.

⁴ Le bref *Multa praeclare* et le texte du *padroado* refusant de reconnaître la validité du bref sont traduits dans M. K. Kuriakose (1982 : 136-147); le texte en latin du *Multa proaclare* se trouve dans l'appendice de l'ouvrage de T. Anchukandam (1996)

⁵ Au moment de la suppression de la compagnie de Jésus en 1773, Rome en concertation avec la France, Pondichéry et le Portugal avait choisi de faire appel à la société des Missions Etrangères de Paris. Les jésuites pouvaient rester en Inde mais dans ce cas, ils travaillaient sous la dépendance des pères des MEP.

⁶ Les prêtres goanais étaient soit, des missionnaires qui travaillaient sous la dépendance de la Couronne portugaise, soit des prêtres indigènes formés dans les séminaires dirigés par le *padroado*. Les régions éloignées de Goa étaient administrées essentiellement par la prêtrise indigène.

restait fidèle au prêtre portugais, le père français s'était allié quelques familles de pêcheurs, de *topa*⁷ ou anglo-indiens, de *vellālar* (*akampatiyar-piḷḷai-tēvar*), d'*uṭaiyār* qui n'étaient plus administrés depuis la fermeture de l'église et il ne désespérait pas accueillir les intouchables qui se montraient réticents à cause des pratiques discriminatoires dont ils faisaient l'objet de la part de la caste dominante. Cependant, sa petite église fut abattue par les *paṭṭaṇavar* alliés au prêtre goanais et pour apaiser une situation devenue très délicate, Mgr Bonnand l'envoya au séminaire de Pondichéry et désigna le père Richon en remplacement. Le nouveau missionnaire, après avoir acheté un terrain à une des familles *paṭṭaṇavar* qui lui étaient fidèles, fit ériger une nouvelle église en 1843 mais celle-ci connut le même sort (Launay, tome 2 *ibid.*).

En 1836, à la suite du rétablissement de leur Compagnie, les jésuites français retournèrent dans leurs anciens établissements de l'Inde. Leur présence obligea une réorganisation des vicariats en plaçant chacun d'eux sous la juridiction d'une congrégation spécifique. Ainsi, les jésuites ont remplacé les pères des M.E.P. au Maduré et sur la côte de Coromandel. Les pères jésuites nommés à Nagappattinam et à Velankanni ont repris les projets de leurs prédécesseurs et notamment celui d'édifier une église à Velankanni. La première lettre mentionnant l'intention a été rédigée par le père jésuite Wilmet en 1846 (Bertrand 1865, vol II :160-161):

«Finalement à un lieu et demi de Nagapatnam se trouve l'église de Vailanganni, un célèbre sanctuaire de Marie, établi par nos anciens Pères (sic). La chrétienté de 3000 âmes, qui se groupe autour de ce centre se montrait inaccessible; elle vient de se déclarer pour nous en grande majorité; nous allons y acheter un terrain et y construire une église provisoire pour administrer ces Chrétiens et les nombreux pèlerins qu'attire la dévotion de la mère de Dieu. Nous espérons que bientôt Marie achèvera son oeuvre et nous accordera cette conquête qui aurait un grand retentissement dans tout le pays».

L'achat du terrain est confirmé par la lettre du Père de Tassis du 15 juillet 1848 qui précise que l'administrateur anglais de Nagappattinam en concertation avec le prêtre goanais a donné son accord quant à l'emplacement et à l'édification d'une église (Lettres des Nouvelles missions au Maduré vol. IV).

Cette nouvelle situation fait suite à des pourparlers menés par l'épiscopat pour mettre fin à une situation difficile qui avait reçu le nom de schisme goanais. Un premier concordat signé entre le Cardinal di Pitro, délégué apostolique, et la Couronne portugaise en 1857 (Kuriakose 1982 ; Launay 1898 vol. III) permit au Portugal de retrouver ses droits de juridiction sur les diocèses de Mylapore, Cranganore et de Cochin en contre-partie qu'il les fournisse en prêtres suffisamment nombreux pour développer l'évangélisation. Cependant, le Souverain Pontife Pie IX, conscient des limites du Portugal n'approuva pas ce concordat et la situation resta dans l'impasse jusqu'en 1886. De nouvelles négociations sont engagées par Léon XIII et un concordat signé le 23 juin 1886 met fin à cette longue période conflictuelle. L'Archevêque de Goa, élevé à la dignité de patriarche, conserve son droit de patronage sur la province ecclésiastique de Goa comprenant le siège métropolitain et les trois diocèses suffragants, Cranganore, Cochin et St Thome de Mylapore (Launay *ibid.* vol. IV) et sur les régions où les prêtres portugais sont bien représentés. Ainsi la mission du Maduré se trouve privée de quelques villes dont Tanjore et le delta de la Kaveri jusqu'à Nagappattinam.

Ainsi, les meilleures dispositions de l'épiscopat envers les Portugais bénéficient aux jésuites qui obtiennent l'autorisation d'ériger leur église. Celle-ci n'aura pas eu une longue existence car peu de temps après sa construction, elle fut détruite par un ouragan (lettre du 25 avril 1853, Lettres des Nouvelles Missions du Maduré vol. IV). Cependant, bien que les archives soient silencieuses sur les déroulements qui ont suivi cette catastrophe naturelle, elle a été reconstruite et ce n'est que

⁷ Les missionnaires français utilisaient le terme *topa* pour désigner indifféremment les descendants de mariages mixtes entre Portugais et Indiens comme entre Anglais et Indiens. Dans le cas de Velankanni, il semble que les populations anglo-indienne et lusitano-indienne étaient toutes deux bien représentées.

récemment qu'elle a été démolie pour permettre l'érection d'une *higher secondary school* inaugurée en 1987.

Le conflit dont a été témoin Velankanni est révélateur de l'importance de la caste dans la construction du christianisme indien et dans la rivalité entre les différentes congrégations de missionnaires oeuvrant dans la même zone. La politique d'évangélisation s'est essentiellement articulée sur les avantages inhérents à la caste. Bien que certains missionnaires aient pointé l'intérêt de respecter les valeurs intrinsèques au système de caste pour favoriser la pénétration du christianisme en Inde, la solidarité de caste comme dynamique de conversion ne leur a pas échappé. Il suffisait de convertir le *talaivan*, le chef de caste, pour qu'en suite, toute la caste ou presque suive son choix (Forrester 1980). C'est grâce à l'appui du *talaivan paṭṭanavar* et des familles qui lui étaient dévouées que le clergé goanais de Velankanni a pu résister aux prêtres de la *propaganda fide* (Bertrand *ibid.*; Lettres des Nouvelles Missions du Maduré *ibid.*; Launay *ibid.*; Memoranda missionis *ibid.*) Ce qui constituait un inconvénient pouvait se retourner en avantage et les missionnaires espéraient bien attirer le chef de caste vers leur église. Cette espérance n'était pas une simple utopie mais s'appuyait sur un défaut que les missionnaires reconnaissaient à leurs fidèles: le manque de constance dans la croyance. En effet, la conversion s'inscrivant souvent dans une démarche politique et/ou économique, il n'était pas rare que des catholiques adhèrent à une autre religion telle que le protestantisme ou l'islam ou se reconvertisent à l'hindouisme s'ils trouvaient de meilleurs avantages. Mais, concernant Velankanni, les chances des missionnaires français de s'allier les *paṭṭanavar* étaient bien maigres car ces derniers disposaient déjà des marques de préséance, privilèges qu'ils risquaient de perdre s'ils se détournaient des prêtres goanais pour adhérer à leur église. Certaines castes auraient été en mesure de contester le privilège des *paṭṭanavar*. On pense notamment aux 'bonnes castes' agricoles *vellālar* et *uṭaiyār*. Si la correspondance des pères des MEP ou des jésuites ne précise pas les liens qu'ils entretenaient avec ces castes, ils y font référence dans leurs transactions immobilières concernant les achats de terrains ou de bâtiments pour édifier leur résidence et leur église et installer leur cimetière. Etant principales détentrices des terres, ces castes ont toujours soutenu le pouvoir spirituel en donnant ou en vendant à moindre coût des terres au clergé. Ces donations (*inam*), en contrepartie, leur donnaient le droit de bénéficier de la préséance et de recevoir les honneurs (Mosse 1986; 1997). Il y a tout lieu de penser que l'allégeance des castes agricoles aux pères français n'avait d'autre visée que de s'approprier des honneurs détenus par les *paṭṭanavar*. Et les prêtres français avaient intérêt à leur accorder la préséance car ils pouvaient compter sur leur aide pour détrôner leurs rivaux. Cet exemple de relations d'interdépendance entre une caste et un pouvoir ecclésial ne semble pas unique car D. Mosse décrit un conflit de même nature qui s'est déroulé dans un village de l'ancien district de Ramnad (1986 *ibid.*). Dans ce village, la querelle opposait jésuites et *uṭaiyār* aux prêtres goanais et *vellālar*. Les jésuites n'avaient aucune réticence à offrir la préséance aux castes sensées pouvoir les appuyer car un tel système de patronage qui profitait aux notables, était largement usité en Europe (Molinié 1996).

Les prêtres de Goa ont servi le sanctuaire marial jusqu'à la mort du père Rodriguez en 1963. Ensuite, les prêtres de Velankanni étaient recrutés dans le nouveau diocèse de Tanjore créé le 24 mars 1953 à partir de la division du diocèse de Mylapore. Aujourd'hui, la position dominante des *paṭṭanavar* est encore contestée par certaines castes qui souhaiteraient bénéficier d'avantages tels que les bons emplois ou l'ouverture de boutiques. Cependant, la politique des recteurs de Velankanni est de favoriser les membres de la caste à laquelle ils appartiennent en même temps que d'entretenir les liens avec les *paṭṭanavar* qui peuvent apporter une aide précieuse en cas de difficulté⁸. Cette double attention évite certains conflits de castes en même temps qu'elle crée des

⁸ Un tel cas s'est produit en mai 1997 quand les intouchables *cakkiliyar* et du *cēri* se sont ligués pour condamner toutes les ouvertures des hôtels appartenant au sanctuaire dont ils avaient la surveillance. Cette action visait à profiter de la venue de l'évêque à l'occasion des festivités de mai pour le contraindre à accorder une substantielle augmentation de salaire. En attendant la conclusion de négociations, le clergé s'est tourné vers les *paṭṭanavar* pour qu'ils ouvrent et s'occupent de la gestion des hôtels.

mécontentes parmi celles qui se sentent délaissées. C'est notamment le cas des *nāṭār* qui, du fait de leur niveau économique égal, voire pour certains, supérieur aux castes privilégiées par l'église, revendiquent une meilleure représentation au sein de l'église et du village.

La contestation des *nāṭār* pour bénéficier de privilèges n'est pas nouvelle. Elle se profile dans la correspondance des jésuites français de la nouvelle mission du Madurai. Au siècle dernier, les *nāṭār* étaient connus sous le terme de *cāṇār* qui était une caste considérée intouchable. Dans leur correspondance, lorsque les jésuites ne se réfèrent pas à la chrétienté établie dans la partie du Tamil Nadu où cette caste est prévalente (Ramnathapuram-Kanyakumari), ils les désignent sous le terme générique de *paria*. Concernant Velankanni, ils expliquent que les intouchables, discriminés par les castes supérieures du village et de la région de Nagappattinam, ont choisi de bâtir une petite église à saint Antoine de Padoue à Kour où ils organisent, chaque 13 juin, une fête patronale précédée d'une neuvaine (Memoranda missionis (*ibid.*)). Cependant, leurs critiques à l'égard du clergé et des *paṭṭanavar* ainsi que l'exercice de pratiques coutumières qui leur permettent d'obtenir les honneurs et la considération montrent qu'ils souhaiteraient détenir une place plus importante. Cette rivalité comme j'ai pu l'observer en 1996, peut se traduire par des violences ou des confrontations en présence du clergé qui, dans les villages catholiques, est souvent sollicité pour régler les conflits de caste à la place de l'assemblée du *pañcāyattu*.

2 LA VIERGE DES PATTANAVAR

La Basilique est l'édifice sacré le plus imposant de Velankanni, mais il n'en a pas toujours été ainsi. L'origine du sanctuaire de la basilique est corroborée par un *récit* hagiographique de la Vierge de Velankanni (Santos 1933; *Vailankanni, Shrine history* 1995, 1999) :

Des Portugais qui naviguaient au large de Velankanni furent pris dans une violente tempête. Craignant le pire, ils se mirent à implorer l'aide de la Vierge. Parvenus vivants sur la plage, leurs premières pensées furent de remercier la Vierge et en se relevant après leur prière, ils aperçurent la Vierge qui leur faisait signe de la suivre. Ils arrivèrent à la petite chapelle de l'Apparition. Considérant la vétusté de la paillote où elle résidait, ils promirent de lui construire une petite chapelle près de la mer.

Le premier sanctuaire qu'ils érigèrent ne consistait qu'en une petite paillote de 3m65 de large sur 7m30 orientée à l'Est face à la mer. Une tradition raconte que plusieurs épidémies s'abattirent sur les Portugais. Considérant ces calamités comme le signe de la colère divine, ils décidèrent d'honorer leur promesse vis-à-vis de la Vierge et lui édifièrent une belle église en briques de 6,70 mètres sur 22 en remplacement de la petite chapelle élaborée en matériaux légers (*kūrai kōvil*). Elle fut de nouveau agrandie en 1920, puis en 1974, douze ans après qu'elle fut érigée au rang de Basilique mineure sous la juridiction de Monseigneur Arokiasamy Sundaram, Évêque de Tanjore. Dans cette dernière période d'agencement, deux vastes églises édifiées l'une au-dessus de l'autre sont accolées au presbytère du sanctuaire marial et un escalier-rampe évoquant celui de la basilique de Lourdes dessert l'accès à l'église supérieure. Ces deux nouveaux édifices pouvant contenir chacun un millier de fidèles, accueillent la plupart des messes célébrées en plusieurs langues vernaculaires (anglais, hindi, tamoul, marathi, malayalam, konkani, telugu) pendant les périodes de forte concentration pèlerine. Leur aspect très dépouillé et la prévalence de la figure christique clairement notifiée par l'imposante croix qui orne le mur derrière l'autel s'inscrivent dans les directives énoncées au cours du second Concile de Vatican. Néanmoins, l'église du rez-de-chaussée possède une statue de la Vierge de Velankanni que les Sœurs du Bon Secours, affectées à l'entretien des deux nouvelles églises, se chargent d'habiller avec les saris offerts par les dévots.

Bien que la basilique possède une dimension nationale du fait qu'elle reçoive la visite des chrétiens et des hindous de toutes castes et de toutes régions, les *paṭṭaṇavar* chrétiens du village considèrent la Vierge qui y réside comme leur divinité de caste (*kulatēyvam*)⁹ :

«Il y a 300 ans, il y avait à Velankanni 200 familles de pêcheurs *ceṭṭiyār*. Nos ancêtres étaient hindous et vénéraient une divinité de caste qui s'appelait *Kuṭṭiāntavar*¹⁰. Je ne sais pas au juste quelle était la forme de la statue, mais je sais qu'elle s'appelait *Kuṭṭiāntavar*. Cela signifie 'petit dieu' en tamoul. Nos ancêtres vénéraient cette divinité jusqu'à ce que les Portugais construisent l'église. Ils ont vu que les vœux de guérison étaient exaucés et, petit à petit, ils ont changé de religion. A partir de là, il paraît qu'ils ont changé *Kuṭṭiāntavar* en *Mātā*.»

2.1 – La vierge du sanctuaire de la basilique : la *kulatēyvam* des *paṭṭaṇavar*

La position de la Vierge en tant que *kulatēyvam* est confirmée par l'emplacement du sanctuaire marial de la basilique par rapport au quartier *paṭṭaṇavar* puisque celui-ci est situé à sa lisière. De plus, la niche mariale, orientée face à l'orient, est en écho avec la conception spatiale des *paṭṭaṇavar*, et le dallage qui entoure le sanctuaire marial porte les traces de leur ancien cimetière¹¹. Ainsi, la Vierge de la basilique et la caste *paṭṭaṇavar* sont liées par une relation transactionnelle singulière qui implique que les pêcheurs servent et prennent soin de la Vierge et qu'en échange, elle leur offre sa protection. Tandis que dans l'hindouisme, le prêtre officiant d'un temple de *kulatēyvam* est normalement un membre de la caste, dans le catholicisme, ce dernier détiendra la fonction de catéchiste.

En Inde, le catéchiste possède une position privilégiée. Pendant la période coloniale, pour pallier leur insuffisance numérique, les missionnaires avaient formé des catéchistes qui les remplaçaient durant leurs longues absences, dispensaient l'enseignement religieux ou encore faisaient la médiation en cas de désaccords entre le clergé et les paroissiens. La présence d'un catéchiste de caste *paṭṭaṇavar* à Velankanni est mentionnée dans la correspondance des pères français lorsqu'ils relatent leurs démêlés avec les prêtres du *padroado* (*Memoranda missionis Nagapatam et Velangany 1839-1877*). En effet, ces derniers rencontrent de véritables difficultés à cause de ce personnage du fait que sa double fonction spirituelle/temporelle implique qu'il soutienne le prêtre qui l'a recruté et les gens de la caste dont il est issu. Aujourd'hui, les catéchistes qui occupent les principales fonctions auprès de la Vierge appartiennent toujours à cette caste, et ceux qui occupent les principales fonctions auprès de la Vierge appartiennent lignage du chef de caste *paṭṭaṇavar* de Velankanni. Ces personnes, étant en contact permanent avec la Vierge, occupent la position de médiateur et dispensateur des biens terrestres auprès des dévots. Deux rôles importants qui leur sont dévolus méritent qu'on s'y arrête. Le premier intéresse les activités votives organisées dans une aile du sanctuaire marial, le second concerne l'habillage de la Vierge du sanctuaire.

⁹ L'explication provient d'un parent du *talaivan paṭṭaṇavar*.

¹⁰ La partie de la monographie de S. B. Bharathi (1999) consacrée aux pratiques religieuses des *paṭṭaṇavar* hindous confirme les renseignements du *paṭṭaṇavar*. *Kuṭṭiāntavar* est une divinité de lignage *kulatēyvam* encore vénérée aujourd'hui dans quelques villages *paṭṭaṇavar* de la région de Karikal. Selon E. Thurston (1909), cette divinité, représentée par un petit tumulus de sable, est invoquée pour protéger les pêcheurs des caprices du temps et pour favoriser la pêche. Avant de partir en mer comme au retour, les pêcheurs lui offrent du poisson.

¹¹ Les hindous ont une forte répulsion pour les aires funéraires qu'ils considèrent comme des lieux hautement polluants. Ce concept est aussi partagé par les chrétiens qui se rendent au cimetière uniquement pour accomplir les rites essentiels au repos des mânes. Aussi, la présence d'un cimetière à proximité du lieu saint pouvait-elle constituer un obstacle majeur pour sa fréquentation, d'où la décision de le déplacer près des autres cimetières.

2.1.1 - Le catéchiste intercesseur et les transactions votives

Le pèlerinage au sanctuaire marial est la forme la plus communément pratiquée à Velankanni car tous les dévots, quelque soit leur motivation ou la manière de pérégriner adoptée, visitent la Vierge du sanctuaire de la basilique. Ce sanctuaire est très intimiste par sa petite dimension et sa décoration. Alors que les églises comme les sanctuaires de pèlerinage indiens sont surchargés de statues, ici, la Vierge règne en maître. Les représentations de saint Joseph et du Sacré-cœur, placées dans le transept consacré aux offrandes passent inaperçues tant l'activité de cet endroit est débordante. La statue mariale, encastrée dans une niche aménagée dans le maître-autel décoré de faïences hollandaises, fait face à l'entrée de sorte que cette disposition rappelle la structure du *sanctum sanctorum* hindou. Et ce parallèle prend encore plus de force lorsqu'on observe les gestes du catéchiste affairé à répondre au besoin des dévots ou qu'on s'intéresse au parcours du pèlerin dans le sanctuaire. Le circuit consiste, les mains chargées d'un plateau d'offrandes, à pénétrer dans la nef du sanctuaire face à la niche mariale afin d'avoir le *taricanam* (sk. darśan, recevoir la vision divine et s'absorber dans le divin), puis à sortir par une porte latérale où, après avoir glissé de l'argent, un ex-voto figuratif (*kāṇikkai*)¹² ou un message de remerciement/demande de grâce dans un coffre (*uṇṭi*), les dévots sont canalisés vers le transept consacré aux offrandes. Là, ils déposent leurs cierges sur les rampes, donnent leur plateau d'offrandes à un employé qui en trie le contenu (huile, noix de coco, vermillon, lentilles, sari etc.) et leur rend avec une demi-noix de coco¹³, et enfin remettent une guirlande de fleurs au catéchiste. Celui-ci, toute une grande partie de la journée, orne la niche mariale avec les fleurs que les dévots offrent ou appose contre la vitre de la niche toutes sortes d'objets (représentations d'Ārōkkiya Mātā, lettres de demandes d'emploi, passeports, etc.) et de denrées (riz soufflé, graines oléagineuses grillées, sucreries) afin de les imprégner de la sainteté de la Vierge. Avant de sortir du transept, les dévots reçoivent en retour un fragment de guirlande qui a touché la niche mariale, un cierge à moitié consommé, et extraient quelques grains de sel et de poivre d'une caisse qu'ils portent à la bouche¹⁴. Ces offrandes ainsi que celles qui sont retournées sur le plateau constituent le *piracātam*.

Bien qu'il ne récite pas de *mantiram* (sk *mantra*), le catéchiste exerce une fonction qui ressemble beaucoup à celle des *paṇṭāram* (prêtre de divinités locales appartenant à une caste non

¹² Ces ex-voto consistent en des petites plaquettes de métal repoussé figurant une partie du corps ou un motif symbolisant l'objet du vœu : pour un mariage, un couple ; pour un enfant, un berceau *toṭṭil* ; pour des études, un ensemble livre et stylo, etc..

Tirupati-Tirumalai est un des rares temples de l'Inde du sud où on trouve un échantillon d'ex-voto aussi varié incluant également des motifs spécifiques à l'hindouisme. Habituellement, on ne rencontre guère que celui de la représentation de l'œil. En revanche, il peut y avoir d'autres formes d'ex-voto hindous parallèlement utilisées par les chrétiens indiens tels que les berceaux en bois *toṭṭil*, les berceaux *tūli* symbolisés par un sari alourdi d'une racine de curcuma, le bijou de mariage *tāli* symbolisé par une cordelette jaunie supportant également une racine de curcuma. Enfin, on peut noter aussi l'ex-voto spécifique à une divinité comme la lance *vēl* de Murukan ou encore l'ex-voto local comme les poupées de chiffon dans le Sud du Tamil Nadu.

¹³ A Velankanni, le traitement de la noix de coco avant de l'offrir diffère légèrement de sa pratique hindoue. Alors que la noix est coupée en face de la divinité hindoue à qui l'offrande est destinée, à Velankanni, celle-ci est coupée par le vendeur qui dépose les deux parties sur le plateau du pèlerin. La rupture de la noix de coco métaphorisant le don de soi, ce geste possède une dimension trop superstitieuse pour faire partie des pratiques chrétiennes. Cette petite transformation dans la façon de faire, de ce fait, supprime en partie la signification du rite. Il convient également d'ajouter que les offrandes de noix de coco sont rarement observables dans la pratique du catholicisme tamoul.

Les dévots récupèrent la chair des noix de coco et la font sécher au soleil. Elle servira pour la confection de sucreries ou pour la fabrication de l'huile. L'huile consacrée vendue au sanctuaire de Velankanni est produite à partir des demi-noix de coco offertes par les pèlerins. Elle est considérée comme possédant un pouvoir curatif au même titre que l'eau du réservoir *Mātā kulam*.

¹⁴ Le sel et le poivre sont utilisés pour conjurer le mauvais œil considéré comme le responsable de certaines maladies et de désordres.

brahmane). D'ailleurs, le terme *paṇṭāram* était utilisé par les missionnaires pour désigner les prêtres des castes inférieures et les catéchistes. Dans l'hindouisme, les dévots qui ont besoin de l'aide d'une divinité, achètent un plateau d'offrandes et le remettent au *paṇṭāram* tout en recevant le *taricaṇam*. Celui-ci l'offre à la divinité en invoquant son pouvoir, en extrait le contenu et le redonne au dévot avec une partie de ses offrandes auxquelles il en rajoute quelques unes. La sacralité des *piracātam* découle de l'idée que ces offrandes sont données par la divinité. Selon la conception hindoue largement ancrée dans la pensée des chrétiens de l'Inde, une divinité est vivante et de ce fait nécessite d'être nourrie et traitée comme une personne humaine. De la même manière, les offrandes (*naivēttiyam*) sont données en vue de nourrir la Vierge tandis que les *piracātam*, les restes des offrandes de la Vierge, sont consommés par les dévots¹⁵.

Faire une offrande (*naivēttiyam*) à une divinité et recevoir en retour le *piracātam* répond à un processus transactionnel, système extrêmement développé dans l'hindouisme à travers lequel le dévot réaffirme sans cesse ses liens avec la divinité. Le christianisme indien autorise quelques transactions avec la divinité comme les échanges de fleurs, les petites médailles, voire un cierge à demi consumé si le préposé à l'entretien des rampes est conciliant¹⁶. Mais en comparaison avec les pratiques hindoues, ces transactions à l'intérieur de l'église sont limitées du fait que la signification qui les sous-tend s'écarte de la représentation du divin dans le catholicisme. Néanmoins, les denrées alimentaires sacrnalisées par l'apposition contre la niche mariale permettent d'élargir les possibilités d'obtenir un *piracātam*. Les dévots en emportent d'importantes quantités qu'ils consomment à leur retour ou distribuent à leur entourage. Ces *piracātam* s'inscrivent dans le prolongement du bienfait acquis pendant le pèlerinage au sanctuaire.

2.1.2 - Le catéchiste habilleur

Le 28 août, veille de la fête patronale, la Vierge sort de sa niche et se refait une beauté pour recevoir dignement les milliers de pèlerins qui vont se précipiter pour recevoir son *taricaṇam*.

L'habillage de la Vierge est un acte hautement sacré. C'est une intervention longue de près de quatre heures pratiquée le soir à l'heure où habituellement les portes en bois du sanctuaire sont fermées pour procéder au nettoyage de l'édifice. Ces portes sont maintenues fermées pendant toute l'opération, ce qui renforce la sacralité de la Vierge, comme l'atteste cette réflexion d'une jeune fille de Bombay :

« Vous qui avez vu l'habillage de la Vierge, dites-moi si c'est vrai ce qu'on dit. Il paraît qu'on utilise des pinces pour l'habiller car elle est trop puissante pour qu'on puisse la toucher et il pourrait arriver quelque chose de grave à la personne qui oserait le faire.¹⁷ »

¹⁵ Sur la notion de *piracātam* : C. Fuller (1992 : 74-75) ; sur les conceptions des 'restes' dans le brahmanisme : C. Malamoud (1989 : 13-33) ; sur des anecdotes concernant les nourritures consommées par une divinité : C. Clémentin-Ojha (1990a : 56-60 ; 1990b : 128-129) ; sur la notion de l'anthromorphisation des images divines : C. Clémentin-Ojha (1990b).

¹⁶ Les cierges restent peu de temps allumés. Sous prétexte de faire de la place, le préposé à ce poste les éteint rapidement et les jette dans un grand chariot qui sera acheminé jusqu'au couvent du Bon-Secours. Ce sont les sœurs qui sont chargées de la fabrication des cierges et des hosties utilisés à Velankanni. Les dévots ne sont pas choqués du traitement affligé à leur cierge car étant considéré comme une offrande (et donc en retour un *piracātam*), dès lors qu'il est donné, il ne leur appartient plus. Cette conception du cierge s'écarte de celle de l'Occident où la flamme du cierge métaphorise le don de soi (Sigal 1985).

¹⁷ La crainte de la puissance de la Vierge est un sentiment récurrent chez les Indiens qui ont tendance à concevoir la Vierge à l'image des déesses ambivalentes (bienveillances/dangereuses). Aussi, l'opération d'habillage est-elle extrêmement délicate. Il y a le risque de toucher et surtout de piquer la Vierge avec les multiples épingles utilisées pour le maintien du sari. Ces sentiments de crainte dominant également chez les chambrières du pays valencien étudiées par M. Albert-Llorca (1995).

Depuis sa nomination en 1999, le nouveau recteur accepte que des pèlerins assistent à l'habillage de la Vierge ou, plus justement, au déshabillage et à l'exposition de la statue. En revanche, il permet rarement que les laïcs restent jusqu'à la fin de l'opération. C'est une manière pour lui de se démarquer de ses prédécesseurs tout en laissant flotter encore un peu de mystère, garant de la sacralité.

Le changement du sari implique la présence du recteur, du catéchiste principal accompagné d'un aide et de la sœur du Bon-Secours la plus âgée assistée de quelques religieuses de sa congrégation. Les actes effectués par le catéchiste principal consistent à ouvrir et fermer la niche, à seconder le recteur lorsqu'il enlève et remet les bijoux et les couronnes des têtes de la Vierge et du Christ, et à offrir son savoir-faire à la sœur chambrière lorsqu'elle ôte et drapè le sari marial. Le choix d'une religieuse âgée, implicitement ménopausée, s'appuie sur une idéologie de pureté qui est nécessaire pour toutes manipulations d'objets sacrés. Le sang en tant qu'agent polluant et dangereux est un principe universel, il n'est donc pas étonnant que l'habillage de la Vierge soit effectué par une personne âgée. Cependant, dans l'hindouisme, cette opération est toujours effectuée par des hommes, le prêtre et/ou un homme de la caste dominante et, ainsi qu'on le verra, c'est aussi un homme de la caste dominante qui se charge d'habiller les statues processionnelles catholiques. Ainsi, il y a tout lieu de penser que l'habillage la Vierge du sanctuaire découle d'une pratique importée par les missionnaires portugais mais qu'en même temps, celle-ci s'est adaptée aux coutumes locales en légitimant les fonctions accomplies par le catéchiste *paṭṭaṇavar*.

Quelques opérations dans le changement du sari attestent du mélange des traditions catholique et hindoue. Concernant les pratiques inspirées de l'hindouisme, on relève que la statue est présentée à l'assistance à plusieurs reprises¹⁸ afin que les dévots prennent le *taricaṇam* et sacralisent des objets en les apposant contre elle, et que le visage de la statue est lustré avec du vin de messe afin de lui donner une brillance. Cette opération, en apparence anodine, rappelle le rite du bain (*apicēkam*) ou de l'ouverture des yeux qui sont tous deux pratiqués pour 'réveiller' la divinité hindoue et la mettre en interrelation avec ses dévots au moment du *taricaṇam*. Concernant les pratiques héritées du catholicisme portugais, du parfum est vaporisé dans la niche avant de la refermer¹⁹. Parallèlement à ces coutumes mêlant les origines latines et hindoues, on en rencontre une d'un type différent car son sens s'est modifié dans le contexte indien. Il s'agit des reliques fabriquées par les sœurs à partir du découpage en petits carrés du précédent *paṭṭu celai*²⁰ de la Vierge. Insérés dans une représentation d' *Ārōkkiya Mātā* ou, plus communément, glissés dans une petite pochette en matière plastique avec une vague figuration de la Vierge du sanctuaire, les fragments de tissus sont offerts aux pèlerins qui en font la demande. Du point de vue des instances religieuses, ce sont des reliques, mais les dévots les portent en tant qu'amulettes dotées d'un pouvoir de protection contre le mauvais œil ou *tirustī*, agent responsable de maladies et de malheurs. De ce fait, la relique n'est dotée d'aucun pouvoir curatif et c'est un point qui mérite

¹⁸ Elle est notamment présentée aux dévots entièrement dévêtue. Cette pratique diffère de celle qui existe dans la péninsule ibérique où la statue est toujours recouverte d'un jupon (Albert-Llorca *ibid.*). L'ancienneté de la statue réalisée en bois polychrome est manifeste et ce point se trouve renforcé par les traces de restauration. Parmi les petites pièces de bois rapportées, une attire l'attention par sa taille et son emplacement à l'arrière de la statue. On peut se demander si elle n'obture pas un orifice dans lequel il était coutumier de placer une relique.

¹⁹ Pour une étude approfondie sur la rhétorique des parfums dans la construction de la sainteté catholique, on se reportera à l'ouvrage *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* de J. P. Albert (1990).

²⁰ Le sari de soie (*paṭṭu celai*) utilisé pour revêtir la Vierge du sanctuaire est un don d'un dévot au même titre que les saris offerts à la Vierge de l'église nouvelle et aux Vierges de procession. Cependant, il présente deux différences notables. En premier lieu, le donateur n'offre pas directement le sari mais remet au prêtre la somme d'argent équivalente à son coût de fabrication. Celui-ci doit être tissé selon le modèle imposé par l'Église. Il est réalisé en fils de soie et d'or et le tissage forme les lettres tamoules qui composent l'invocation « *Ārōkkiya Mātāve enkaḷukkāka vēṇṭukkōllum* » (Mère de la Bonne Santé, priez pour nous). En second lieu, il n'est pas vendu aux enchères ni donné aux jeunes filles pauvres au moment de leur mariage, il est débité en petits fragments de tissus pour servir de reliques.

d'être souligné pour sa différence de conception avec l'Occident chrétien où, au Moyen Âge, le culte des reliques s'articulait avec la recherche de guérison (Sigal 1985). Certes, les reliques de saints existent en Inde mais elles ont été importées par les missionnaires, soit pour ériger une nouvelle paroisse, soit pour les exposer au culte. Les Indiens tamouls n'y prêtent guère plus d'attention qu'aux statues mineures qui ornent les églises²¹. Cette attitude s'explique par le fait que le concept de la relique est entièrement étranger à l'hindouisme. Néanmoins, les petits morceaux du sari marial présentent suffisamment de similitude avec les petits objets doués d'un pouvoir de protection obtenu auprès de certains dieux hindous pour qu'ils se soient intégrés et aient changé de sens. Cet exemple montre la complexité du phénomène d'« acculturation » dans lequel on trouve toutes sortes de variations allant de l'intégralité d'un emprunt à sa totale « reformulation ».

2.2 - La fête de la Vierge : organisation et préséance des *paṭṭaṇavar*

La fête patronale est, par excellence, la fête de la Vierge du sanctuaire de la basilique et s'oppose aux principales manifestations mariales du mois de mai qui, pour leur part, sont organisées à la chapelle de l'Apparition. En opposition également aux festivités du mois de mai, elle représente la fête du village qui mêle aux plaisirs profanes les activités religieuses et qui nécessite la participation de toutes les castes chrétiennes et de certaines castes spécialistes hindoues du village, et surtout, elle est la fête des *paṭṭaṇavar*. Ainsi qu'un membre de la famille du *talaivar paṭṭaṇavar* me l'exprimait :

« Velankanni était un village de pêcheurs et donc la conversion de nos ancêtres a donné des privilèges dont nous avons hérité. Au début, nos ancêtres fêtaient la Vierge le jour de son apparition à Velankanni, c'est à dire le jour du sauvetage des Portugais, le 8 septembre. Mais par la suite, les autres castes du village ont voulu participer. Alors, on a accepté qu'ils fassent une procession la veille de notre fête. Ensuite, d'autres personnes ont demandé à participer. Maintenant, la fête dure 12 jours ».

Les fêtes patronales en Inde, bien que dénommées « neuvaines » s'étendent sur une période de dix jours qui correspond à la durée des fêtes de village hindoues. C'est aussi le cas de celle de Velankanni puisque le calendrier officiel des festivités n'inclue pas les deux derniers jours de procession :

29 Août: ouverture à 18 h en présence des *aryā nāṭu ceṭṭiyār*

30 Août: *akampatiyar* et *tēvar* (castes)

31 Août: *paṇaimaram nāṭār* (sous-caste)

1 Septembre: *teṇṇaimaram nāṭār* (sous-caste)

2 Septembre: paroisse de Karunganni -Chola; Vidyapuram

3 Septembre: *uṭaiyār* (caste et famille)

4 Septembre: famille Perera de Chennai (anglo-indienne)²²

5 Septembre: famille S.M Antony de Trichy

6 Septembre: *aryā nāṭu ceṭṭiyār* de Velankanni

²¹ Pascale Chaput note également cette différence de conception concernant les reliques au Kerala : « Il semble qu'elles (les reliques) ne soient utilisées que durant les processions et qu'elles jouent plutôt un rôle préventif que curatif. » (1997, p. 177).

²² Les Anglo-indiens forment une caste. La famille Pereira justifie sa participation au cycle festif de Velankanni par un acquis hérité d'ancêtres qui résidaient au siècle dernier à Nagappattinam. Aujourd'hui, la plupart des membres de la famille sont dispersés en Europe, en Asie, aux États Unis. Lorsqu'ils ne peuvent participer à la fête patronale, ils envoient leur contribution *vari* au membre de la famille qui détient héréditairement la fonction de *talaivar*. Ainsi, cette fête se présente comme une opportunité pour réunir la famille et le versement du *vari* comme celle de réaffirmer les liens familiaux. Bien que moins éclatée géographiquement, la famille Antony de Trichy présente les mêmes caractéristiques.

7 Septembre: *aryā nāṭu ceṭṭiyār* de Nagappattinam

8 Septembre: *aryā nāṭu ceṭṭiyār* de Velankanni- procession à 6 heures du matin et clôture des festivités à 18 heures

8, 9, 10 Septembre: processions nocturnes offertes respectivement par la famille Mariajoseph de Selvapuram, les commerçants, les électriciens (charpentiers *ācāri*).

Chaque jour festif est pris en charge par une caste du village (exemples des 29, 30 août et des 3, 6 septembre) ou par une caste représentée par un ou plusieurs villages ou petites villes (cas des *nāṭār* et du 7 septembre), par une famille (4, 5 septembre) ou enfin, par une paroisse (2 septembre). Cette prise en charge comprend les dépenses pour la décoration des chars, les feux d'artifices et les pétards, l'électricité fournie par des groupes électrogènes, le sari de la Vierge ainsi que la rémunération du clergé *cantippu* et des 'castes de service': fleuristes, artificier, charpentier (électricité), musiciens (harmonie, *tappaṭṭai*), porteurs de lumière. Une collecte *vari* est préalablement effectuée par le président de chaque caste (*talaivan*) ou de chaque groupe organisateur dans les familles appartenant à la même caste ou communauté et il lui revient de s'occuper de l'organisation. Ce système *maṅṭakappaṭi* hérité de l'hindouisme qui place les donateurs dans une position de prestige par rapport au clergé et à la population, s'était d'autant plus facilement transposé dans le christianisme que ce dernier permettait l'expression des règles de préséance (Molinié 1996).

L'ouverture des festivités est programmée chaque 29 août à 18 heures avec la cérémonie du lever de drapeau (*koṭiyērru viḷā*). La cérémonie s'achève par l'illumination grandiose de la basilique. Chaque jour de la neuvaine, de nombreuses messes et des confessions sont organisées en différentes langues vernaculaires de l'Inde et en anglais. Ces messes sont toutes célébrées dans une des grandes églises nouvelles à l'exception de deux d'un caractère particulier qui sont organisées dans le sanctuaire marial. Il s'agit pour l'une, de la messe des malades au cours de laquelle ces derniers, munis d'un certificat médical, peuvent recevoir la bénédiction du prêtre pratiquée par apposition d'une statue mariale sur la tête²³. Pour la seconde, il s'agit de la messe vespérale qui est précédée d'une lecture du rosaire. Une procession (*tērōṭṭam vīṭi*) dans les rues suivie d'un spectacle culturel termine chaque jour festif. La clôture officielle des festivités correspond au jour de la Nativité de la Vierge. Le drapeau est descendu à 18 heures (*koṭi iranku viḷā*).

2.2.1 Les *koṭi viḷā*

Selon la conception des pèlerins, il existe deux moments importants pour se rendre à la fête patronale de Velankanni. Il convient d'atteindre le sanctuaire le jour de l'ouverture des festivités et d'y rester tout le temps des festivités ou d'arriver le 7 septembre et d'assister à la clôture. Le choix est souvent dépendant de la promesse formulée à la Vierge en échange d'une grâce reçue (*nērttikkaṭan*). Dans les faits, la plupart des pèlerins préfèrent la première solution, même s'ils ne restent pas pour toute la durée des festivités. Une demande de grâce aura d'autant plus de chance d'aboutir qu'elle sera adressée à la Vierge au moment du lever de drapeau du premier jour festif qui concentre la ferveur de centaines de milliers de pèlerins.

A dix-huit heures sonnantes, un drapeau enroulé autour d'un épar surgit de l'église après une bénédiction face à la Vierge. Des centaines de mains l'orientent péniblement jusqu'à un grand mât dressé sur un chariot tracté qui se tient face au sanctuaire. C'est un moment de folie dans lequel chacun tente de toucher le drapeau. Celui-ci est hissé au mât par le *paṭṭaṇavar talaivar* aidé de son fils et de quelques hommes, tandis qu'à ce moment précis apparaît, porté par des femmes, un petit

²³ Il semble que cette pratique, dont il est difficile de déterminer l'origine, n'a persisté qu'à Velankanni. Néanmoins, dans la correspondance des jésuites installés au siècle dernier à Nagappattinam, on trouve une référence à ce type de bénédiction (*Memoranda Missionis ibid.*).

char (*capparam*) contenant une statue de procession de la Vierge. Après un face à face de quelques minutes entre les deux chars et la Vierge du sanctuaire, alors que la foule se tient silencieuse et recueillie, un porteur de croix, la fanfare, le char sur lequel se dressent le drapeau et le *paṭṭaṇavar talaivar* et enfin le *capparam* de la Vierge s'ébranlent sous les salves des pétards²⁴. La procession effectue rapidement le tour du quartier des *paṭṭaṇavar* chrétiens puis revient à son point de départ.

De retour devant l'église, le char de la vierge est reconduit dans son hangar tandis que le drapeau est descendu de son mât mobile et véhiculé dans la confusion la plus totale jusque dans l'enceinte sacrée de la basilique où se tient le mât *koṭimaram*. Commence alors la cérémonie du lever de drapeau proprement dite (*koṭiyērru vilā*) qui requiert la présence des instances spirituelles figurées par le recteur de Velankanni, l'évêque de Tanjore et de nombreux prêtres, et celle des autorités civiles (temporelles) représentées par le *tasildhar*, le V.A.O. (*Village Administrative Officer*), le percepteur (*collector*) du district, le surintendant de police et deux *paṭṭaṇavar* du village dont l'un est responsable du lever de drapeau tandis que l'autre, son cousin croisé matrilinéaire, est le fils du *talaivar*²⁵. Le drapeau est tendu horizontalement par les notables et des personnes privilégiées de sexe masculin, puis il est recouvert de roses et de pétales de fleurs sur toute la surface exceptée sur le visage de la Vierge car celui-ci doit rester visible pour prendre le *taricaṇam* –la Vierge doit 'voir et être vue'. Après une prière universelle récitée en tamoul et en anglais diffusant un message de paix et de prospérité à l'intention de l'Inde et du monde, le drapeau est encensé par le prêtre et hissé au mât sous les gerbes de pièces, de pétales de rose et de sel lancées par la foule.

Chaque jour suivant, à midi, un nouveau drapeau est hissé au *koṭimaram*. Ces drapeaux représentent des dons individuels faisant suite à une promesse faite à la Vierge en remerciement d'une faveur (*nērttikkaṭaṇ*). Ils sont remis au *paṭṭaṇavar* qui détient le droit coutumier de choisir le drapeau de la journée et de présider la cérémonie du drapeau. Chaque nouvelle cérémonie du lever de drapeau se déroule sur le modèle du *koṭiyērru vilā* du premier jour mais en présence d'autorités cléricale et civile réduites. Concernant l'ordre civil, celui-ci est représenté par le *paṭṭaṇavar* responsable du lever de drapeau et le ou les *talaivar* de la caste organisatrice du jour. Les 6 et 7 septembre, jours organisés par les *paṭṭaṇavar*, le drapeau subit un traitement particulier puisqu'il est hissé trois fois de suite après deux descentes partielles.

Le 8 septembre à 18 heures, le recteur de la paroisse en présence du V.A.O., du surintendant de police, de quelques prêtres et enfants de chœur, et des principaux membres *paṭṭaṇavar*, bénit le drapeau avant qu'il ne soit descendu définitivement, instant qui marquera la clôture de la fête mariale de l'année. Les drapeaux utilisés pendant la cérémonie ainsi que ceux qui sont en surplus sont entreposés dans une armoire de la sacristie. Ils sont donnés aux églises et aux paroisses possédant une chapelle consacrée à Ārōkkiya Mātā qui souhaitent l'ériger au moment de leur fête patronale.

En Inde, la période de fête d'une divinité hindoue ou du saint patron chrétien est marquée par l'érection d'un drapeau le jour de l'ouverture des festivités, puis par sa descente le jour de la clôture. Alors que la descente du drapeau se fait dans la discrétion (excepté à Velankanni), la cérémonie d'ouverture requiert en plus de l'autorité spirituelle, des représentants de l'autorité civile qui, incarnant le pouvoir royal des temps anciens, légitiment la fête en la prenant sous leur responsabilité (Reiniche 1979). Une fête sera d'autant plus prestigieuse que de nombreuses personnalités du pouvoir temporel local daigneront y assister. Aussi, la position hiérarchique des

²⁴ Le tir de pétards artisanaux a fonction de chasser le mauvais œil.

²⁵ Les marques de préséance sont détenues par deux familles *paṭṭaṇavar* appartenant à la même lignée féminine : le *talaivar* qui s'occupe du char processionnel et le *paṭṭaṇavar* qui préside le lever de drapeau. Le *talaivar* a hérité de cette fonction de son père qui, lui-même, la détient de son oncle maternel et la transmet à son fils qui l'aide les jours où les deux grands chars de la Vierge participent au cortège. Le second représentant de la caste a hérité de la fonction de son oncle maternel car celui-ci n'a pas de fils. Ces deux responsables expliquent que, normalement, ces fonctions se transmettent de père en fils, mais qu'en cas d'absence d'une descendance mâle, ils ont recours à la lignée matrilatérale. Ce balancement entre un héritage de père à fils et d'oncle maternel à neveu s'explique au regard de la parenté dravidienne qui privilégie les alliances entre croisés.

représentants de l'autorité juridique et de l'ordre civil présent aux cérémonies du drapeau à Velankanni est le reflet de la notoriété de la fête.

Telle que la cérémonie du *kotiyyērru* est pratiquée à Velankanni, celle-ci s'écarte du modèle fixé dans l'hindouisme du fait qu'elle est réitérée chaque jour durant le temps des festivités et qu'elle est complexifiée, le premier jour, par l'ajout d'une procession du drapeau autour du quartier des pêcheurs. Les prêtres justifient la répétition journalière de la cérémonie par l'importance que les pèlerins accordent à exprimer leurs vœux à ce moment précis. Implicitement, celle-ci leur permet de rassembler les pèlerins et de diffuser le message du Christ au sein d'une foule composée à soixante-dix pour cent d'hindous.

L'attrait de la cérémonie du lever de drapeau trouve son sens dans la représentation symbolique du drapeau. Celle-ci est magnifiquement mise en scène dans la cérémonie d'ouverture par le jeu de face à face entre Ārōkkiya Mātā et le char arborant l'étendard. Cette séquence rituelle consiste en une réplique du pouvoir originel de la divinité dans le drapeau²⁶. A la fin du rite, le drapeau incarne la divinité du *sanctum sanctorum* et a fonction de protéger toutes les personnes qui résident dans le village durant toute la période où il est hissé. L'homologie entre la Vierge et le drapeau transparait clairement dans la foi des dévots qui considèrent que leurs vœux formulés au moment de l'érection du drapeau seront exaucés par la Vierge du fait qu'elle les emporte avec elle en montant au Ciel. A Velankanni, le drapeau est aussi investi de la fonction de protéger spécifiquement la caste des *paṭṭaṇavar*. Cette qualité est dispensée au cours de la procession où il parcourt aux côtés de la Vierge, les rues encadrant le quartier des pêcheurs. La procession est un processus inverse de la pratique du rituel quotidien en ce sens que la divinité sort de son sanctuaire pour rendre visite à ses dévots. Dans l'hindouisme, cette démarche est exprimée par le culte de la divinité est effectué au passage du char devant chaque maison. Cependant, la visite de la divinité ne concerne pas toujours tout le monde et peut se limiter à certaines castes comme dans le cas des *kirāmatēyvam* (divinité de village) ou à une seule caste comme dans le cas des *kulatēyvam*. Ainsi, le fait que le drapeau et la Vierge processionne autour du quartier des *paṭṭaṇavar* confirme le lien privilégié qui existe entre cette caste et le sanctuaire marial.

2.2.2 – Les *tērōṭṭam vīṭi*

Les processions de Velankanni utilisent des chars portés sur les épaules (*capparam*) qui sont de trois tailles différentes selon la divinité et les jours de procession. Les petits chars sont attribués aux statues de saints et d'une petite Vierge tandis que les deux grands chars reçoivent la statue principale de la Vierge. A l'instar de la pratique hindoue, les statues utilisées pour la procession (*uṣsavamūrṭti*) sont différentes des *mūlavar*, statues installées dans le *sanctum sanctorum* (*mūlastānam*). Bien que ces deux catégories de statues employées dans le catholicisme indien ne présentent pas les mêmes caractéristiques que celles des hindoues -le *mūlavar* n'est pas « scellé » par un rituel qui a fonction d'installer le pouvoir de la divinité à l'intérieur de la statue ; l'*uṣsavamūrṭti* n'est pas composé d'un alliage de cinq métaux qui seraient peu perméable à la pollution-, leur utilisation à Velankanni révèle une résistance du concept dichotomique du pur/impur à l'opposition du clergé missionnaire et indigène qui, pour sa part, le catégorise de superstition.

La présence de la caste des *paṭṭaṇavar* est affirmée par l'importance des chars impliqués dans la procession qu'ils organisent. Tandis que les processions offertes par les communautés non *paṭṭaṇavar* se composent des petits chars de saint Michel et de saint Sébastien et d'un grand char marial ordinaire, celle des *paṭṭaṇavar* intègrent en plus, après celui de saint Sébastien, trois petits

²⁶ M.L. Reiniche justifie la cérémonie du *kotiyyērru* par le « passage de la forme (du dieu) du dedans à celle du dehors » (*ibid.* p. 94). Si le rituel consiste en effet à produire une forme du dieu visible par tous les dévots, la forme intérieure n'a pas pour autant disparue. C'est pourquoi le terme de réplique me semble plus adéquat pour éclairer le sens de ce rituel.

capparam attribués respectivement à saint Antoine de Padoue, à saint Joseph et à une petite Vierge et, après le grand char marial ordinaire, un imposant *capparam* destiné à accueillir une Vierge à l'Enfant de grande dimension. Ce grand *capparam* est monté trois jours avant les processions organisées par les à accueillir une Vierge à l'Enfant de grande dimension. Ce grand *capparam* est monté trois jours avant les processions organisées par les *paṭṭaṇavar*. En dehors de cette période, chaque morceau de char est soigneusement conservé dans une pièce attenante au hangar où sont entreposés les *capparam*. Le montage du grand char est assuré par deux membres de la caste *ācāri* qui travaillent sous le regard attentif du *paṭṭaṇavar talaivar*. Les *capparam* comme les statues de procession sont la propriété de l'église. Le *paṭṭaṇavar talaivar* affirme fièrement être le détenteur de la clef du local où sont entreposées les pièces du char et être le seul à en connaître le montage. Cependant, un membre de sa famille dément ses affirmations. D'après ce dernier, la clef appartient au recteur qui lui prête lorsqu'il en a besoin, et les *ācāri* n'ont pas besoin de ses conseils pour accomplir leur tâche puisqu'ils détiennent cette fonction par transmission familiale. Si ces dénégations paraissent plus crédibles, les propos du *talaivar* ne sont pas pour autant sans signification car ils reflètent d'anciens prestiges. En effet, la possession ou la donation d'une statue processionnelle, d'un *capparam* ou, de manière plus large, toute offrande importante au temple était un moyen de valoriser le prestige. La conversion au catholicisme ne s'est pas traduite par un abandon de ces formes de patronage car les castes ou les familles détentrices du pouvoir politique local ont continué à assumer les frais inhérents à l'établissement et au fonctionnement des paroisses (Mosse 1986 ; 1987)

En Inde, le portage ou la traction des chars est une marque d'honneur qui revient à la caste détentrice de la préséance. Cependant, à Velankanni, ce ne sont ni les *paṭṭaṇavar*, ni les castes ou les associations organisatrices d'un jour de fête qui assurent cette fonction mais les pèlerins du Maharashtra. Les petits chars sont portés par les femmes tandis que les hommes s'occupent des grands *capparam* mariaux qui requièrent la présence de 150 porteurs pour le plus petit et de 250 pour celui des *paṭṭaṇavar*. Les personnes qui souhaitent porter les chars se font connaître auprès du recteur à leur arrivée ou retiennent leur place d'une année sur l'autre. A Velankanni, le portage du char étant motivé spécifiquement par le vœu, les pèlerins qui participent à cette activité consacrent une grande partie de la journée à prier et à chanter auprès de leur *capparam*. Ce long moment dévotionnel s'inscrit dans un temps ascétique de préparation de l'âme et du corps mais il permet également aux personnes de lier des relations d'amitié qui, parfois, aboutissent au mariage, aussi relève-t-on une certaine fidélisation des participants. Le nombre de participants nécessaires au portage des chars justifient que ce ne soit ni les *paṭṭaṇavar*, ni les castes ou associations organisatrices de la fête qui détiennent ce privilège. Ce point se trouve d'ailleurs confirmé par les processions informelles des 8, 9 et 10 septembre puisqu'en absence des Marathi qui quittent Velankanni dès la fin de la cérémonie de la descente du drapeau, le grand char ordinaire est tiré par un tracteur. Ainsi, la nécessité d'une forte main d'œuvre pour porter les chars a permis à l'importante communauté marathi de s'imposer dans cette activité. Leur participation implique également que la structure de la fête de Velankanni présente une dimension plus fédératrice qui se confirme par la composition du cortège processionnel. Alors que les membres des castes ou associations organisatrices ne prennent pas part à la procession, chacune des principales ethnies parlant le konkani, le malayalam, le hindi, le marathi ou le tamoul, bénéficient d'une place spécifique dans le cortège, droit qui est également une marque d'honneur qui revient à la caste de préséance.

Malgré la perte de certains privilèges, la présence des *paṭṭaṇavar* dans l'organisation des processions est encore très marquée, notamment par les fonctions et la place détenue par le *talaivar* et son fils. La décoration florale du char marial principal est assurée par un parent du *talaivar* tandis que ce dernier se charge d'habiller la Vierge et que son fils collectent les guirlandes et les dons des dévots. Pour la préparation des deux grands *capparam* lors des deux journées organisées par sa propre caste, le *talaivar* se fait remplacer par son fils aîné pour apprêter la Vierge du char ordinaire afin de se consacrer à la préparation de celle du grand char.

A l'instar des *ursavamūrtti* hindous²⁷, les Vierges processionnelles sont de petite taille et sont installées sur une sellette de sorte que le drapé du sari qui inclut également la sellette renforce la magnificence de la statue. L'habillage de la statue est effectué à partir de nombreux saris offerts par les dévots et remis au *talaivar*. Celui-ci les entoure autour du corps de la Vierge puis les recouvre du sari offert par la caste ou l'association organisatrice du jour de la fête. Il achève l'habillage en installant les couronnes et les bijoux qui sont ordinairement conservés par le recteur de la paroisse. Pour la préparation de la Vierge du grand char utilisée pendant les processions *paṭṭaṇavar*, le *talaivar* exécute une opération supplémentaire. Celle-ci consiste à lustrer le visage de la Vierge et à frotter énergiquement ses yeux avec du vin de messe contenu dans une burette procurée par le recteur. Cet acte évoquant les rituels de l'*apiṣēkam* et de l'« ouverture des yeux » pratiqué sur les divinités hindoues est, de toute évidence, une marque de prestige car, d'un côté le *talaivar* est autorisé à manipuler une substance sacrée réservée au clergé et, de l'autre, la statue des *paṭṭaṇavar* bénéficie de la même opération que celle de la Vierge du *sanctum sanctorum* qui, rappelons-le, est pratiqué par le prêtre et non pas par le catéchiste.

Ainsi que lors de la cérémonie d'ouverture de la fête patronale, le trajet processionnel adopté effectue la circumambulation du quartier des *paṭṭaṇavar* chrétiens selon un tracé calqué sur le modèle de préséance pan-hindou dénommé 'les quatre rues du char' (Reiniche *ibid.*). Il emprunte la rue face au sanctuaire qui accède à la mer, il longe les maisons *paṭṭaṇavar* situées sur la gauche en bordure de plage, puis prend la rue qui sépare les pêcheurs chrétiens des hindous avant de revenir vers le sanctuaire. Le tracé atteste la préséance des *paṭṭaṇavar* et celle-ci est légitimée et réactivée chaque année par le clergé qui accompagne la procession. Son place dans la procession n'est pas sans signification car, bien qu'il ne monte pas sur le capparam aux côtés du chef de la caste de préséance comme cela est le cas dans les processions hindoues, il précède le char marial principal et, d'une certaine manière, accompagne le *paṭṭaṇavar talaivar* qui, lui, se campe fièrement auprès de la Vierge. Monté sur le char, le *talaivar* attrape les guirlandes lancées par la foule avec lesquelles il décore la Vierge et les montants du *sanctum sanctorum* du *capparam* et essaime sur la foule les fleurs des guirlandes qui ont touché la Vierge. En contrebas, les dévots se démènent dans tous les sens dans l'espoir de récupérer un petit fragment de ce *piracātam*. Pour le temps de la procession, le *talaivar* se trouve dans la position de médiateur entre la Vierge et les dévots et tient le même rôle que le catéchiste qui, pour sa part, œuvre auprès de la Vierge du *sanctum sanctorum*. Lorsque les processions sont offertes par les *paṭṭaṇavar*, les possibilités de recevoir un morceau de guirlande sont doublées par le fait que le fils du *talaivar* accompagne le char marial ordinaire, son père se chargeant du plus grand.

A la fin de la procession, une fois que le (les) grand (s) char(s) a(ont) atteint le hangar et a(ont) subi l'assaut des dévots qui l'a(ont) dépouillé(s) de tous ses ornements floraux, le *talaivar* (et son fils) procède(nt) au déshabillage de la statue de la Vierge. Le *talaivar* va ensuite remettre les saris, les couronnes et les bijoux au recteur et reçoit, en échange, une simple bénédiction sans offrande en retour.

Le *maṅṭakappaṭi* est un système transactionnel dans lequel les donateurs de la fête reçoivent en retour les honneurs de la divinité (*cantippu*) sous forme de bétel donné par le prêtre du temple. L'article de D. Mosse (1997) consacré à l'examen des conflits de caste pour détenir la préséance dans l'importante fête de saint Jacques organisée dans un village du district de Ramnad montre que le clergé catholique utilise les mêmes coutumes que son homologue hindou pour légitimer la caste de préséance. Une telle pratique n'existe plus à Velankanni. Cependant, sous une forme un peu modifiée, on peut l'observer les jours où les uṭaiyār et les deux castes *nāṭār* sont les donateurs de la fête. Après la procession, les membres principaux de ces castes se rendent chez le prêtre (*cantippu*)

²⁷ Dans l'hindouisme, les formes mobiles des divinités sont souvent très petites. Un habillage judicieux permet d'augmenter la taille en intégrant bras et jambes. Le visage de la divinité enfoncé dans les masses de tissus et les décors floraux paraît minuscule. Cependant, il est rendu visible par la présence d'une tiare ainsi que par le rite de l'« ouverture des yeux » qui consiste, une fois que la statue est prête pour le culte, à appliquer sur chacun des yeux, un point de curcuma rehaussé de vermillon ou des plaquettes en métal argenté figurant les yeux.

pour lui offrir un plateau d'offrandes végétariennes (bananes, citrons, bétel) et leur contribution (vari) pour le service de l'église. Le prêtre en échange leur donne sa bénédiction et redonne le plateau avec une partie des ingrédients dont, notamment, le bétel. Ainsi, si le rite dont la fonction était d'honorer et de légitimer la caste de préséance a été supprimé, en modifiant la façon de procéder, ces castes ont réussi à forcer le prêtre à leur rendre les honneurs. Certes, ces honneurs ne sont rendus publiquement comme dans le processus formel décrit par D. Mosse, mais la préséance est rendue visible aux dévots par le cortège des plateaux d'offrandes que les membres de castes forment près du hangar du char marial avant d'aller les remettre au recteur.

La remise des offrandes au prêtre précède la rétribution des castes de service dont les fonctions sont nécessaires à l'organisation de la procession. A Velankanni, ces castes de service se composent de *vanniyar* qui préparent les guirlandes de fleur, fabriquent les pétards et organisent le feu d'artifice, jouent du *nātasvaram* et du *tavil* lors des trois processions informelles, d'*ācāri* qui réparent les chars processionnels et installent l'électricité, et enfin, d'intouchables *veṭṭiyān* et *paraiyar* qui jouent du *tappaṭṭai* et portent les lampes en début de cortège. Chaque caste ou association impliquée dans le système de *maṅṭakappaṭi* rétribuent ces castes. Cependant, il n'y a que les *uṭaiyār* et les *nātār* qui s'en acquittent selon le mode coutumier alors que les autres groupes les rémunèrent simplement. Le mode coutumier qui consiste à rétribuer publiquement chaque représentant des castes de service selon la position hiérarchique de chacune d'elles, permet à la caste donatrice de la fête d'exposer sa préséance et d'affirmer sa position hiérarchique au sein du village par le fait que certaines castes acceptent de les servir (Dumont 1979). Ainsi, le choix du mode coutumier par les *uṭaiyār* et les *nātār* confirme leur volonté de s'afficher en tant que donateur de la fête. Les groupes pratiquant le mode occidental de rétribution justifient leur choix par l'abandon de certaines coutumes hindoues et les *paṭṭaṇavar* mettent en avant que leur préséance étant connue et reconnue de tous, ils n'ont pas besoin de s'exposer en public. Cette réflexion n'est pas anodine car elle révèle que leur position de préséance, comme au siècle dernier, est contestée. Les antagonistes ne sont plus les 'bonnes castes' agricoles *uṭaiyār* ou *vēllālar* qui, depuis la nomination d'une prêtrise indigène, bénéficie d'avantages lorsque le recteur nommé est de leur caste. Les contestataires sont les *nātār*, une caste qui a fait couler beaucoup d'encre du fait de sa volonté de s'élever dans l'échelle hiérarchique (Thurston et Ragachari 1909 tome IV ; Hardgrave 1969, Caplan 1980; Nagendran 1996; Dirks 1996).

Au cours d'une conférence des Évêques de toute l'Inde organisée à Tiruchirappalli en 1981, les intervenants se sont penchés sur les moyens à adopter pour mettre fin aux rivalités entre castes dans l'organisation des fêtes chrétiennes. Le système du *maṅṭakappaṭi* a été pointé parmi les modifications à apporter et le résultat de la conférence s'est soldé par la publication d'un texte l'abolissant (Mosse 1986 : 350; 1997 : 103):

« *La fête sera célébrée sans extravagance et sans distinction de caste pendant un seul jour.

*Après que le drapeau sera érigé, pendant neuf soirs consécutifs, une messe sera célébrée et sera suivie d'une petite procession de *capparam* organisée par les représentants des différentes castes.

*La fête sera organisée par un comité de représentants de chaque caste qui devra, entre autres choses, fixer une contribution vari pour chaque famille.

*Si les gens refusent de coopérer, la fête sera annulée.»

L'abolition du *maṅṭakappaṭi* est plus ou moins respectée et le système s'est maintenu dans les villes et les villages possédant une caste dominante chrétienne belliqueuse (*vanniyar* ou *kavunṭar*, *kallār* ou *maravar*, *nātār*. A Velankanni, le système du *maṅṭakappaṭi* est encore présent mais sous une forme différente de la tradition puisque les groupes qui y participent n'appartiennent pas tous à la localité et qu'ils détiennent qu'une petite partie de la préséance, l'autre restant dans les mains des *paṭṭaṇavar*. Bien que leurs privilèges soient enviés par quelques castes du village, la position dominante des *paṭṭaṇavar* est bien acceptée par toutes les communautés participantes car

les fonctions exercées par le *talaivar* garantissent le bon déroulement de chaque journée festive. Ainsi, si les *paṭṭanavar* considèrent la Vierge du sanctuaire comme leur *kulatēyvam*, la participation des bonnes castes du village, des associations de castes ou de paroisses et des communautés régionales impliquent que ses fonctions se sont modifiées au cours des temps²⁸. Elle est devenue la Vierge protectrice de la communauté chrétienne de l'Inde, et cette qualité est en cohérence avec la dimension du sanctuaire renommé comme centre de pèlerinage. Cependant, entre ces deux pôles extrêmes, s'insèrent une troisième position de la Vierge qui est celle de divinité de village *kirāmatēyvam*, fonction explicitée par la participation des bonnes castes locales. Dans cette position particulière, la Vierge assure la protection de la communauté du village en pourvoyant à son bien-être. Cette fonction est corroborée par le lever de drapeau et par la nature des vœux effectués auprès du *koṭimaram* qui concernent les demandes de mariage et de guérison. Cependant, l'endroit où la Vierge règne en divinité de village n'est pas la basilique mais la chapelle de l'Apparition.

3 LES VIERGES DES PELERINS: Un espace, une Vierge, un ensemble votif

Ce n'est que depuis 1999, qu'une seconde image de Velankanni est venue se joindre à la celle qui symbolisait le site sous les représentations, variant selon les époques, de la basilique et de sa Vierge. Composée d'une Vierge à l'Enfant en surimposition au site de la chapelle de l'Apparition cette nouvelle représentation est conséquente à la création et à l'installation d'une statue de la Vierge dans cette petite chapelle totalement investie par les pèlerins au moment de la fête patronale. Bien que cet endroit soit en prolongement de l'aire sacrée de la basilique, son environnement dénote une toute autre atmosphère à laquelle les pèlerins chrétiens, hindous et de toutes échelles de castes sont sensibles. La seconde chapelle mariale établie sur le territoire de Velankanni qui abrite une Vierge dénommée *Viyākūla Mātā* est également très fréquentée par les pèlerins au moment de la fête mais les raisons qui en motivent sa visite sont très différentes. S'intéresser aux représentations des lieux et des Vierges permet d'expliquer en partie la qualité fédératrice du christianisme et de la Vierge de Velankanni.

3.1 – La Vierge de la chapelle de l'Apparition : le *kirāmatēyvam* des pèlerins

La chapelle de l'Apparition ou *cinna Velankanni* 'petit Velankanni' constitue le second sanctuaire marial de Velankanni du point de vue de la fréquentation. Cependant, pour de nombreux pèlerins, c'est le lieu le plus sacré. Cette position se justifie par l'antériorité du lieu par rapport au sanctuaire de la basilique ainsi que par la présence du réservoir *Viyākūla Mātā* qui induit son assimilation à un *tīrtam* hindou (passage à gué). Cependant, ce ne sont pas les deux seules raisons. Une analyse du parcours des groupes de pèlerins, des pratiques votives ainsi que de quelques détails émaillant les récits hagiographiques font permettent de faire émerger la représentation symbolique de la Vierge de cet endroit particulier.

²⁸ S'il est difficile de dater la participation des castes du village dans la fête patronale, on peut raisonnablement penser qu'elle remonte à la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Avant cette période, au regard de la correspondance des pères des MEP et des jésuites, il est difficile d'imaginer que les *paṭṭanavar* aient accepté la participation des autres castes (Launay *ibid* ; *Lettres des Nouvelles Missions du Maduré ibid* ; *Memoranda missionis ibid*). A la fin du dix-neuvième siècle, en revanche, on possède un témoignage de pèlerin daté de 1892 qui atteste que la forme actuelle du cycle festif de Velankanni était fixé (Santos 1933). Par rapport aux processions contemporaines, celle mentionnée par le pèlerin comportait deux chars supplémentaires attribués à saint Joachim et à saint François-Xavier.

3.1.1 - Les *yāttiri* de Velankanni

Le pèlerinage de Velankanni pratiqué partiellement ou entièrement à pied est organisé au moment de la fête patronale. Les groupes, de taille variée, sont formés de pèlerins appartenant à un même village ou une paroisse du Tamil Nadu. Pour la plupart d'entre-eux, le pèlerinage commence après la bénédiction donnée par le prêtre de leur paroisse. Souvent, ils se sont préparés pendant une période de quarante jours, soit au moment du Carême, soit avant le départ, en respectant un certain nombre de prescriptions à des fins purificatrices pour le corps et l'âme: diète alimentaire prohibant les produits carnés ou toxiques (alcool, tabac, bétel etc.), l'abstinence sexuelle, marquage vestimentaire (couleur safran, bleue, verte; absence de chaussures), économie du langage, séquences de prières et de chants. Ces prescriptions suivent celles qui ont cours dans l'hindouisme. Cependant, elles se différencient peu de celles qui existent dans le catholicisme. Du point de vue conceptuel, la préparation au pèlerinage se présente comme une voie intermédiaire par laquelle les dévots vont progressivement glisser du stade d'individu social vers celui du pèlerin (*yāttiri*). Devenu pèlerin, le dévot n'est plus tout à fait 'dans le monde' puisqu'il a rompu avec certaines activités propres à la vie sociale comme le travail, la présence au domicile, l'acte sexuel assurant la prospérité familiale, et pour certains pèlerinages, il doit faire abstraction des règles de commensalité imposées par la caste. Mais, ainsi que Louis Dumont (1979), l'a souligné à propos de la figure du renonçant *canniyāci*, il n'est pas devenu pour autant un individu 'hors du monde'. Du fait qu'il s'insère dans un groupe qui participe à la même expérience, il est au cœur de relations sociales, mais de relations sociales gouvernées par des règles différentes de celles de la vie ordinaire. Ainsi, les groupes de pèlerins qui fréquentent Velankanni ou d'autres centres pèlerins de dimension fédératrice présentent une composition plurielle difficilement observable dans la vie quotidienne: hommes et femmes, chrétiens et hindous, qu'ils soient de 'bonnes castes' ou intouchables tous participent au même voyage.

A leur arrivée aux abords de Velankanni, la première préoccupation des pèlerins est de se purifier le corps et les vêtements. Pour les chrétiens comme pour les hindous, il est impensable de se présenter devant la divinité sans s'être préalablement purifiés. Un tel manquement lui serait préjudiciable, puisque le corps est forcément souillé par les impuretés accumulées tout au long du voyage ou par les actes de la vie quotidienne. Les ablutions n'ont pas seulement une valeur hygiénique dans l'hindouisme, elles possèdent la vertu de purifier des actions transgressives et de chasser le mauvais œil. C'est pour cette raison que leur pratique dans le catholicisme, au même titre que celle de coutumes hindoues catégorisées par le clergé catholique comme 'superstition' a déclenché dans le passé une controverse connue sous le nom de 'Querelle des rites Malabars'. Cette querelle, initiée par les capucins de Pondichéry à l'encontre des jésuites qu'ils accusaient d'être trop laxistes vis-à-vis des coutumes hindoues pratiquées par leurs convertis, a eu de fortes répercussions dans toute l'Inde. Après une longue expertise menée par le cardinal Charles Maillard de Tournon, Benoît XIV trancha définitivement la controverse en 1744 en se prononçant sur chacun des rites dénoncés (Benedicti XIV Bullarium 1845 pp. 421-434) dans sa célèbre bulle *Omnium sollicitudinum*. Concernant l'usage des bains, l'avis a été assez flou: ils furent tolérés mais sous la condition que ce soit à des fins hygiéniques et sans intentions superstitieuses. Cependant, en considérant la pratique des ablutions chez les catholiques indiens, on relève que le sens prédominant est celui qui est défini par l'hindouisme, et ce, en dépit de la tendance des fidèles à utiliser la thèse hygiénique. La persistance de la conception hindoue des ablutions se confirme par les tentatives du clergé à les enrayer. Cependant, bien que le clergé de Velankanni a procédé au recouvrement total du réservoir Mātā kuḷam de la chapelle de l'Apparition par une chape de ciment pour empêcher que les pèlerins s'y baignent, ces derniers font leur ablution dans la mer. Les vives recommandations sans cesse diffusées sur le sanctuaire par haut-parleurs interdisant les bains de mer sous prétexte de la dangerosité des serpents qui nagent dans ces eaux n'ont aucun effet car la

crainte de souiller la divinité et d'attirer sa colère est trop ancrée pour se conformer aux préceptes énoncés par l'Église²⁹.

Une fois purifiés, les dévots se remettent en route pour achever leur pèlerinage. De la mer, ils se rendent devant le sanctuaire marial pour recevoir le *tiracaṇam* de la Vierge, font trois fois le tour de la basilique en adoptant le sens de circumambulation hindou qui tient le sacré du côté droit (le catholicisme utilise le sens inverse), puis, se dirigent jusqu'à la chapelle de l'Apparition en s'arrêtant devant chaque station du Chemin de croix qui jalonne la route. Là, ils se recueillent pour une dernière prière collective avant de se séparer. L'arrivée à la chapelle de l'Apparition marque la fin du pèlerinage qui est explicité par l'abandon des caractéristiques des pèlerins. Ces derniers délaissent les vêtements de couleur safran (couleur de la Vierge de Velankanni), bleue ou verte pour revêtir des habits ordinaires, suspendent les abstinences qu'ils s'étaient fixés, rangent les bannières et, pour ceux qui sont venus en traînant un char marial, les démontent. Chaque groupe se reformera au moment des repas ou du repos sous un des multiples abris de pèlerins (*tarmacālai* ou *cattiram*) installés pour le temps de la fête aux alentours de la basilique, de la chapelle de l'Apparition. Le reste du temps, chacun des pèlerins se fondera au milieu des autres dévots pour accomplir ses dévotions auprès de la Vierge du sanctuaire de la basilique.

3.1.2 - Māriyamman – Mariyamman: ressemblances et différences

La rupture du pèlerinage à la chapelle de l'Apparition plutôt qu'au sanctuaire de la basilique invite à s'interroger sur les rapports existant entre ce pèlerinage et ce lieu sacré.

Aujourd'hui, la chapelle de l'Apparition est visible de la basilique mais avant la création du Chemin de croix, on ne la découvrait qu'après avoir emprunté un petit sentier sablonneux et touffu qui sillonnait à travers les terres incultes et les vergers de manguiers. A cette époque, la chapelle ne consistait qu'en une simple construction en forme de *pantāl* sous lequel siégeait une statue de la Vierge de Velankanni. On pouvait voir le réservoir Mātā kuḷam en premier plan de la chapelle et y faire ses ablutions en descendant quelques marches (*Census of India* 1961). Parallèlement aux transformations qui ont affecté l'espace de la chapelle, on a érigé sur les terres environnantes, quelques bâtiments à caractère ecclésial (couvent des sœurs de la Charité, centre de mariologie, maison de retraite pour religieux) et aux abords de la chapelle, des échoppes proposant des objets religieux ou des produits alimentaires. Cependant, l'aspect sauvage de l'espace, même s'il tend à disparaître au fur et à mesure des constructions, est encore marqué par les arbres qui ont été conservés.

L'activité dévotionnelle à la chapelle de l'Apparition est très intense et la gamme des vœux qui y est exprimée reflète les qualités attribuées à la Vierge dans cet espace particulier. Ces vœux sont formulés à deux endroits bien spécifiques : au-dessus du puits *kiṇaru* qui a été bâti sur la chape recouvrant le réservoir et autour de quelques manguiers qui environnent la Chapelle de l'Apparition. Le réservoir représente une métaphore de la fertilité renforcée, dans le cas présent, par l'adoption de la forme de lotus pour confectionner la margelle du puits. Le manguiier, dont le port et l'aspect des fruits évoquent pour certains, l'utérus (Obeyesekere 1978), ou pour d'autres, notamment les pèlerins rencontrés à Velankanni, les testicules, métaphorise également la fécondité. Les dévots concrétisent leur vœu en attachant sur des branches, une cordelette jaunie au curcuma à laquelle est suspendu un tubercule de curcuma symbolisant le *tāli* dans le cas d'une demande de

²⁹ Un fragment de lettre rédigée par un chrétien publié dans le mensuel *Velankanni Calling* d'octobre 1996 exemplifie les craintes engendrées par une transgression des règles de pureté : « *En arrivant au sanctuaire (de Velankanni), après trois jours de voyage, nous passâmes seulement quelques minutes à l'extérieur de l'église, les mains croisées, n'osant pas entrer parce que nous n'avions pas pris de bain. Le jour suivant, après un bain et revêtus de vêtements neufs, nous assistâmes à la messe.* ». L'action de revêtir des vêtements neufs après le bain pris dans un sanctuaire de pèlerinage hindou métaphorise la 'renaissance', étant entendu que le pèlerinage a une valeur expiatoire. Les catholiques indiens respectent cette coutume.

mariage ou un fragment de sari alourdi d'un tubercule de curcuma pour symboliser le berceau *tūli* dans le cas d'une demande d'enfant. Ces vœux sont en cohérence les qualités dispensatrices de prospérité et de fertilité attribuées aux divinités de village.

Le mythe de fondation du temple de Māriyamman situé à la lisière de l'*ūr* raconté par le vice-chairman hindou de Velankanni, apporte des éléments qui confirment la conception de la Vierge dans cet espace particulier de la chapelle de l'Apparition :

« Le sanctuaire de Māriyamman date de 300 ans. Avant que la Déesse s'installe ici, c'était un endroit sauvage couvert de forêt. Chaque fois qu'on passait là, on avait peur de se faire attaquer par les brigands. Alors Māriyamman est apparue à l'endroit où elle se trouve maintenant et depuis elle nous protège. Avant, la déesse avait un autre temple. Il était à la place de la chapelle de l'Apparition de la Vierge. C'est pour cela qu'il y a un réservoir à cet endroit. Au début, cela n'a pas posé de problème, les chrétiens se sont mis d'accord avec les hindous, et chacun, pendant trois jours de suite, allait honorer la Vierge ou Māriyamman. Mais au bout d'un moment, les chrétiens ont trouvé que trois jours consécutifs n'étaient pas suffisants et ils nous ont demandé quatre jours pour eux et deux jours pour nous. Finalement, ils ont réclamé le sanctuaire pour eux. Vous voyez, si la Vierge possède un tel pouvoir, c'est parce qu'elle est apparue à l'endroit où il y avait Māriyamman. C'est pour cela que les hindous viennent ici voir la Vierge car ils savent que la Vierge et la déesse c'est la même divinité. »

En dépit de son contenu revendicatif –les hindous ne cachent pas leur amertume du 'succès' que remporte la Vierge auprès des dévots-, le mythe précise la nature sociologique du territoire contrôlé par la Déesse Māriyamman et apparente la Vierge à Māriyamman. Cette superposition du culte de la Vierge de Velankanni à celui de la déesse du village est également le thème central soulevé par S. Bayly (1989 : 368) dans les quelques lignes qu'elle consacre au sanctuaire:

« Notre Dame de la Santé est une guerrière, une conquérante. Ses dévots l'identifient spécifiquement avec les déesses féroces du Tamil Nadu, les Amman et ses légendes utilisent le terme *cakti* pour décrire son don de pouvoir supranaturel. (...) Les officiants (sic) qui dirigent les pèlerins à travers le site déclarent que la basilique a été construite sur le site d'un temple d'Amman. Selon une source publiée concernant la fondation, la Vierge se serait établie elle-même à Velankanni après avoir triomphé de la Déesse tamoule au cours d'une bataille sanglante.»

Les qualités assignées à la Vierge sont celles des divinités hindoues relevant de la catégorie des *kirāmatēyvam*. Ces divinités sont connues pour siéger dans des espaces à l'écart des lieux d'habitation. Cette corrélation rend problématique le discours des officiants cités par S. Bayly qui désignent la basilique comme l'ex-siège du temple de la déesse alors qu'on a démontré qu'il est celui d'une *kulatēyvam*.

Pour caractériser la Vierge de la chapelle de l'Apparition, il est nécessaire de définir les *kirāmatēyvam*. Chaque village et, par extension, chaque quartier urbain, possède une ou plusieurs divinités de village qui sont majoritairement des déesses. Ces divinités sont liées au territoire, et en ce sens, possèdent une identité propre en cohérence avec les besoins des villageois. Situées généralement aux marges du village et associées à un réservoir, elles veillent au bien-être et à la prospérité de la communauté villageoise. Les temples marquent les limites entre le monde extérieur, celui de l'inconnu, et l'espace social. Ainsi les dangers venus de l'extérieur passent obligatoirement par elles. Dans ce rôle de gardiennes des frontières, la dévotion qu'on leur témoigne est nettement plus intense et fréquente que celle rendue aux autres dieux présents à l'intérieur du village et c'est sur des questions d'ordre matériel et pragmatique qu'elles vont exceller. Cependant, ces divinités, surtout lorsqu'il s'agit des déesses, possèdent un tempérament fluctuant, velléitaire et difficile. Elles sont puissantes pour veiller sur le bien-être du village, mais elles peuvent se retourner contre lui et provoquer les pires calamités.

Le mythe de fondation d'un temple de déesse de village s'appuie souvent sur une auto-manifestation de la divinité (*svarupa*)³⁰. Souhaitant être installée dans un temple pour y être honorée, celle-ci manifeste sa présence sous forme d'une pierre ou d'une statue enfouie dans le sol ou immergée au fond de l'eau. Le mythe des hindous de Velankanni montre bien que la fondation du temple de Māriyamman aux frontières de l'*ūr* est consécutive à la volonté de la déesse de maintenir son culte, après avoir été chassée par la Vierge et les chrétiens.

Le contenu des histoires hagiographiques de la Vierge de Velankanni trouve un écho dans la tradition hindoue car il met en scène ses auto-manifestations. Dans le premier récit hagiographique (Santos 1933; *Vailankanni, Shrine history* 1995, 1999), la Vierge serait manifestée à un petit laitier pour lui demander du lait pour son enfant et pour informer les habitants de Velankanni et de Nagappattinam de sa présence et de son désir de recevoir un culte à l'endroit de son apparition. Arrivé chez son maître hindou, le petit vendeur de lait relate son aventure en montrant son pot vide. Mais à la stupéfaction de tous, du lait commença à bouillonner au fond du pot, puis à jaillir.

Alors qu'une *svarupa* doit être installée, on constate qu'à la chapelle de l'Apparition, il n'y avait aucune statue de la Vierge jusqu'en 1999. La statue qui y siège depuis est très différente de celle du sanctuaire car son sari blanc-cassé rehaussé d'une légère trame de fils d'or clair accentue la pâleur de sa facture. De ce fait, la distinction entre les deux espaces sanctuaire de la basilique/chapelle de l'Apparition se trouve corroborée par une représentation mariale propre à chacun des lieux. Si la pâleur adoptée pour représenter cette Vierge découle du souci de traduire l'aspect sous laquelle elle est apparue, celle-ci établit une distinction avec les divinités de village. Ces dernières, comme de manière générale toutes les divinités hindoues, sont caractérisées par une gamme chromatique qui évite la couleur blanche. Néanmoins, la blancheur de la Vierge ne fait pas l'objet d'un rejet car celle-ci fait sens avec la métaphore du lait et l'état de renoncement qui, dans et espace particulier, lui est inhérent³¹.

Dans la partie de sa thèse consacrée à la comparaison des panthéons chrétien et hindou, D. Mosse rapporte une légende de la déesse du village de Taimangalam (1986 : 445):

« Une bergère avait l'habitude journallement de passer à travers une étendue désertique *kāṭu* pour aller vendre le lait. A chaque fois qu'elle passait, une pierre particulière à côté d'un *ūrāṇi* (étendue d'eau), l'a faisait trébucher et son lait était systématiquement renversé. Un jour, quelques hommes du village allèrent creuser l'endroit pour comprendre ce qu'il se passait. En creusant, ils déterrèrent une statue, mais accidentellement ils lui cassèrent un bras duquel jaillit du sang. Ils érigèrent ensuite l'autel de la Déesse. »

La similitude de cette légende avec l'hagiographie de la Vierge de Velankanni est troublante. On y trouve les thèmes du vendeur de lait, la perte de lait, l'étendue désertique et la présence d'une étendue d'eau (*ūrāṇi*). Concernant l'étendue désertique et l'eau, on a vu précédemment que ces deux éléments symbolisent l'espace asocial et la fertilité. Le lait, pour sa part, métaphorise la présence et le pouvoir de la divinité. Dans le récit de D. Mosse, la Déesse manifeste en renversant le lait de la bergère; dans le récit hagiographique de la Vierge de Velankanni, la Vierge soutire du lait mais celui-ci réapparaît instantanément en formant un bouillonnement. Or, l'opération de porter du lait à ébullition (*ponkotal*) fait partie des rituels en vue d'obtenir la prospérité comme dans le cas de l'inauguration d'une maison *pāl kāyccutal* ou de la

³⁰ Le terme sanskrit *svarupa* signifie 'propre forme'. Pour une définition des images auto-manifestées, on se reportera à l'article de C. Clémentin-Ojha (1990b : 123-126). L'auteur s'est attaché à définir les différences entre les images vivantes auto-manifestées *svarupa* et les images *mūrti* fabriquées puis animées par un rituel consistant à installer le pouvoir divin à l'intérieur de la statue, ou par une sainte s'identifiant et identifiée à la divinité qu'elle incarne.

³¹ La virginité de la Vierge est conçue comme symbolisant un état ascétique. Le blanc s'oppose au rouge comme l'activité ascétique s'oppose à l'activité sexuelle.

cérémonie des moissons dénommées *ponkal*, du nom donné au plat de riz nouveau cuit dans du lait maintenu à forte ébullition (Dumont 1992 ; Good 1983 ; Reiniche 1979).

Le lait dans l'hindouisme tient une place cruciale. Il fait partie des cinq substances sacrées de la vache et constitue, selon certains textes, une offrande animale, en opposition aux offrandes végétales. Selon la physiologie indienne, souligne C. Malamoud (1989 : 52):

« Le lait et par conséquent tous les laitages et combinaisons de laitages qui en dérivent, sont cuits d'emblée... C'est que le lait n'est pas autre chose que le sperme d'Agni ; et tout ce qui provient d'Agni est cuit par nature. »

Allant plus en avant dans cette idée, C. Malamoud cite N. Yalman qui a observé que, dans la conception des populations de l'Inde du sud et du Sri-Lankais, le lait est considéré comme du sang cuit, c'est-à-dire purifié par du feu Agni. Ainsi, à l'image de la conception occidentale, le lait est une substance 'pure' en opposition au sang considéré 'impur'. Ce qui amène à un ensemble d'oppositions dont certaines sont partagées par l'hindouisme et le christianisme : blanc/rouge ; ascétique/sexualité ; rafraîchissant/échauffant ; bienveillant/violent. Ces oppositions vont permettre de comparer la Vierge à la Déesse.

Dans les mythes concernant la Vierge et la Déesse que l'on vient de voir, la Vierge s'exprime à travers le débordement du lait, la Déesse par celui du sang. Dans le premier cas, la Vierge manifeste son pouvoir bienveillant après s'être fait connaître en prélevant du lait ; dans le second cas, le sang jaillissant du bras de la Déesse est celui de la violence qui, jusque là, s'était manifestée par les renversements systématiques du lait. La violence de la Déesse n'est pas irréversible et pour obtenir ses faveurs, il suffit de lui faire des offrandes susceptibles de l'apaiser. Ainsi, les bains rafraîchissants à base de lait, d'eau ou de décoctions de feuilles de margousier (*vēppilai*), les offrandes végétariennes, et même une nuit de noce dans le cas décrit par B. Beck (1981), font partie des rites propitiatoires.

Dans le christianisme occidental, le lait associé à la Vierge exprime la pureté tant du corps que de l'âme. La Vierge est Immaculée Conception, née sans tâche. Son visage est blanc et lumineux comme la couleur du lait. Elle est néanmoins quelquefois concernée par le sang et les exemples de Vierge qui saignent ou qui ont des larmes de sang ne manquent pas. Mais ses saignements expriment la douleur, la désolation, et non point la violence destructive ou vengeresse.

La dimension asociale de l'espace de la chapelle de l'Apparition, la présence d'un point d'eau salvatrice et le pouvoir de la Vierge découlant de ses auto-manifestations sont autant de facteurs qui assimilent l'espace de la chapelle de l'Apparition aux lieux où siègent une divinité ascétique ou vouée au célibat et donc s'inscrit dans la logique du pèlerinage. Aussi, en se rendant à la chapelle de l'Apparition, n'est-il pas étonnant d'entendre des discours de pèlerins assimilant la Vierge à Māriyamman, la déesse de village la plus populaire du Tamil Nadu.

«Māriyamman , Mariyamman,
Quand les Portugais sont arrivés, Mariyamman, ils ont fait une faute en écrivant ton nom.
Ils ont écrit Māriyamman, et cela a changé ton histoire.
Māriyamman, Mariyamman, ce sont deux vocables différents,
Mais, Tu es en fait la même personne,
Parce que les brahmanes nous interdisaient l'accès de tes temples,
Devant toujours rester à l'extérieur, sans jamais pouvoir t'approcher
Alors, que tu sais, toi, combien nous te prions et te respectons
Tu as décidé de t'enfuir de tes temples et c'est ici que tu es venue te réfugier
A Velankanni, tu es venue
Et, maintenant nous pouvons venir et t'adresser nos prières
Māriyamman, Mariyamman.»

Évoquant le sort des intouchables qui ne peuvent accéder au culte de la déesse Māriyamman des castes supérieures, ce petit poème trouvé à la chapelle de l'Apparition, justifie une fois de plus le pouvoir de la Vierge de Velankanni en miroir à celui de la Déesse. Mais cette fois-ci, il ne découle pas du fait que la Vierge s'est imposée sur le territoire sacralisé par la Déesse, il s'explique en ce que la Vierge est la déesse Māriyamman, la Māriyamman des intouchables. Il est difficile d'éviter cette homologie concernant les vocables de la déesse et de la Vierge. Quelque soit la caste, la religion, le niveau d'éducation religieuse, ces paroles « *la Vierge et la Déesse c'est la même personne. D'ailleurs, la Déesse s'appelle Māriyamman et la Vierge, également, s'appelle Mariyamman, la Mère Marie* » reviennent sans cesse comme pour convaincre de la supériorité des divinités hindoues sur les divinités exogènes, ou mettre en avant les parallèles existant entre les 'panthéons' catholique et hindou.

Il existe quelques travaux anthropologiques dans lesquels l'« hindouisation » de la Vierge est évoquée, mais cette question est abordée souvent de manière succincte ou stéréotypée. K. Ram (1991) dans son étude sur une caste de pêcheurs intouchables de la région de Kaniyakumari, les *mukkuvar*, consacre quelques pages à évoquer la conception de la Vierge de Velankanni en regard de la Déesse Māriyamman. Bien que l'auteur s'y étende peu du fait que son étude porte sur les *mukkuvar* de confession hindoue, elle montre qu'il existe une nette superposition conceptuelle entre les Vierges et les déesses de village. C'est aussi l'idée que P. Younger (1992) développe dans son article sur le pèlerinage de Velankanni. Il montre que malgré les tentatives du clergé de Velankanni pour promouvoir la figure triomphante et bienveillante de la Vierge, son culte suggère une modification conceptuelle de ses qualités. Tout comme la crainte domine le moment où les dévots adressent leurs demandes à Māriyamman, ce sentiment est aussi présent dans la forme transactionnelle des vœux formulés à la Vierge. Pour P. Younger, la différence conceptuelle entre Māriyamman et Ārōkkiya Mātā repose essentiellement sur leur propre champ d'efficacité : la Déesse a la fonction de pourvoir au bien-être du village tandis que la Vierge satisfait les besoins individuels. Cependant, cette différence n'est peut être pas si manifeste car, ainsi que je l'ai souligné précédemment, le registre votif de la Déesse présente bien des similarités avec celui concernant la Vierge.

Les observations de K. Ram et de P. Younger s'opposent aux analyses de deux autres anthropologues, R. Deliège (1988) et D. Mosse (1986). À partir de leurs terrains respectifs localisés dans le diocèse de Sivaganga, le hameau de Panipulanvayal, réputé localement pour son sanctuaire dédié à la Vierge de Velankanni et les villages de Suranam et d'Oriyur, ces auteurs concluent à la supériorité de la Vierge sur la Déesse. Bien qu'ils admettent de fortes similitudes entre ces catégories de divinités, ils justifient la supériorité attribuée à l'image mariale par son caractère bienveillant qui s'oppose au tempérament ambivalent, velléitaire de la Déesse. Pour ces auteurs, la Vierge ne peut que dispenser le bien autour d'elle alors que la Déesse, dans ses excès d'humeurs, peut provoquer les épidémies et les calamités. Ainsi que le souligne Robert Deliège, le pouvoir de la Vierge est tel qu'il peut vaincre les démons (*pēy, picācu*) qui s'emparent du corps des hommes.

Cependant, les observations effectuées à Velankanni ainsi que quelques travaux anthropologiques sur le culte de la Déesse Māriyamman en milieu intouchable, recoupent les conclusions de K. Ram et de P. Younger, permettent de relativiser la représentation mariale idéalisée par R. Deliège et de D. Mosse et de réhabiliter l'image de la déesse. En effet, si Māriyamman est crainte pour ses humeurs destructrices, les intouchables la vénèrent pour sa protection vis-à-vis des pauvres et des opprimés. Les liens étroits qu'ils entretiennent avec elle sont justifiables par l'identité qu'elle partage avec eux. Cette identité est éclairée par le mythe de la Déesse Renukai³² :

³² Ce mythe, qui est un des plus récurrents, attribue aux Déeses de village, m'a été raconté par les hindous de l'ūr de Velankanni. Il est cité par B. Beck 1981 : 126 ; M. Moffatt 1979 : 249 ; J. N. Bradford 1983 : 308 ; H. Whitehead 2^{ème} éd. 1988 : 116 ; J. Assayag 1992. J. N. Bradford signale que le mythe se trouve en appendice du *Skanda Purana*.

« La déesse Parvati devenue femme d'un grand Rishi sous le nom de Renukai, se rendait tous les jours à l'étang pour prendre de l'eau pour les ablutions de son époux. Un jour, alors qu'elle plongeait son pot dans l'étang, elle vit se refléter sur l'eau, la belle image d'un homme. Elle en fut troublée. A son retour, son mari comprit qu'il s'était passé quelque chose et devina l'infidélité de son épouse. De colère, il s'adressa à ses cinq fils pour leur demander de tuer leur mère. Un seul, Parashurama, accepta d'accomplir la terrible sentence de son père.

Parashurama chercha sa mère et la découvrit, réfugiée dans les bras d'une intouchable. D'un coup d'épée, il décapita les deux femmes. Son père, satisfait du geste valeureux de son fils, lui offrit d'accomplir deux vœux. Il lui demanda alors la permission de réanimer sa mère. Son père fut bien obligé d'honorer sa promesse. Alors, Parashurama se rendit auprès des corps des deux femmes et installa chaque tête sur un corps. Cependant, dans la précipitation de revoir sa mère, il n'a pas pris garde à l'ordre et quand les femmes sont se réanimèrent, il s'aperçut que sa mère était composée d'une tête de brahmane et d'un corps d'intouchable. Son père, averti de cette erreur, condamna sa femme à vivre à l'écart. Cette recomposition des corps explique que Māriyamman signifie la 'Mère changée'.³³ »

Par la transformation de son corps due à une transgression, la Déesse Renukai est devenue Māriyamman. Cette métamorphose la rapproche des intouchables car, même si sa tête est celle d'une brahmane, elle possède leur corps, un corps souffrant et dévolu à servir les autres. Les intouchables traduisent cette affinité par une bienveillance toute particulière de la Déesse à leur égard. Victime elle-même de la souffrance et du rejet, elle veillera à satisfaire leurs désirs et à leur donner un peu de bien-être.

A l'inverse de Māriyamman, si la Vierge est considérée comme bienveillante, dans certaines circonstances, elle peut apparaître dangereuse et menaçante. C'est sous cet aspect qu'elle s'est manifestée pendant la fête votive de 1997 lorsqu'un drapeau s'est déchiré au cours de sa montée le long du mât. Cet événement a soulevé l'émoi parmi les pèlerins. Certains le traduisaient comme une manifestation de la colère de la Vierge contre la personne qui avait offert ce drapeau, contre l'impiété des Indiens ou encore contre le désordre et l'injustice qui règnent sur terre. Chacun voyait dans ce signe, un mauvais présage pour l'avenir: la maladie ou la mort pour le donateur du drapeau, une calamité pour les catholiques de l'Inde, une mauvaise mousson.

Quelques témoignages recueillis auprès des pèlerins viennent confirmer le tempérament ambivalent de la Vierge. Ainsi, une vieille habituée du pèlerinage interprétait son état fébrile comme une punition de la Vierge parce qu'elle avait transgressé sa promesse de vœu en se rendant à Velankanni en taxi et non en bus. Une autre expliquait son accident de voiture comme un avertissement de la Vierge parce qu'elle n'avait pas respecté sa promesse de venir assister à la fête patronale. Les châtiments provoqués par le mécontentement de la Vierge se comprennent à la lumière de la conception du vœu *nērtikkaṭaṇ* qui est construit sur un mode transactionnel: une demande est appuyée de promesses accomplies après l'exaucement du vœu, ou plus rarement avant, ce qui établit une relation dans laquelle il y a toujours un des deux protagonistes qui est redevable à l'autre.

Les quelques exemples précités laissent apparaître une différence conceptuelle entre la Vierge et la Déesse. Si la Vierge peut être responsable de calamités, il convient de reconnaître que c'est en réaction à une transgression, d'un non-respect à une promesse donnée ou de l'impiété des dévots tandis que les violences de la Déesse ne sont pas toujours justifiées. La Vierge se comporte davantage en mère, elle prend soin de ses 'enfants' et cette intention, elle peut les gêner comme les châtier selon les circonstances. Cette fonction de 'Mère' est clairement spécifiée par les vocables que les dévots emploient pour s'adresser à elle : Mātā ou Annai pour les tamoulophones, Mā pour les Indiens du Nord, Mother pour les anglophones, Mère ou Maman pour les Pondichériens francophones. Cependant, les hindous utilisent un lexique similaire lorsqu'ils s'adressent aux

³³ Il s'agit d'une erreur de traduction car *māri* signifie pluie. Le mot tamoul pour « changé » est *māri*

divinités hindoues en ces termes : Amma, Ambal ou Mā et de ce fait conçoivent également la Déesse à l'image d'une Mère, une mère punitive, exigeante mais en reflet au modèle éducatif indien.

La Vierge de Velankanni comme Māriyamman détient le pouvoir de guérir. Cependant, la Déesse, associée à la variole et, par analogie, aux maladies dermatologiques et aux états fébriles, est l'agent même des troubles: elle s'empare des corps en les affligeant de la maladie puis s'en retire au gré de sa volonté. Pour sa part, la Vierge guérit toutes les maladies à l'exception des troubles dermatologiques laissés aux bons soins de saint Sébastien ou de Māriyamman. Elle peut provoquer des maladies mais jamais elle ne possède ses dévots. La différence de conception entre les pouvoirs thérapeutiques de chacune des deux figures corroborent celle qui existe entre leur tempérament.

Les qualités de thaumaturge attribuées à la Vierge ne concernent pas seulement les guérisons et les fidèles la consultent pour toutes sortes de besoins. Comme on l'a vu précédemment dans sa position de *kirāmatēyvam*, elle est sollicitée pour apporter la prospérité et la fertilité (pluie, mariage, enfants). Cette transformation de la spécificité du pouvoir de cette Vierge concerne également Māriyamman, ce qui explique que, bien que la variole soit éradiquée, son culte n'est pas pour autant tombé en désuétude (Egnor 1984). Globalement, la vierge de Velankanni comme Māriyamman peuvent résoudre toutes les problèmes où le bien-être individuel ou familial est fragilisé. Aussi, le champ votif est-il très étendu. Concernant la figure mariale, sur un échantillon de 300 vœux collectés dans le musée des ex-voto de Velankanni (écrits en tamoul et en anglais) et dans la petite revue du sanctuaire *Velankanni Calling* (rédigés en anglais), on peut recenser 36% de remerciements pour une guérison, 11% pour un enfant ou un bon accouchement, 7% pour un mariage, 12% pour un emploi, 8% pour un examen, le reste se distribuant entre une amélioration des finances, la résolution des conflits familiaux, de l'alcoolisme, de transactions immobilières etc.. Cependant, que ce soit à la basilique comme à la chapelle de l'Apparition, la Vierge à Velankanni ne possède une spécialité dans laquelle Māriyamman ou d'autres déesses excellent, celle d'exorciser le mauvais sort (*tīya cakti*) et les esprits malins (*pēy picācu*). Ce n'est point qu'elle n'en aurait pas la capacité car le village étudié par R. Delière possède un sanctuaire d'une Vierge Ārōkkiya Mātā assimilée à Notre Dame de Velankanni³⁴ spécialisé dans la cure de tels troubles. L'absence de qualités exorcistes attribuées à la Vierge s'explique par le refus du clergé qui les considère en inadéquation avec l'image du catholicisme. Cependant, ne pouvant entièrement empêcher les pratiques exorcistes, celles-ci sont exercées aux marges du territoire sacré contrôlé par le clergé, devant la chapelle de Viyākūla Mātā.

3.2 - Viyākūla Mātā, la Vierge exorciste

La chapelle de Notre Dame des sept Douleurs (Viyākūla Mātā) est située sur le chemin qui relie le bord de plage au sanctuaire de la basilique. Par sa modeste taille, sa forme et sa blancheur, elle s'harmonise avec la basilique qui sert de toile de fond.

En temps ordinaire, la chapelle est peu fréquentée et bénéficie uniquement en fin de semaine des services d'une personne pour recueillir les offrandes ou pour installer les guirlandes

³⁴ La statue qui siège dans la petite chapelle porte le vocable d'Ārōkkiya Mātā. Malgré la différence de facture de la statue, celle-ci est appelée Velankanni Mātā. Ce phénomène d'assimilation qui concerne généralement les Vierges portant le même vocable, s'explique par la notoriété du sanctuaire de Velankanni. Il faut noter néanmoins qu'une petite statue de la Vierge de Velankanni rapportée d'un pèlerinage était offerte au culte jusqu'en 2000 avant que le prêtre ne décide de la placer dans l'église du hameau jumelé qui est rarement utilisée. A la lumière des autres modifications apportées par ce prêtre, le déplacement de la statue correspond à une volonté d'enrayer certaines pratiques qui étaient exercées autour de la Vierge de Velankanni.

offertes contre la vitre qui protège la piéta³⁵. Le reste du temps, elle est abandonnée à quelques dévots qui souvent restent plusieurs heures à contempler la piéta, à la prier, à la supplier en écartant les bras comme pour signifier le don total de soi. En revanche, elle connaît une forte fréquentation au moment de la fête patronale.

Durant toute l'année, la chapelle est fréquentée par un homme, Manu, dont le comportement est difficile à ignorer. Malgré de grosses difficultés de motricité, il passe son temps à aborder les groupes de pèlerins dès qu'ils franchissent le seuil de la chapelle. Selon leur réaction, il s'installe avec eux pour prier ou s'en écarte à la recherche d'un autre groupe plus conciliant. Pendant la période festive, il s'installe devant la chapelle et, cette fois-ci, ce sont les dévots qui viennent le solliciter pour qu'il se joigne à eux.

Depuis son installation à Velankanni, il y a vingt ans, Manu³⁶ prie la Vierge au nom des dévots. Il écrit le nom du demandeur sur un carnet puis, en donnant l'impression de lire une prière, il supplie la Vierge de venir en aide à la personne qu'il désigne nominativement. Cette pratique de prière dérive de l'hindouisme où un prêtre ou un médium (*mantiravāti* 'celui qui récite les mantiram') invite la divinité à aider les personnes qui se font connaître en inscrivant leur ainsi que leurs date et heure de naissance sur un ticket acheté avec le plateau d'offrande, en l'invoquant par ses différentes qualités avant le commencement de l'office (*arccanai*). Cette pratique dans le catholicisme est souvent justifiée par l'ignorance des prières du fait qu'un fort pourcentage de pèlerins est hindou ou peu éduqué religieusement mais elle s'inscrit dans la conception spirituelle indienne tournée vers le besoin des autres. Ainsi, les dévots attribuent aux prières une efficacité d'autant plus élevée que celles-ci sont récitées par une tierce personne. Cependant, les problèmes pour lesquels les dévots se rendent à la chapelle de Viyākūla Mātā nécessitent l'intervention d'un *mantiravāti*.

Les demandes effectuées à cet endroit concernent essentiellement les problèmes qui mettent en danger la stabilité de la famille. Ainsi, est-il commun de voir des groupes familiaux constitués de parents plus ou moins éloignés participer collectivement à ce même pèlerinage par solidarité familiale ou, surtout, par crainte d'être touchés par le malheur si le responsable n'est pas neutralisé. C'est un enchaînement de problèmes aussi variés que l'alcoolisme, l'infidélité conjugale, les mésententes à l'intérieur du couple ou de la famille, avec les voisins ou l'employeur, l'endettement, le chômage, certaines maladies inexplicables ou incurables qui valident la thèse d'un ensorcellement *seyvinai* ou *tīya cakti*. Les sorts étant occasionnés par un *mantiravāti*, la logique thérapeutique demande l'intervention d'un *mantiravāti* pour neutraliser le pouvoir du sorcier. Ainsi, Manu, en proposant ses services qui sont reconnus pour leur efficacité, a attiré une catégorie de pèlerins qui ne serait venue à Velankanni s'il n'avait pas trouvé un lieu en réponse à leur attente.

Les pèlerins confient les problèmes graves de la vie quotidienne à Viyākūla Mātā et c'est une fois libérés du poids de la souffrance qu'ils vont accomplir leurs activités dévotionnelles au sanctuaire d'Ārōkkiya Mātā. L'attribution du rôle d'exorciste à Viyākūla Mātā, de ce fait, préserve la Vierge du sanctuaire des mauvais esprits et la place à un niveau hiérarchique supérieur. C'est une divinité pure et respectable au même titre que les Déeses installées dans les temples brahmaniques telles que Parvati, Lakshmi ou Sarasvati.

³⁵ Bien que cette chapelle soit dénommée Viyākūla Mātā, elle contient une piéta que les dévots identifient à Viyākūla Mātā du fait de l'affliction imprimée sur le visage de la Vierge penchée sur le corps mutilé de son enfant. Il n'est pas rare en Inde que les vocables utilisés pour une Vierge ne correspondent pas à la représentation de la statue principale. Ce décalage est observable notamment pour les représentations de l'Immaculé Conception figurée par une Vierge à l'Enfant.

³⁶ Manu est un catholique de Tirunelveli. Il est atteint d'une maladie nerveuse dégénérative incurable. Sa maladie est apparue alors qu'il était adolescent. Sur les conseils d'un ami, il est venu à Velankanni et en priant la Vierge, il a ressenti une amélioration qui l'a décidé à rester. Il s'est marié à deux reprises avec des femmes qui, comme lui, étaient venues à Velankanni avec l'espérance d'être guéries. Sa première femme est décédée d'une hépatite virale après sept ans de mariage et sa seconde épouse, sourde et muette, est morte en mettant au monde une petite fille qui vit aujourd'hui à Gingy chez un oncle de sa femme.

CONCLUSION

L'étude ethnographique du catholicisme de Velankanni a permis de montrer la forte influence de l'hindouisme sur le culte de la Vierge et du sanctuaire. Celle-ci est à la base d'une seconde caractéristique qui a émergé au cours de l'étude: la capacité fédératrice tant du sanctuaire que de la Vierge, unique en Inde par son rayonnement.

Que ce soit une Vierge qui incarne la figure emblématique du catholicisme indien contemporain n'est pas en soi une originalité car on sait combien le culte marial souvent promu par des récits de ses apparitions s'est diffusé dans le Monde. Les missionnaires catholiques européens avaient une profonde vénération pour la Vierge et celle-ci jouait le rôle de leur mère affective et spirituelle. Ils ne manquaient pas de l'invoquer pour obtenir sa protection durant les voyages en mer, son aide dans leur travail d'évangélisation ou pour résoudre des problèmes de santé, des conflits communalistes, des rivalités entre religieux. Ainsi leur prédisposition à la dévotion mariale les a sensibilisés à l'importance du culte des déesses dans l'hindouisme, notamment celui pratiqué au Tamil Nadu. C'est en reflet à cette prévalence des images dévotionnelles féminines qu'ils ont diffusé le culte de la Vierge en plaçant leurs églises ou hospices sous son patronage, en multipliant les fêtes mariales³⁷.

La diversité des représentations de la Vierge provient des différentes époques de la christianisation et de l'origine congrégationaliste et géographique des missionnaires qui les ont installées. Si leur facture peut dénoter quelque fois une fabrication indienne, la plupart d'entre elles ont été importées en Inde ou reproduits à partir des originaux importés. Ainsi, l'image mariale tant dans sa représentation de 'Vierge à l'Enfant' que d' 'Immaculée Conception' se présente comme une figure iconographique originale par rapport aux représentations des déesses hindoues. L'étrangeté de ces statues est quelquefois atténuée par un remodelage de leur apparence extérieure rendu possible par la coutume de l'habillement usité tant dans le catholicisme occidental que dans l'hindouisme. En Inde, la lourde robe de forme conique qui revêt généralement les Vierges en Occident a fait place au sari le plus couramment de couleur bleue.

La couleur bleue était celle du sari de la Vierge de Velankanni il y a une quarantaine d'années avant qu'un prêtre du sanctuaire, le père Rodriguez, prenne l'initiative d'accorder l'apparence de la Vierge avec celle des pèlerins hindous revêtus de safran. Cette transformation s'inscrit dans la période marquée par les travaux ecclésiastiques promouvant les besoins d' 'acculturer' l'Église.

Le terme 'acculturation' est né à la fin du siècle dernier dans les travaux des anthropologues culturalistes nord-américains pour définir le processus d'interpénétration entre deux cultures différentes (Bastide 2000). Les Européens, pour leur part, ont préféré le définir par une transformation d'une société au contact d'une autre en insistant que ces transformations affectaient essentiellement les individus et non les sociétés dans leur ensemble. La diversité des phénomènes sous laquelle le mot a été employé, comme par exemple celui de la 'déculturation' (substitution d'une culture à une autre) utilisé par les historiens, lui a valu une mauvaise réputation (Assayag et Tarabout 1997).

Ce terme pénètre les milieux catholiques au cours des sessions du second Concile de Vatican consacrées à l'examen de leurs communautés établies dans les régions de tradition non chrétienne avant d'être décliné sous le vocable 'inculturation'. Sous cette dénomination, l'Église entend promouvoir les travaux sur les aménagements à apporter au catholicisme implanté dans les pays dominés par une religion différente afin de favoriser l'intégration des communautés catholiques au sein de leur propre culture et d'intéresser les non catholiques au message chrétien

³⁷ La mission du Maduré, dès sa création, s'est trouvée placée sous la protection de la Vierge et elle y est restée jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle où elle a cédé le pas au Christ sous sa représentation du Sacré-cœur.

(Clémentin-Ojha 1993). Ces nouvelles dispositions signent une transformation dans la perception de l'Autre, un Autre que religieusement et culturellement l'Église ne peut plus ignorer du fait qu'elle ne bénéficie plus de l'appui politique ou idéologique des empires coloniaux occidentaux. Si aujourd'hui, elle multiplie les rencontres inter religieuses dans la perspective de confronter les idées et de favoriser le dialogue, il n'en a pas toujours été ainsi. La pratique de rites étrangers dans l'exercice du catholicisme a donné lieu à de violentes querelles divisant les missionnaires.

C'est dans ces développements historiques que la question d' 'acculturation' dénommée par les missionnaires 'adaptation', 'accommodation', 'acclimatation' ou 'indigénisation' a été la plus souvent abordée par les chercheurs travaillant sur l'Inde (Clémentin-Ojha 1998; Županov 1994, 1999; Bayly 1989). Pour certains missionnaires, oeuvrant au sein d'aires géographiques culturellement bien structurées, le progrès de l'évangélisation ne pouvait faire l'économie de l'acceptation de certaines coutumes sociales, religieuses et politiques inhérentes à la culture du pays. Tel a été le choix des jésuites qui ont travaillé en Inde sur les pas de pionniers tels que Roberto Nobili, Giuseppe Beschi ou João de Britto. Quelque soit la période pendant laquelle ils exerçaient leur apostolat, ils se trouvaient confrontés aux réticences des Indiens à adopter des pratiques étrangères par crainte du rejet social, aux chantages des chefs de caste pour les obliger à accepter leurs requêtes, aux risques de reconversion à une religion plus conciliante, à la persistance de pratiques hindoues dont certaines, interdites, continuaient être exercées dans la sphère privée. Cette expérience découlant d'un travail apostolique délicat et conflictuel les engageait un peu plus dans la voie de la tolérance mais, du même coup, les obligeaient à faire quelques entorses au dogme et aux règles imposées par l'idéologie universaliste de l'Église.

Aujourd'hui, le catholicisme indien présente une situation inverse à la période missionnaire. D'un côté, l'Épiscopat romain reconnaît l'intérêt de la culture indienne/hindoue et insiste pour qu'elle pénètre la vie religieuse dans la mesure où elle ne contredit pas le dogme catholique, mais de l'autre, le clergé indigène ne s'y conforme pas car il reste profondément attaché aux valeurs et aux pratiques occidentales qui définissent le catholicisme. Certes, il reconnaît que chaque catholique indien étant, par définition, un hindou converti, l' 'acculturation' du catholicisme est inévitable, mais, l'éducation fortement occidentalisée qu'il a reçue au séminaire ajoutée, la plupart du temps, à une appartenance aux 'bonnes castes' n'aiguisent pas sa curiosité pour comprendre l'intérêt des fidèles pour la pratique de certaines coutumes hindoues (Clémentin-Ojha 1993). Ainsi, l'exercice du catholicisme indien est toujours soumis à des tensions alimentées par le décalage idéologique et spirituel des fidèles et du clergé, tensions, qui, comme dans les siècles passés, sont résolues par la force ou par le compromis.

Force et compromis sont bien les mots qui qualifient le catholicisme en l'Inde. Aussi, le terme 'acculturation' bâti sur le préfixe latin 'ad' qui implique le rapprochement, semble peu approprié pour définir les transformations qui ont affecté le catholicisme indien. Certes, R. Bastide (*ibid.*) dans sa large définition de l' 'acculturation', souligne le concept d' 'acculturation contrôlée' introduit par Eaton. Celui-ci pourrait s'appliquer au catholicisme indien car la tolérance des missionnaires vis-à-vis de coutumes hindoues et surtout les travaux d' 'inculturation' entrent dans une volonté de planification. Cependant, ce terme ne rend pas compte des phénomènes de 'ressemblance' auxquels l'article de P. Chaput sur les catholiques du Kerala s'est intéressé (1997). Il est indéniable que les ressemblances dans les pratiques ont favorisé l'emprunt entre les religions ou les cultures, mais certaines d'entre elles peuvent cacher des différences conceptuelles importantes. Les missionnaires, en se montrant ethnographes avant l'heure, ont largement usé de ce facteur de ressemblance pour imposer le culte catholique mais ces stratégies pouvaient présenter l'inconvénient de jeter le trouble dans l'esprit des nouveaux convertis. Ainsi, la pratique d'une coutume comme le culte d'une figure catholique peuvent être bien établis sans pour autant qu'ils aient conservé leur signification d'origine. Tout en se montrant attentif aux décalages conceptuels occasionnés par le passage d'un registre culturel ou confessionnel à un autre, on peut convenir que les termes 'indianisation' ou 'hindouisation', sont plus précis pour définir l'objet de l'étude. Bien que très insatisfaisants et de valeur tendancieuse, ce sont ces termes néanmoins je retiendrais.

Ainsi, l' 'indianisation' de l'apparence de la Vierge a eu l'avantage de modeler l'image en résonance à la sensibilité des dévots, opération qui, il ne faut pas l'oublier, avait pour perspective de diffuser le culte. Cette manipulation de l'image a aussi favorisé l' 'indianisation' de sa représentation symbolique. D'une conception qui, selon le dogme catholique, se doit d'être unique et universelle, celle-ci, en Inde, a pris une forme plurielle par une pluralité culturelle définie par les situations ou les communautés de dévots.

Ce décalage conceptuel clergé/ fidèle rend compte de la complexité et des tensions qui sous-tendent le processus d' 'acculturation'. Ainsi que l'étude s'est attachée à le montrer, l'acculturation du catholicisme de Velankanni n'est un processus linéaire et homogène. Il s'est élaboré au fil des époques à partir d'imitations, de résistances, de tolérance, de compromis. La forte acculturation du sanctuaire tend à favoriser une plus grande pratique de coutumes hindoues que le clergé aujourd'hui essaie de contrôler en accentuant la surveillance de la zone qu'il administre. Cependant, sa marge de manœuvre reste limitée par la célébrité du lieu qui incarne le seul sanctuaire catholique de dimension nationale et par les importants revenus financiers qui donnent à Velankanni la réputation de 'Tirupati chrétienne'³⁸. Aussi, aujourd'hui, le catholicisme à Velankanni se présente sous deux aspects radicalement opposés: un aspect orthodoxe à l'intérieur de l'église symbolisée par une liturgie identique à celle célébrée en occident; un aspect hétérodoxe à l'extérieur de l'église issu du subtil mélange de formes rituelles ou dévotionnelles puisées dans le catholicisme et l'hindouisme, le lieu d'exécution de ces pratiques variant selon la conception inhérente à l'endroit ou selon l'acceptation ou la désapprobation du clergé.

Les différents niveaux du catholicisme de Velankanni contribuent à ce que les fidèles, quelque soit leur religion ou leur niveau d'intellectualisation des valeurs du catholicisme, trouvent un lieu ou une 'divinité' en réponse à chacune de leurs attentes. Les hindous, qui ne connaissent pas les barrières culturelles imposées dans le catholicisme, espèrent bien, en se rendant à Velankanni, bénéficier des grâces de la Vierge dont ils ont entendu maints récits. L'atmosphère du lieu comme les nombreuses pratiques indianisées ou les différents espaces sacrés sont autant de points qui leur permettront de se sentir aussi à l'aise que dans n'importe quel centre de pèlerinage hindou. Les chrétiens considèrent la forte représentation des hindous à Velankanni comme un élément valorisant et un enrichissement pour leur religion³⁹. Habités à entendre des discours déconsidérant la religion hindoue, ils se trouvent dans une situation où les pratiques hindoues sont valorisées et légitimées. Ce retournement des valeurs est aussi explicite dans le respect qu'ils éprouvent pour les hindous qu'ils considèrent plus sincères dans leurs prières et plus respectueux dans l'accomplissement de leurs promesses. Ils justifient d'ailleurs leur forte présence, non pas par l'importante 'hindouisation' du sanctuaire, mais par la bienveillance de la Vierge sensible à leur foi. Dans l'atmosphère anti-chrétienne qui règne en Inde aujourd'hui, le sanctuaire de Velankanni réalise la rencontre entre les différentes communautés religieuses.

Le sanctuaire de Velankanni présente une situation qu'il est rarement observable ailleurs. Par rapport à la géographie sociale du village qui montre une forte dispersion de l'habitat en fonction des groupes religieux et concernant les chrétiens et les hindous, les communautés de castes, les abords du sanctuaire forment un lieu de convergence de toutes les catégories communautaires. La qualité unificatrice est observable dans l'activité professionnelle qui concerne le commerce privé, les emplois du sanctuaire ou les fonctions traditionnelles. S'il est difficile de parler d'une qualité égalitaire, on peut souligner un certain nivellement des statuts économiques dû

³⁸ Tirupati-Tirumalai est certainement le complexe de temples qui est le plus riche de toute l'Inde du sud. Cependant, les pèlerins rencontrés à Velankanni utilisent couramment cette comparaison lorsqu'ils veulent rehausser le prestige de Velankanni ou déplorer l'attitude corrompue du clergé plus intéressé à recevoir les politiciens qu'à se consacrer aux activités spirituelles.

³⁹ Les chrétiens sont également fiers de notifier la présence des musulmans. Cependant, si cette communauté est très répérable à ses vêtements, elle représente guère plus d'un pour cent de la masse pèlerine. Les pèlerins musulmans sont composés surtout de femmes qui, bien souvent, profitent de l'absence de leurs époux hostiles au culte marial, pour se rendre à Velankanni.

aux opportunités dont toutes les communautés locales bénéficient. Néanmoins, les différences politico-sociales entre les communautés continuent de perdurer avec l'attribution de privilèges à la caste dominante et la discrimination des castes intouchables. L'analyse de la fête patronale a d'ailleurs permis de mettre en relief ces différences qui ont souvent généré des conflits. Cependant, il est important de souligner que la fête patronale est fortement fédératrice car elle engage la participation de communautés locales et nationales et qu'elle est suivie par des communautés de toute appartenance de caste et de religion, ce qui n'existe rarement dans d'autres sanctuaires catholiques.

Cette place particulière détenue par le sanctuaire de Velankanni justifie que ce soit cette Vierge qui serve de référence aux communautés de migrants indiens. Celle-ci peut se voir attribuer l'identité tamoule ou indienne selon l'origine ethnique de la communauté. Dans le quartier tamoul de Bombay comme dans les villes de la région parisienne qui accueillent des familles pondichériennes, la Vierge a une identité tamoule; aux Etats Unis en revanche où la présence des tamouls est diluée dans la masse des Indiens du nord, c'est en tant que Vierge indienne qu'elle a bénéficié d'un oratoire dans l'église de Washington dans lequel elle a pris place le jour du cinquantième anniversaire de l'Indépendance de l'Inde (Sébastien 1999). Ainsi, par le biais des migrants indiens et tamouls, la Vierge de Velankanni est maintenant en voie d'acquérir une reconnaissance internationale. Cette identification de la Vierge de Velankanni avec le territoire indien ou tamoul justifiée par ses apparitions atteste que ses dévots se sont appropriés son image. Cette origine, qui est la terre qui a donné naissance au panthéon hindou, admet que son image puisse se confondre avec celles de ses sœurs hindoues. N'est-ce pas ce qui se profile dans les paroles de ce Pondichérien de Trappes lorsqu'il explique ses difficultés pour obtenir l'installation d'une statue de la Vierge de Velankanni dans sa paroisse:

« Nous autres, Indiens, on a accepté votre Vierge de Lourdes. On lui a fait une place dans nos églises et on la vénère beaucoup. Alors, pourquoi, vous les français, vous ne voulez pas reconnaître la Vierge de notre pays ? »

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de référence – Dictionnaires

Bullarium, MDCCCXLV, Aldina.

Census of India. Fairs and Festivals, 1961.

Kariyāvin tarakālattamiḷ akarāti. Tamil-Tamiḷ-Āṅkilam, 2001, Chennai, CrE-A, 1st public. Jan. 1992.

MONIER MONIER-WILLIAMS, Sir, 1981, *Sanskrit -English Dictionary*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, second reprint.

Tamil Lexicon, 1982, 7 vol., Madras, University of Madras.

Manuscrits non-publiés

Lettres des Nouvelles Missions du Maduré, Lyon, Imprimerie Louis Perrin, tome I 1839, tome II 1840, tome III 1843, tome IV 1847.

Memoranda missionis Nagapatam et Velangany 1839-1877 (manuscrit – Archives de Shembaganur de la Société de Jésus).

Ouvrages et articles

ALBERT, Jean Pierre, 1990, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, E.H.E.S.S.

ALBERT-LLORCA, Marlène, 1995, “La Vierge mise à nu par ses chambrières”, *Clio*, 2, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 201-228.

ANCHUKANDAM, Thomas, SDB, 1996, *Catholic Revival in India in the 19th. Role of Mgr. Clément Bonnard (1796-1861)*, vol. I, Bangalore, Kristu Jyoti Publications.

ASSAYAYG, Jackie, 1994, *Au confluent des deux rivières. Musulmans et hindous dans le Sud de l’Inde*, Paris, École Française d’Extrême-Orient.

ASSAYAYG, Jackie, TARABOUT, 1997, Gilles, “Présentation”, *Purusārtha*, ‘Altérité et Identité; Islam et Christianisme en Inde’, 19, pp. 9-22.

BAYLY, Susan, 1989, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

BECK, Brenda E. F., 1969, “Colour and Heat in South Indian ritual.”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute (Man)*, 4, pp. 553-572.

BECK, Brenda E. F., 1981, “The Goddess and the Demon. A local South Indian Festival and its wider context”, *Purusārtha*, 5, Paris, E.H.E.S.S., pp. 83-136.

BERTRAND, J., S.J., 1865, *Lettres édifiantes et curieuses de la Nouvelle Mission du Maduré*, Paris-lyon-Toulouse, J.B. Pelagaud.

BHAKTHAVATSALA BHARATHI, 1999, S., *Coromandel Fishermen. An Ethnography of Pattanavar Subcaste*. Pondicherry, Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.

BRADFORD, J. Nicholas, 1983, “Transgenderism and the cult of Yellamma. Heat, sex and sickness in South Indian ritual”, *Journal of Anthropological Research*, 39, pp. 307-322.

CAPLAN, Lionel, 1980, “Caste and castelessness among South Indian Christians”, *Contributions to Indian Sociology*, 14-2, 213-238.

CHRISTIAN, W. A., 1981, *Local religion in sixteenth century Spain*, Princeton, Princeton University Presse.

CLEMENTIN-OJHA, Catherine, 1990a, *La divinité conquise*, Nanterre, Société d’ethnologie.

CLEMENTIN-OJHA, Catherine, 1990b, “Image animée, Image vivante. L’image du culte hindou”, in A. Padoux éd., *L’image divine. Culte et méditation dans l’hindouisme*, Editions du CNRS, Paris.

- CLEMENTIN-OJHA, Catherine, 1993, "Indianisation et enracinement: les enjeux de l'inculturation de l'Eglise en Inde", *BEFO*, pp. 107-133.
- CLEMENTIN-OJHA, Catherine, 1998, "L'indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale", *Archives des Sciences sociales des Religions*, 103, pp. 5-19.
- DAHMEN, Pierre, S.J. , 1924, Un jésuite brahme. Robert de Nobili, S.J. 1577-1656 Missionnaire au Maduré., Bruges, Charles Beyaert éd..
- DAHMEN, Pierre, S.J. , 1931, *Robert de Nobili l'Apôtre des Indes. Première apologie, 1610*, texte inédit latin traduit et annoté par le préface par le P. Alexandre Brou, S.J., Paris, éd. Spes, 'Bibliothèque des missions Mémoires et Documents'.
- DELIEGE, Robert, 1988, *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Nettetal Steyler Verlag, Studia Instituti Anthropos.
- DIRKS, Nicholas B. , 1996, "The conversion of caste: location, translation and appropriation", in P. Van Deer Veer ed., *Conversion to Modernities: the globalization of Christianity*, London, Routledge, pp. 115-136.
- DIRKS, Nicholas B., 1997, "Différence et discrimination. La politique des castes dans l'Inde post-coloniale", *Annales H.S.S.*, Mai-Juin, pp. 593-619.
- DOUGLAS, Mary, 1992, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte.
- DUMONT, Louis, 1979, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 'Tel', (1ère éd. 1966).
- DUMONT, Louis, 1992, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramallai Kallar*, Paris, E.H.E.S.S., 1ère éd. 1957, Paris-La Hague, Mouton.
- EGNOR, Margaret Trawick, 1984, "The Changed Mother or What the Smallpox Goddess Did When There Was No More Smallpox.", *Contributions to Asian Studies*, 18, pp. 24-45.
- FORRESTER, Duncan D., 1980, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, London & Dublin, Curzon Press, 'London Studies on South Asia n°1'.
- FRANCOIS-XAVIER, Saint, 1987, *Correspondance 1535-1552*, Paris, Desclée de Brouwer - Bellarmin, "Christus", 64.
- FULLER, Christ J., 1992, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press.
- GOOD, Anthony, 1983, "A symbolic type and its transformations. The case of South Indian Ponkal", *Contributions to Indian Sociology*, 17-2, pp. 221-244.
- GRAFE, Hugald, 1990, *History of Christianity in India. Tamil Nadu in the nineteenth and twentieth centuries*, Vol. IV, part 2, Bangalore, 'Church History Association of India'.
- HARDGRAVE, Robert L., 1969, *The Nadars of Tamilnad. The political Culture of a Community in Change*, Berkeley-Los Angelès, University of California Press.
- HARMAN, William P., 1989, *Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- HAWLEY, John Stratton, ed., 1982, *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*, Boston, Beacon Press.
- HAWLEY, John Stratton, WULFF, Donna Marie, 1998, *Devī. Goddesses of India*. Delhi, Motilal Barnasidass, 1ère éd. 1996 University of California.
- HERBERICH, G., RAPHAEL, F. , 1982, "Messages et prières des pèlerins de Thierenbach", *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, pp. 3-46.
- JEAN, Auguste, S. J. , 1889, *Le Maduré. La Nouvelle Mission*, Lille, Société Saint Augustin, Desclée- De Brouwer et Cie.
- KINSLEY, David, 1987, *Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- KONDOS, Vivienne, 1986, "Image of the fierce goddess and portrayals of Hindu women", *Contributions to Indian Sociology*, 20-2, pp. 173-197.

- KURIAKOSE, M.K., 1977, *History of Chistianity in India. Source Matérials*, Bangalore, The Christian Literature Society, The senate of Serampore college.
- LAUNAY, Adrien, 1898, de la Société des Missions Etrangères, *Histoire des missions de l'Inde. Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour*, Paris, Ancienne maison Charles Douniol, 4 vol.
- LOISELEUR DESLONGCHAMPS, A., non daté, *Manava-Dharma-Sastra 'Lois de Manou'*. Trad., Paris, Garnier Frères.
- MAC GILVRAY, Dennis B. , 1998, *Symbolic Heat. Gender, Health & Worship among Tamils of South India and Sri Lanka*, Middletown, Grantha Corporation.
- MALAMOUD, Charles, 1989, *Cuire le monde - Rites et Pensée dans l'Inde Ancienne*, Paris, La Découverte.
- MEERSMAN, Achille, O.F.M. , 1962, *The Franciscans in Tamilnad*, Suisse, Nouvelle revue de sciences missionnaires.
- MEERSMAN, Achille, O.F.M., 1971, *The Ancient Franciscan Provinces in India 1500-1835*. Bangalore, Christian Literture Society Press.
- MEERSMAN, Achille, O.F.M., 1972, *Annual Reports of the Portuguese Franciscans in India 1717-1833*, Lisboa, Centro de Estudos Historicos Ultramarinos.
- MOFFATT, Michael, 1979, *An Intouchable Community in South India. Structure and concensus*, Princeton, Princeton University Press.
- MOLINIE, Antoinette (dir.), 1996, *Le Corps de Dieu en Fêtes*, Paris, Le Cerf, 'Sciences humaines et religions'.
- MORENO, Manuel, MARRIOT, Mc Kim; 1989, "Humoral transactions in two Tamil cults. Murukan and Mariyamman", *Contributions to Indian Sociology*, 23-1, pp. 149-167.
- MORINIS, E. A., 1982, "Levels of culture in Hinduism. A case study of dream incubation at a Bengali pilgrimage center", *Contributions to Indian Sociology*, 16-2, pp. 255-270.
- MOSSE, C. David F., 1986, *Caste, Christianity and Hindouism: A study of social organization and religion in rural Ramnad*, University of Oxford, Institute of Social Anthropology, D. Phill thesis.
- MOSSE, C. David F., 1994-1995, "Catholic Saints and the Hindu village. Pantheon in rural Tamil Nadu, India", *Man*, 29-33, pp. 301-332.
- MOSSE, C. David F., 1996, "South Indian Christians, purity/impurity, and the caste system. Death ritual in a Tamil roman catholic community", *Man*, vol. 2-3, September.
- MOSSE, C. David F., 1997, "Honour, caste and conflict. The ethnohistory of catholic festival in rural Tamil Nadu (1730-1990)", *Purusārtha*, 'Altérité et Identité; Islam et Christianisme en Inde', 19, Paris, E.H.E.S.S..
- NAGENDRAN, T., 1996, "The struggle and success of Nadars of Tamil Nadu", *Man in India*, 76-3, September, pp. 229-237.
- NISHIMURA, Yuko, 1987, *A Study on Māriyamman Worship in South India. A Preliminary Study on Modern South Indian Village Hinduism*, Tokyo, ILCAA.
- NISHIMURA, Yuko, 1998, *Gender, Kinship and Property Rights. Nagarattar Womanhood in South India*, Delhi, Oxford University Press, 'Gender Studies'.
- OBEYESEKERE, Gananath, 1978, "The Fire-walkers of Kataragama : The Rise of Bhakti Religiosity in Buddhist Sri Lanka", *Journal of Asian Studies*, XXXVII-3, mai, pp. 457-476.
- RAM, Kalpana, 1991, *Mukkuvar Women. Gender, Hegemony and Capitalism Transformation in a South Indian Fishing Community*, London and New Jersey, Asian Studies Association of Australia.
- REINICHE, Marie Louise, 1979, *Les Dieux et les hommes: Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Paris-La Haye, Mouton et E.H.E.S.S.
- RUDNER, David West, 1987, "Religious Gifting and Inland Commerce in seventeenth Century South India", *Journal of Asian Studies*, 46-2, may, pp. 361-379.
- RUDNER, David, 1989, "Banker's Trust and the Culture of Banking among the Nattukottai Chettiars of Colonial South India", *Modern Asian Studies*, 23-3, pp. 417-458.
- SANTOS, S. R., 1933, *The Shrine of Our Lady of Vailankanni*, Thanjavur, Don Bosco Press.

- SEBASTIA, Brigitte, 1998, *Caste et Christianisme à Vailankanni. Etude historique, sociale et religieuse d'un sanctuaire marial au Tamil Nadu*. Toulouse, Diplôme d'Anthropologie de l'E.H.E.S.S. sous la dir. de D. Fabre.
- SEBASTIA, Brigitte, 1999, *Les Pondichériens de l'Île de France Etude des pratiques sociales et religieuses*, Toulouse, DEA d'anthropologie de l'E.H.E.S.S. sous la dir. de J. P. Albert.
- SIGAL, Pierre André, 1985, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, Le Cerf, 'Histoire'.
- SILVA REGO, Antonio da, 1957, *Le patronage portugais de l'Orient. Aperçu Historique*, Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar.
- SUAU, Pierre, S.J., 1899, *Une âme d'apôtre. Le Père Victor Delpech de la Compagnie de Jésus, missionnaire au Maduré (1835-1887)*, Paris, Victor Rétaux.
- TARABOUT, Gilles, 1986, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar: Les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud): Etude anthropologique*, Paris, Ecole Française d'extrême-Orient.
- TARABOUT, Gilles, 1999, "Corps possédés et signatures territoriales au Kerala", *Purusārtha*, 21, 'La possession en Asie du Sud. Parole et territoire', Paris, E.H.E.S.S., pp. 313-355.
- THEKKEDATH Joseph, S.D.B. , 1982, *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore, Theological Publications in India.
- THURSTON, Edgar, RANGACHARI, K., 1909, *Castes and Tribes of southern India*, Madras, Government Press, 7 vol..
- Vailankanni Calling*. Revue mensuelle (Don Bosco Press – Tanjore).
- Vailankanni, Shrine History*. 17th the Revised Edition, Sivakasi, Jeyakar Offset Printers, April 1995.
- Vailankanni, Shrine History*. 18th the Revised Edition, Sivakasi, Jeyakar Offset Printers, September 1999.
- VIRAMMA, RACINE, Josiane et J Luc, 1995, *Une vie paria. Le rire des asservis. Inde du Sud*, Paris, Plon-UNESCO, 'Terre Humaine'.
- WHITEHEAD, Henry, 1981, *The village gods of South India*, New Delhi-Madras, Asian Educational Services.
- YALMAN, Nur, 1963, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", *The Journal of the Royal Anthropological Institute (Man)*, 93, pp. 25-58.
- YOUNGER, Paul, 1992, "Velankanni Calling: Hindu Patterns of Pilgrimage at a Christian Shrine.", in Alan Morinis ed, *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Connecticut, London, Greenwood Press, 'Contribution to the Study of Anthropology 7'.
- ŽUPANOV, Ines, G., 1994, "Prosélytisme et pluralisme religieux: deux expériences missionnaires en Inde aux XVIe et XVIIe siècles", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 87, pp. 35-56.
- ŽUPANOV, Ines G., 1996, "Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17ème siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne", *Annales HSS*, 52ème année, 6, pp. 1201-1223.
- ŽUPANOV, Ines, G., 1999, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi, Oxford University Press.