



HAL
open science

Les enjeux du sacrifice. Conflits divins et conflit de caste en village tamoul

Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Pierre-Yves Trouillet. Les enjeux du sacrifice. Conflits divins et conflit de caste en village tamoul. Lionel Baixas, Lucie Dejouhanet, Pierre-Yves Trouillet. Conflit et rapports sociaux en Asie du Sud, L'Harmattan, pp.231-250, 2010, Points sur l'Asie. halshs-00867743

HAL Id: halshs-00867743

<https://shs.hal.science/halshs-00867743>

Submitted on 30 Sep 2013

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.

Chapitre 11

LES ENJEUX DU SACRIFICE Conflits divins et conflit de caste en village tamoul

*Pierre-Yves Trouillet**

Chaque année, lors de la fête de la déesse tutélaire du village de Mailam¹, un combat d'ordre sacré s'engage entre cette déesse et les dieux menaçants de la frontière du village. Étant les plus vulnérables face à ces divinités malveillantes, les villageois prennent également part à ce conflit à travers certains rites de protection et de négociation avec le sacré. En effet, cette fête de dimension locale – mais que l'on retrouve dans nombre de villages indiens (Fuller, 2004) – a pour fonction première de renouveler la sécurité religieuse de l'espace villageois en procédant, outre les processions quotidiennes de la déesse dans le village, à un sacrifice sanglant destiné à tempérer les colères divines. Ainsi, lors du huitième et dernier soir de la fête, le sang d'un chevreau sacrifié à minuit devant le temple de la déesse est offert par les hommes du village aux divinités maléfiques de la frontière.

Les principaux acteurs sociaux de la fête et du sacrifice appartiennent aux deux castes principales du village : la caste dominante des Vanniyar d'une part, et celle des « Intouchables »² paraiyar³ d'autre part. Mais si la tradition religieuse locale veut que ces deux castes coopèrent en assurant les fonctions majeures du sacrifice et de la fête, la symbolique de ces tâches rituelles révèle en

* L'auteur adresse ses sincères remerciements à Robert Delière, Geert De Neve, Guy Di Méo, Olivier Pissot et Singaravelou pour leurs commentaires apportés aux versions préalables de ce texte.

¹ Le village de Mailam se situe dans le district de Viluppuram au Tamil Nadu.

² Bien que l'usage du terme « Intouchable » soit de plus en plus tabou en Inde, notamment en raison de l'abolition de l'intouchabilité par la Constitution indienne, il sera néanmoins employé ici car c'est bien d'intouchabilité dont il sera question. Cette notion évoque l'impureté socio-rituelle attribuée aux plus basses castes selon « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966) qui justifie encore de nombreuses discriminations.

³ Notons que la caste des Paraiyar a donné le mot « paria » dans la langue française.

revanche les fondements religieux d'un système inégalitaire qui est à la base d'un conflit local opposant ces deux castes. La fête et le sacrifice célèbrent en effet certaines formes de violences sociales et « symboliques » (Bourdieu, 1994 : 190) envers les Paraiyar, directement impliquées dans les enjeux socio-religieux du conflit de caste. Aussi, le présent chapitre propose de voir, à travers une lecture ethnogéographique des rituels, si les enjeux du conflit divin parviennent ou non à sublimer ceux du conflit social, comme le laissent présupposer la coopération intercaste durant le sacrifice, ainsi que l'idée de René Girard selon laquelle le sacrifice a pour fonction sociale « d'apaiser les violences intestines et d'empêcher les conflits d'éclater » (Girard, 2002 [1972] : 27).

À lire les différents auteurs⁴ (historiens des religions, sanskritistes, ethnologues ou anthropologues) qui ont travaillé sur le sacrifice notamment dans le monde hindou, on constate combien ce rite révèle de profondes structures socio-symboliques enracinées dans des traditions religieuses et culturelles régionales, mais aussi que les enjeux socio-rituels du sacrifice sanglant ont souvent une ampleur locale ou communautaire. Lorsque l'on sacrifie, que ce soit pour prier les divinités, les apaiser, ou les remercier, on le fait certes « pour le bien des mondes » (Biardeau & Malamoud, 1996 : 139) mais aussi pour soi ou pour les siens, et ce quels que soient la taille et le critère identitaire du groupe de référence. Outre ses teneurs religieuses, les propriétés socialisantes et sociologiques du sacrifice ne doivent donc pas être négligées lors de son analyse, d'autant qu'en mettant *en scène* un certain nombre d'acteurs sociaux et étant pourvu d'une puissante charge symbolique, les sacrifices – comme les fêtes de temple dans leur ensemble – sont à la fois vecteurs de règles collectives et de valeurs sociales, mais aussi facteurs de hiérarchisation des statuts. Gilles Tarabout a ainsi mis en lumière il y a vingtaine d'années, les relations existant entre « sacrifier et donner à voir » (Tarabout, 1986) lors de tels rites dans le sud de l'Inde. Plus largement, les apports de Guy Di Méo sur la géographie des fêtes ont montré comment celles-ci créent un interstice spatial et temporel dont la mise en scène et le

⁴ On ne saurait établir ici une liste exhaustive mais retenons en premier lieu le travail de René Girard (2002 [1972]) ; pour le contexte sud-asiatique, voir notamment ceux de Madeleine Biardeau et Charles Malamoud (1996), de Christopher J. Fuller (2004), de Marie-Louise Reiniche (1979), et celui co-dirigé par Denis Vidal, Gilles Tarabout et Eric Meyer (1994).

déroulement sont hautement évocateurs de relations socio-spatiales constitutives de territoires⁵ (Di Méo, 2001).

Pour leur part, les conflits d'ordre religieux ne sont généralement abordés, notamment par la géographie des religions, qu'à travers des antagonismes politico-territoriaux analysés aux échelles inter- et intraétatiques (Dubois, 2005), et opposant le plus souvent des communautés de confessions ou de sectes différentes. Ce type d'approches a donc tendance à négliger les conflits d'ordre sacré entre divinités, alors qu'ils peuvent pourtant être des plus utiles à la compréhension des fondements culturels d'antagonismes sociaux souvent spatialisés. Aussi, notre analyse du sacrifice tend à s'inscrire dans le courant de la géographie sociale qui, comme la sociologie et l'anthropologie dynamiques avant elle (Ansart, 1990), préfère analyser les conflits traversant l'étendue d'une même formation sociale. La géographie sociale ayant en effet pour but de lire l'espace géographique « en tant que forme à la fois scénique et active, constitutive des luttes et des enjeux sociaux » (Di Méo & Buléon, 2005 : 7), il nous paraît légitime d'étudier les enjeux sociaux et rituels du sacrifice de ce point de vue.

La formation sociale dont il est ici question concerne le village de Mailam. L'Inde rurale retient notre attention car bien que l'on ne puisse ignorer les sacrifices dédiés à Kālī à Kolkata (Calcutta), le sacrifice sanglant est « essentiellement affaire villageoise » (Malamoud, 1976 : 8) depuis l'époque brahmanique. En outre, et même si les villes n'échappent pas à la règle, les villages indiens où vivent encore près des trois quarts de la population nationale⁶, restent les théâtres de nombreux conflits sociaux liés à la pérennité des discriminations traditionnelles envers les plus basses castes. Et si l'évolution des enjeux de la caste en Inde montre une cristallisation de ces tensions autour de la sphère politique contemporaine (Deliège, 2007 ; Heuzé, 2006 ; Jaffrelot, 2005), le champ religieux participe encore à la légitimation de ces discriminations. L'hindouisme reste ainsi l'une des pierres angulaires de l'union tensionnelle entre les castes villageoises. Bien que le conflit social abordé ici soit d'ampleur locale, celui-ci implique donc des enjeux sociaux liés à des pratiques et des considérations religieuses que l'on retrouve dans de nombreux

⁵ Voir également le chapitre de Rémy Delage dans cet ouvrage.

⁶ D'après le recensement national de 2001.

villages indiens. Le fait que les deux castes en conflit à Mailam figurent parmi les mieux représentées dans le nord-est du pays tamoul, confère également à ce cas d'étude une relative représentativité des enjeux liés aux relations intercastes dans cette région. Les Paraiyar sont en effet reconnus comme « la caste la plus nombreuse des ex-Intouchables en pays tamoul » (Racine *et al.*, 2005 : 535) et les Vanniyar constituent quant à eux « une caste dominante des plaines du nord-est du Tamil Nadu (...) connue pour entretenir de très mauvaises relations avec les communautés dalit⁷ qu'elle côtoie » (Headley, 2006 : 296).

L'intérêt de l'analyse de ce sacrifice est donc double. Résultant d'une étude de terrain menée entre 2006 et 2007 sur la géographie de l'hindouisme tamoul en zone rurale et se basant notamment sur une observation participante des rites villageois de Mailam, cette contribution propose en premier lieu une lecture des formes symboliques de trois types de conflits : un premier type concerne le combat entre les divinités durant le sacrifice ; le deuxième porte sur les tensions opposant les hommes et les dieux ; et le troisième type relève du conflit de caste opposant les Vanniyar aux Paraiyar. Aussi, en posant une hypothèse d'inspiration girardienne établissant une relation entre les tensions d'ordre divin, la teneur socio-symbolique des rites sacrificiels et le conflit social, l'autre intérêt sera de mettre en lumière les correspondances entre ces différents types de conflits afin de voir *in fine* ce qu'elles révèlent sur les relations contemporaines entre sacrifice et rapports sociaux dans un contexte rural tamoul.

⁷ Dans le cadre des mouvements panindiens de libération des plus basses castes, les (ex-)Intouchables du pays tamoul ont progressivement intégré le terme « dalit » (opprimé) pour se désigner, parallèlement à l'appellation administrative « S.C. » (*Scheduled Caste*) et au terme identitaire « *Ādi Drāviḍas* » (Premiers Dravidiens). À l'échelle de l'Inde, le vocable « dalit » s'oppose surtout au terme gandhien « *harijan* » (enfants de Dieu) considéré par les Dalit comme un euphémisme déplacé de leur condition socio-économique, et à ceux d'« *avarna* » et « *caṅṅāḷaṅ* » (hors caste), de « *pañcama* » (de la cinquième caste) ou d'« *ātiśūdra* » (premier serviteur) trop liés à l'idéologie socio-rituelle brahmanique. Le « dalitisme » correspond au mouvement idéologique, militant et politique de libération des très basses castes. Voir à ce propos D. Heuzé (2006), R. Deliège (2007), ainsi que le chapitre de Dalal Benbaabali dans cet ouvrage.

Le sacré menaçant

D'après les habitants de Mailam, la fête de la déesse Mailiyamma est cruciale pour le village car elle a pour fonction première de renouveler la protection de l'espace villageois régulièrement menacé par le divin. Les précisions terminologiques quant à la nature de ces menaces peuvent varier selon les personnes, mais celles-ci évoquent unanimement un « danger » (*āpaṭu*)⁸ qui rend la fête (*tiruvilā*) et le sacrifice (*bali*) nécessaires pour assainir chaque année la situation, durant le mois de *māci* (février-mars) du calendrier tamoul.

Ces menaces sont de multiples natures. Il s'agit d' « esprits » (*pēy* ou *pēy-picācu*), de « monstres géants » (*būdam*, *rākṣasa*) ou de « démons » (*asuras*, *kāṭeri*, *arakkām*, *aṭarma tēvatai*). Comme le précise Robert Delière, les *pēy* se distinguent des divinités démoniaques car ils ne possèdent pas de lieu de culte (*pīṭam*) ou de sanctuaire propres. Ce sont en fait des spectres de villageois décédés de mort violente (Delière, 2004 : 85). Les démons⁹ dissociés de toute origine humaine ont quant à eux un *pīṭam* situé à la « frontière » (*ellai*) nord-est du village et demeurent ainsi à proximité immédiate des habitations. Chaque année, ces démons menacent de faire des incursions dans l'espace villageois pour s'attaquer aux humains, essentiellement à travers des possessions entraînant démence ou stérilité (chose que peuvent également faire les *pēy*). Or ces menaces seront d'autant plus sérieuses si les habitants ne respectent pas les interdits concernant ces divinités ou s'ils ne tempèrent pas leur voracité par le sacrifice animal chaque année. Du fait de leur nature menaçante et nuisible qui les différencie de la déesse Mailiyamma (dont le nom évoque sa relation fusionnelle avec Mailam), ces êtres sont à associer à une catégorie de divinités démoniaques et chaotiques signifiée par le terme « *aṭarma tēvatai* » (dieu adharmique¹⁰). Cette catégorie tranche avec celle des divinités dharmiques dont Mailiyamma fait partie en tant que déesse protectrice de la localité.

⁸ La translittération des mots tamouls employée ici se base sur la méthode du *Tamil Lexicon* de l'université de Madras (Chennai).

⁹ Par commodité et souci de simplicité, nous emploierons le terme « démons » pour désigner les divinités démoniaques et adharmiques.

¹⁰ Les adjectifs « dharmique » et « adharmique » sont à relier à la notion de « *dharma* », l'ordre socio-cosmique hindou.

Mais les démons et les *pēy* ne constituent pas les seules menaces inquiétant le village. En effet, bien qu'elle soit la « déesse du village » (*grāma tēvatai*), Mailiyammaṅ peut également représenter un danger par ses « colères » (Assayag, 1992 ; Aubert, 2004) que les villageois mettent souvent en relation avec la figure de Kālī (Kāliyammaṅ), forme terrible de la déesse hindoue.

De l'usage du sacrifice : herméneutique de la gestion des conflits d'ordre sacré

Pour tempérer ce sacré menaçant, les villageois négocient en premier lieu avec la déesse en l'honorant lors de sa fête annuelle : ils la célèbrent huit jours durant, la marient dans son temple le dernier soir juste avant le sacrifice et la sortent dans le village lors de processions (*ūrvalam*) quotidiennes afin de maintenir les êtres malveillants hors de la localité et de sécuriser ainsi l'espace habité. C'est donc essentiellement la déesse qui se livre au combat contre les démons (bien que, nous y reviendrons, les Paraiyar interviennent également dans ce conflit d'ordre sacré). Mais les termes de la négociation avec la déesse ne se limitent pas à cette alliance. Ganapati, un agriculteur vanniyar et organisateur de la fête, nous dit en effet que la fête de la déesse et le sacrifice apporteront plus largement « de bonnes relations entre les gens, une pluie généreuse pourvoyeuse de bonnes récoltes, la sécurité du village, ainsi qu'un remède divin pour les villageoises stériles ». Au-delà de la sécurisation du territoire villageois, c'est donc la reproduction de la société locale qui semble être attendue. Même si la colère de la déesse peut constituer un danger potentiel, celle-ci est surtout, en tant que déesse tutélaire dharmique, porteuse de vie, de cohésion sociale et de protection. La négociation entre les villageois et Mailiyammaṅ relève donc de la coopération : les premiers honorent la déesse par la fête pour tempérer ses humeurs ; en retour, celle-ci assure ses fonctions premières de déesse de village qui sont de protéger la localité des invasions extérieures, de maintenir le *dharma* et d'y apporter différentes formes de fertilité.

Concernant les *pēy*, aucune négociation n'a lieu entre les villageois et ces spectres. Robert Deliège a déjà souligné à ce propos que dans les villages tamouls « ces esprits sont totalement incapables de bienfaits et de protection (...) [et] ne se voient vouer aucun culte » (Deliège, 2004 : 85). C'est en jouant de précautions, en les chassant

par les processions et en s'assurant la protection de la déesse, que les villageois évitent leurs tours.

Considérons maintenant les démons de la frontière. Pour assurer la sécurité du village et remédier à la stérilité des femmes, les habitants doivent négocier par le sacrifice sanglant avec cette dernière catégorie d'êtres menaçant la localité par leurs possessions et/ou maladies. Lors du dernier soir de la fête, à minuit, les hommes se rendent à la frontière nord-est du village pour offrir à ces démons du riz cuit mélangé au sang d'un cheveau préalablement sacrifié devant le temple de la déesse. Le mélange est considéré comme un don aux démons pour pacifier la situation en tempérant leur voracité. En payant ainsi un tribut sacrificiel aux divinités démoniaques, la puissance de ces dernières et la peur qu'elles suscitent ne sont nullement contestées par les villageois qui cherchent surtout à éviter d'entrer en conflit avec un monde terrible et sacré. Ainsi tous les hommes se rendant à la frontière portent-ils un collier rituel (*mālā*) de protection, et aucun ne doit dépasser la pierre rituelle marquant la limite du village où est rendu le culte aux démons. Une fois le don effectué, les restes du mélange sacrificiel sont rapportés au temple de la déesse où les femmes stériles du village, restées à genoux, à jeun, chastes et régulièrement aspergées d'eau en signe de purification et de « fertilisation », mangeront ces restes dans l'espoir d'une guérison.

Ces oppositions entre la fertilité apportée par la déesse du village et la stérilité causée par les démons de la frontière, confirment que les relations entre les villageois et le sacré durant le sacrifice concernent non seulement la protection de l'espace villageois, mais aussi et surtout sa reproduction sociale. Ce contraste de nature entre les êtres divins entrant en conflit lors de ce sacrifice villageois évoque de fait une première combinaison entre tension et complémentarité liée à l'ordre social (*dharma*) laissant entrevoir certaines correspondances entre le champ sacré et le champ social. Il convient alors de s'intéresser à cette société locale que le sacrifice a pour fonction de reproduire afin de saisir, comme l'écrivait René Girard, « les rapports conflictuels que le sacrifice et sa théologie dissimulent et apaisent à la fois » (Girard, 2002 [1972] : 18).

Castes, dominance et discrimination autour du temple de la déesse

Le temple de Mailiyammaṅ est sous le patronage exclusif des Vanniyar, une caste dominante d'agriculteurs de rang rituel

paradoxalement peu élevé (puisqu'elle est répertoriée par le gouvernement du Tamil Nadu comme *Backward Class*¹¹ [BC]), mais qui est surtout la caste la mieux représentée au village (58% de la population en 2007¹²), comme dans tout le nord-est du Tamil Nadu. Elle correspond à la catégorie de « caste dominante » (Srinivas, 1987) car son pouvoir local se fonde moins sur la notion de pureté rituelle brahmanique¹³, que sur la forte proportion de ses membres au sein du village (et de la région), sur leur possession d'une large part du foncier et sur leur pouvoir politique. En 2006, le président du *panchayat*¹⁴ de Mailam était d'ailleurs un Vanniyar appartenant au *Pattali Makkal Katchi* (PMK, Parti du peuple travailleur), un parti politique régional tamoul issu de l'association de caste *Vanniyar Sangam* (l'Assemblée des Vanniyar). Tous les organisateurs et donateurs de la fête (notamment du chevreau sacrifié) appartiennent à cette caste¹⁵, ce qui leur confère le statut honorifique de « sacrifiants », en référence à l'archétype de la fonction royale hindoue (Dumont, 1966 ; Fuller, 2004 ; Reiniche, 1979). Notons que les membres de toutes les autres castes du village sont admis dans le saint des saints (*mūlasthānam / garba-graham*) du temple de la déesse, hormis les Intouchables paraiyar qui représentent pourtant plus de 30% de la population de Mailam.

Les propos de Kumar, un informateur paraiyar, rendent bien compte de ces questions :

« Il n'y a que le temple de Mailiyamman qui nous soit interdit parce qu'il appartient à cent pour cent aux Vanniyar. Ils disent que nous ne devons pas y aller car nous sommes des gens inférieurs. En plus nous

¹¹ Les efforts d'objectivation, de contrôle et de gestion de la société indienne par l'administration coloniale ainsi que les différences en termes de niveaux socio-économiques entre les castes ont débouché sur la constitution de différentes « classes » administratives où sont répertoriées les castes pouvant bénéficier de la discrimination positive. Au Tamil Nadu, la commission aujourd'hui en charge de recenser les castes visées par cette politique reconnaît cinq listes : les classes arriérées (*Backward Classes*), les classes les plus arriérées (*Most Backward Classes*), les communautés notifiées (*Denotified Communities* que les Britanniques avaient classées comme criminelles), les castes répertoriées (*Scheduled Castes*) et les tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*).

¹² Données de l'auteur recueillies en 2007.

¹³ Il ne reste d'ailleurs que très peu de Brahmanes à Mailam aujourd'hui, la plupart ayant migré vers les villes ou à l'étranger.

¹⁴ Conseil villageois élu.

¹⁵ Ce fut également le cas pour la grande rénovation rituelle (*kumbhabhiṣēkham*) du temple de la déesse en 2007.

sommes pauvres, alors que les Vanniyar possèdent les terres et qu'ils sont plus riches que nous ».

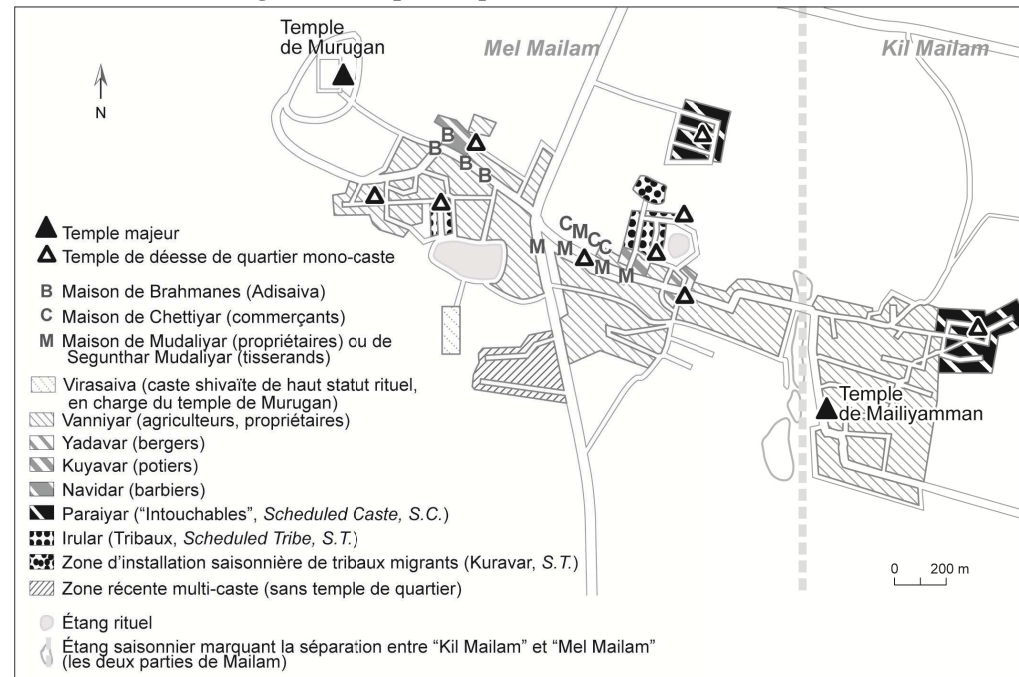
Aucun autre temple que celui de Mailiyammaṅ ne connaît donc de tension autour de la caste à Mailam. Pas même le grand temple de Murugaṅ¹⁶ qui est pourtant le seul à avoir des prêtres brahmanes (Adiśaiva). En effet, seuls ces officiants ont le droit d'entrer dans le *mūlasthānam* du grand temple, contrairement à celui de la déesse où tous les croyants ont accès. Cette absence de tension autour des autres temples s'explique aussi par le fait que les principales castes du village ont toutes un temple de référence. L'organisation socio-spatiale de Mailam se fonde en effet sur une ségrégation sur critère de caste où chaque quartier mono-caste possède un temple distinct dont la divinité est systématiquement une déesse et le prêtre un membre de la caste du quartier¹⁷ (figure 1).

Le cas du temple de Mailiyammaṅ est problématique parce qu'elle est la déesse de tout le village et que seuls les Paraiyar se voient interdire l'accès au *sanctum sanctorum*. Il aura d'ailleurs fallu près de vingt ans de revendications pour que les Paraiyar obtiennent en 1995 le droit d'entrer uniquement dans la première enceinte (*maṭa-viti*) du temple. Le président du *panchayat* de l'époque, un Vanniyar, leur avait alors concédé ce droit pour pacifier les relations entre les deux castes, ce qui témoigna d'une première résonance du militantisme panindien des Dalit à Mailam. Mais malgré cette concession, l'accès au saint des saints reste bel et bien interdit aux seuls Paraiyar. Le maintien de ce refus entretient de fait leur relégation hors de l'hindouisme villageois et donc de l'égalité sociale, en relation avec leur exclusion spatiale hors du « village des castes » (*ūr*). L'habitat des Intouchables paraiyar est en effet relégué dans deux hameaux extérieurs (*cēri*), pour des questions ségrégatives de pollution rituelle (figure 1) encore très courantes dans les villages indiens.

¹⁶ Murugaṅ est aujourd'hui reconnu comme l'un des deux fils de Śiva. Ce grand dieu dharmique est très populaire auprès des Tamouls.

¹⁷ À ce titre, notons que la nouvelle zone d'habitation multi-caste au sud de Mel Mailam (partie ouest de Mailam) n'a pas de temple de déesse de quartier. De plus, au vu du type d'emplois des ménages qui y vivent (fonctionariat et professions libérales pour la plupart), ce quartier doit plutôt être considéré comme un quartier de « classe » que comme un quartier de « caste ». Les Viraśaiva, installés au nord-ouest de ce quartier, ont quant à eux la charge du grand temple de Murugaṅ et n'ont pas de temple de déesse de quartier.

Figure 1. Temples et quartiers des castes à Mailam



Réalisation: P.-Y. Trouillet, 2009 (UMR ADES)

Source : P.-Y. Trouillet, 2009

Les discours sur le mythe de la fête de la déesse confirment cette idée d'exclusion contestée par les Dalit. Selon les Paraiyar, le mariage sacré (*tirukaliyāṇam*) de Mailiyammaṇ qui a lieu juste avant le sacrifice, célèbre l'histoire d'amour entre la déesse et un de leurs ancêtres¹⁸, ce qui se traduit par le fait que deux Paraiyar restent aujourd'hui à proximité de la déesse durant toute la fête. Pour les Vanniyar en revanche, Mailiyammaṇ se marie avec Śiva¹⁹, voire avec le Brahmane qui attache le *tāli*²⁰ au cou de la déesse, mais certainement pas avec un Paraiyar. D'après les Vanniyar, la présence des deux Paraiyar auprès de la déesse signifie uniquement leur rôle de protecteurs rituels. Ces deux attitudes à propos du mythe mettent en lumière un désaccord symbolique, et donc un conflit de représentations, entre les deux castes sur le sens communautaire de la fête. En investissant le mythe, les Paraiyar veulent symboliquement entrer dans le temple pour contester la discrimination, mais les Vanniyar leur refusent l'accès au mythe comme ils le font avec l'espace sacré du temple.

L'espace social du village est donc parcouru par l'expression multiforme de la domination exercée dans différents champs sociaux par la caste dominante sur les Paraiyar et symbolisée par les interdits relatifs au temple de la déesse. Autour du temple s'expriment donc autant des stratégies de distinction et de légitimation, que des modes de discrimination et d'exclusion, l'ensemble étant mobilisé pour assurer et reproduire un ordre social inégalitaire.

Les processions²¹ : coopération, domination et tradition

Ce sont paradoxalement ces deux castes majoritaires du village qui assurent les principales fonctions rituelles de la fête et du sacrifice. Les Vanniyar fournissent la composante sociale majeure car le temple leur appartient tant symboliquement qu'en pratique : premièrement parce que le temple de la déesse fut bâti au milieu du XIX^{ème} siècle sur l'initiative de membres de leur caste ; puis parce qu'ils ont

¹⁸ Mythe que l'on retrouve souvent en pays tamoul mais avec certaines variations locales.

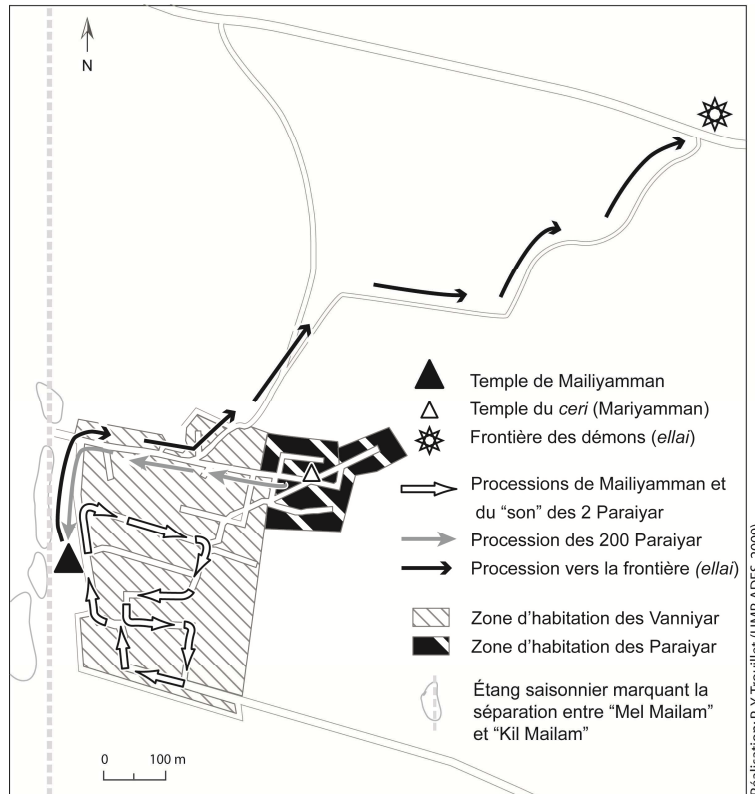
¹⁹ Un des plus grands dieux dharmiques du panthéon hindou.

²⁰ Pendentif de mariage.

²¹ Pour une ethnographie plus complète des rituels et de la géographie des processions durant cette fête, voir P.-Y. Trouillet (2008).

l'exclusivité de l'organisation de la fête et des rituels ; enfin parce que l'espace délimité et sacralisé par les processions quotidiennes de la forme mobile (*ursavamūrti*) de la déesse durant la fête n'est habité que par des Vanniyar (figure 2).

Figure 2 : Parcours des processions à Kil Mailam (moitié est du village)



Réalisation: P.-Y. Trouillet (UMR ADES, 2009)

Source : P.-Y. Trouillet, 2009

La mise en scène d'une distinction socio-territoriale s'effectue ainsi publiquement chaque année dans le village à travers ce premier type de procession, permettant de considérer le temple de la déesse comme le haut lieu rituel du quartier des Vanniyar. Cette distinction relève certes d'un ordre sacré, mais elle dépend aussi et surtout d'un

principe hiérarchique qui contribue à ordonner le territoire villageois en fonction du statut des castes et selon une stratégie socio-symbolique du groupe dominant.

Pour que cette procession quotidienne ait lieu, l'officiant (*pūcāri*) vanniyar chargé de tous les rituels concernant les démons, dirige auparavant à une première procession du « son » (*icai*) en compagnie des deux Paraiyar mentionnés par le mythe. Selon les organisateurs, cette procession est destinée « à nettoyer et à protéger le parcours » pour que les démons et autres *pēy* ne viennent attiser la colère de Mailiyammaṅ ou menacer les familles vanniyar durant la remise de leurs offrandes (*ārāṭṭai*) à la déesse installée sur un palanquin. Cette procession du « son » correspond au seul affrontement direct entre les humains et les démons, si bien qu'elle suscite une réelle frayeur parmi les villageois. Personne ne doit en effet se situer devant cette procession nocturne, au risque sinon d'être confronté à la fois aux êtres adharmiques et à la « puissance » (*śakti*) du son. Il s'agit donc d'un moment particulièrement redouté où les trois acteurs du rituel sont seuls dans les rues sombres du village. Ce rite constitue donc, conjointement au don sacrificiel à la frontière, une des deux acmés en termes de dangers relatifs au conflit entre les hommes et les dieux durant la fête.

Bien qu'il mène ce petit cortège, ce n'est pas l'officiant vanniyar qui produit le son rituel. Cette tâche incombe aux deux Paraiyar qui l'accompagnent. Rappelons que le lien entre les Paraiyar et le son est bien connu puisque leur nom de caste provient du tambour traditionnel (*paṛai*) dont ils jouent lors des cérémonies funéraires. En l'occurrence, c'est le son émis par ces mêmes percussions qui éloigne les démons et les *pēy* pour que la procession de la déesse ait lieu dans un espace purifié. Ce rôle rituel des Paraiyar consiste donc à débarrasser le village des êtres adharmiques, comme ils le font plus généralement avec les matières polluantes lors des funérailles et comme le sous-entend le terme « nettoyer » mentionné par les organisateurs vanniyar. Leur puissance rituelle n'est certes pas aussi efficace que celle de la déesse pour mettre un terme aux volontés intrusives des divinités démoniaques, mais ces deux Paraiyar sont néanmoins reconnus comme les gardiens de Mailiyammaṅ, qui la protègent, qui éloignent les *pēy* et qui l'aident dans sa lutte contre les démons de la frontière. À ce titre, et en échange d'une rétribution de la part des organisateurs vanniyar, les deux Intouchables doivent rester dans le sanctuaire du temple durant les huit jours de la fête. Ils portent alors une tenue

rituelle blanche, un bracelet de protection (*kāpu*) et le cordon sacré (*pūñūl*) des deux-fois-nés²². Ils doivent par conséquent adopter un comportement de castes rituellement supérieures à la leur (voire à celle des Vanniyar qui ne sont pas des deux-fois-nés) pendant les huit jours, en devant notamment rester chastes et ne pas manger de chair animale. Ils ne peuvent pas non plus retourner chez eux durant cette période, leur hameau étant considéré comme un espace polluant. De même, l'accès au saint des saints du temple leur reste défendu malgré la nécessité de leur présence dans le sanctuaire et leur statut provisoire de gardiens de la déesse.

Avant de parachever la fête par le sacrifice, une dernière procession nocturne mobilise un cortège de près de deux cents Paraiyar venant apporter des flammes et des offrandes au temple de la déesse. Tous ces Paraiyar arrivent du plus ancien de leurs deux hameaux, situé en direction de la frontière dangereuse des démons (figure 2). Subrahmani, l'un des deux Paraiyar gardiens de la déesse, précise ainsi les raisons de ce rituel :

« Ce cortège apporte la flamme destinée à la cuisson rituelle du riz qui sera ensuite offert aux démons. Cette flamme est indispensable car la puissance [*śakti*] du mélange [sacrificiel] vient du hameau [*colony*] ».

Ceci illustre une nouvelle fois combien la caste des Paraiyar est liée aux rites d'éloignement des êtres adharmiques. Mais en raison précisément de l'étroitesse de ce lien avec les matières adharmiques et la pollution rituelle, le grand cortège retourne ensuite au hameau sans qu'aucun des Paraiyar n'ait pénétré dans l'enceinte du temple.

La gestion du conflit avec les démons nécessite donc la coopération rituelle entre les Vanniyar et les Paraiyar. Néanmoins, la hiérarchie intercaste et la discrimination envers les Paraiyar demeurent, au point d'être mises en scène par les rites. L'apport de la flamme rituelle par les Paraiyar a beau être indispensable au sacrifice, ceux-ci ne peuvent pourtant pas entrer dans le sanctuaire du temple. De même, le saint des saints reste interdit aux deux gardiens malgré leur fonction rituelle et leurs attributs « extra-ordinaires » de haute caste. L'hypothèse d'une inversion socio-rituelle liée à la tenue des deux Paraiyar est donc à exclure. C'est uniquement parce qu'ils doivent rester dans le sanctuaire durant la fête que les deux gardiens

²² Hautes castes.

portent ces attributs qui ne les purifient que très partiellement. Cette tenue rituelle ne remet donc pas en cause la discrimination instituée envers leur caste, ni même la dominance des Vanniyar consacrée par les rites.

Nous avons vu en effet que les processions de la déesse du village sacralisent le quartier des Vanniyar et que leur mainmise sur le temple consacre leur dominance. Or, en tant que lieu du sacrifice et demeure de la déesse tutélaire de Mailam, ce temple est aussi et surtout le haut lieu socio-religieux du village dans son ensemble. Aussi, de par ses rites, sa fonction locale et son patronage casté, ce temple renvoie à l'ordre social (*dharma*) que la déesse assure et que les Vanniyar dominant et entretiennent. Inversement, en tant que lieu par lequel les êtres adharmiques peuvent entrer dans le village, la borne-frontière des démons est le lieu antisocial du village par excellence, porteur de troubles et de dangers extérieurs. En conséquence, le refus d'accepter les Paraiyar dans le saint des saints du temple, la localisation de leurs hameaux²³ hors du village et en direction de la frontière des démons (figure 2), ainsi que leurs tâches rituelles liées à la pollution et aux éléments adharmiques, entraînent à travers le langage symbolique et performatif des lieux et des rites, une association de nature entre les Paraiyar et le monde dangereux et polluant des démons de la frontière.

Lors de la fête et du sacrifice annuels, l'exclusion polymorphe des Paraiyar est donc symboliquement et publiquement affichée, renouvelée et sacralisée par la mise en scène de leurs rôles rituels et de la tradition religieuse locale. À ce propos, les observations faites en 1713²⁴ par le missionnaire Bartolomeus Ziegenbalg sur les fêtes de déesses des villages tamouls apportent un témoignage précieux pour mesurer la dimension traditionnelle et la durabilité, à quelques détails près, des rituels que nous venons d'aborder et de la place qui revient depuis des siècles aux Intouchables :

« ... Arrive celui qui incinère les morts. On lui passe autour de la main un cordon coloré en jaune au *kumkum* (safran), on lui met des fleurs autour du cou et on applique sur lui la poudre de santal. (...) La

²³ Les deux hameaux des Paraiyar correspondent chacun à une des deux sous-parties du village (Mel Mailam et Kil Mailam). Bien que celui de Mel Mailam soit plus récent que celui de Kil Mailam, il est également situé à l'écart des habitations et en direction du nord-est, l'orient des démons, reproduisant ainsi la logique ségrégative opérant pour le hameau de Kil Mailam.

²⁴ Mais publiées seulement en 1867.

fête durera alors huit jours. Pendant ces huit jours, le célébrant doit jeûner et garder le cordon. (...) Les indigènes arrivent en grand nombre à la pagode, apportant des boucs et des coqs et leur coupent la tête. Pendant cette cérémonie, les femmes et les filles sont assises autour de la pagode et font bouillir du riz, dont elles mangent une partie et font offrande du reste. (...) Toutes les fêtes des *grama-devatas* (divinités de village) sont célébrées selon le même schéma. (...) Les gens croient que toutes les maladies et tous les malheurs sont causés par les démons, ils adressent un culte aux principaux d'entre eux en même temps qu'aux *grama-devatas* de façon à ce qu'ils les protègent » (Ziegenbalg, 1867 cité par Benoist, 1998 : 53)²⁵.

La tradition, l'ordre social, l'intouchabilité et la dominance sont donc consacrés par la fête de la déesse et le sacrifice à travers la sacralisation du caractère traditionnel d'une forme de « domination légitime » reposant, selon Max Weber, sur « la croyance en la sainteté de traditions valables de tous temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens » (Weber, 1971 [1922] : 289). De fait, le sacrifice et la gestion rituelle du conflit d'ordre divin consacrent un ordre institué et pérennisent un système social inégalitaire. Ils se posent ainsi, et par définition, à l'encontre de tout changement social.

Le conflit social révélé lors du sacrifice

La hiérarchisation de la société hindoue autour de la caste (Dumont, 1966) entraîne une organisation sociale structurée et stratifiée (Beteille, 2002 [1965]). Mais les tensions propres à une telle structuration peuvent entraîner des rivalités dont l'origine peut justement résider dans les fondements religieux des relations qui unient les castes autour de la tension et de la complémentarité²⁶. Le fait que les rites associés au sacrifice consacrent la pérennité d'un système social caractérisé par la dominance et la discrimination, et que des Paraiyar y prennent part, invite à voir si certaines résistances à ce système socio-symbolique se manifestent durant une telle sacralisation de la dissymétrie sociale. En effet, si celle-ci est renouvelée lors des rituels et qu'elle semble publiquement acceptée,

²⁵ Ziegenbalg, Bartolomeus (1867) *Genealogie der Malabarischen Götter*, Madras, Christian Knowledge Society's Press.

²⁶ Sur les relations structurales entre les dieux et les hommes au Tamil Nadu, voir Louis Dumont (1953) et Marie-Louise Reiniche (1979).

n'envisager les Paraiyar qu'en tant qu'agrégat dont le comportement serait immuable et uniforme reviendrait à négliger tant l'aspect dynamique des relations sociales à Mailam, que la politisation des castes (dalit notamment) en Inde contemporaine.

Malgré le poids de la structure sociale et la formalisation des rôles rituels, certains Paraiyar sont parvenus, toujours en 2006, à trouver une marge de manœuvre durant le sacrifice pour revendiquer ce qu'ils nomment « leurs droits d'hindous et d'êtres humains ». Ces Paraiyar, politiquement sensibilisés au dalitisme, ont en effet bravé l'interdiction discriminante en entrant dans le saint des saints du temple pendant que les Vanniyar et les deux Paraiyar gardiens se rendaient à la frontière pour offrir le mélange sacrificiel aux démons. Ainsi, malgré la coopération intercaste nécessaire pour maintenir la sécurité religieuse et l'ordre social du village, ces Dalit ont clairement usé de la transgression et de la provocation pour contester l'ordre social inégalitaire consacré par la fête, ce qui témoigne de leur volonté de résistance en vue d'un changement social.

Mais quand le principal organisateur vanniyar apprit le fait, il déclara qu'« il faudrait y remédier » car les Paraiyar « doivent rester à leur place ». On comprend que ce discours s'appuie autant sur l'interdit relatif au temple de Mailiyammaṅ, haut lieu du territoire symbolique des vanniyar et du *dharmā*, que sur la consubstantialité reconnue, en termes de pollution rituelle, entre les Paraiyar et leurs hameaux. Mais on devine aussi et surtout la latence d'un conflit social entre certains membres des deux castes, notamment sur les questions de la dominance et de la discrimination.

Lors d'un retour à Mailam quelques semaines après le sacrifice, le conflit s'était envenimé et plus aucun Paraiyar ne se rendait au temple de la déesse, ne serait-ce que dans la première enceinte. Lakshmi, une informatrice dalit du hameau de Kil Mailam, nous en exposa les raisons :

« Des familles de notre caste [*jāti*] qui sont allées au temple de Mailiyammaṅ s'y sont faites injurier, maltraiter et chasser par des Vanniyar. Des jeunes de notre hameau sont alors allés se battre avec ces Vanniyar. Nous avons ensuite porté plainte au commissariat du village car nous avons des droits, et depuis nous n'allons plus au temple. Ce genre de choses arrive au moins une fois par an et en

général nous nous battons pour nos droits. Ensuite, comme les élections arrivent²⁷, nous avons installé des affiches de notre parti politique [les *Viduthalai Siruthaigal*²⁸] et d'Ambedkar²⁹ devant l'arrêt de bus du village, mais les Vanniyar les ont rapidement enlevées. Nous avons encore porté plainte au commissariat où l'on nous a dit de réinstaller nos affiches. Mais après cela, les Vanniyar sont venus se battre et prendre leur revanche. En fait, nous n'avons des ennuis qu'avec les Vanniyar et le seul temple qui pose problème est celui de Mailiyamman. »

Au début de l'année 2007, date de notre dernier séjour à Mailam, les rapports entre les deux castes étaient encore très conflictuels, avec une récurrence d'affrontements du même type (insultes, coups de bâtons, jets de pierres) qu'en 2006, notamment lors de *Poñgal*, la fête des récoltes.

En conséquence, bien que l'ordre social soit consacré dans le champ religieux lors du sacrifice, le conflit local peut néanmoins réapparaître autour de la problématique des lieux religieux du village et s'afficher dans le champ politique à travers l'opposition entre le *Viduthalai Siruthaigal* des Paraiyar et le PMK des Vanniyar, notamment lorsque vient le temps des élections, et ce même si ces deux partis s'entendent sur une alliance régionale (*The Hindu*, 2005). Il semble donc que le degré et la nature de la politisation de ces deux castes villageoises dépendent essentiellement d'enjeux proprement locaux et liés au conflit de caste, comme le laissent entendre ces autres propos de Lakshmi : « les sentiments de caste sont différents ici ; nous on se moque des alliances politiques ».

La lecture des seuls rites aurait donc occulté les réactions de certains Dalit face aux discriminations instituées envers leur caste et

²⁷ Lakshmi évoque les élections régionales du mois de mai 2006 (soit moins de deux mois après le sacrifice relaté ici) qui allaient déterminer la couleur politique du gouvernement du Tamil Nadu pour une durée de cinq ans.

²⁸ Littéralement : les « Panthères de la liberté/délivrance ». Nom de la branche régionale tamoule des *Dalit Panthers of India* (DPI, les Panthères dalit de l'Inde), un mouvement fondé en 1972 dans le Maharashtra et qui reste le plus radical des mouvements dalits. Les DPI fondent leur idéologie sur la philosophie marxiste et sur certains éléments empruntés au bouddhisme, tout en s'inspirant des *Black Panthers* des États-Unis.

²⁹ Né intouchable, Bhimrao Ramji Ambedkar (1892-1956) était un homme politique charismatique qui a profondément marqué la scène socio-politique de l'Inde du XX^{ème} siècle. Son image, liée à son statut de chef de file des mouvements de libération des plus basses castes, reste à ce titre un puissant symbole idéologique de la cause dalit.

aurait par conséquent négligé la nature plurielle, parfois conflictuelle et surtout dynamique, des relations entre les Vanniyar et les Paraiyar. En revanche, une analyse des rituels et de leur porté socio-symbolique reste nécessaire pour comprendre les fondements religieux de l'union tensionnelle intercaste qui se retrouve dans les enjeux du conflit social local. Finalement, malgré leurs multiples représentations rituelles et symboliques garantes de l'ordre social traditionnel de Mailam, les enjeux et la gestion du conflit divin ne parviennent plus à masquer complètement ceux du conflit de caste. Il semble même que ce soit plutôt le contraire puisque que la dimension socio-religieuse de ce conflit social est réapparue précisément lors du sacrifice et qu'elle se cristallise autour du temple de la déesse.

Conclusion : sacrifice et changement social

Le caractère traditionnel des rites associés au sacrifice en vue de reproduire l'ordre social par l'apaisement de tensions internes mises en scène dans le champ sacré, correspond bien à la logique girardienne sur la fonction du sacrifice. Les rites sacrificiels reproduits chaque année vont en effet à l'encontre d'un quelconque changement afin de reproduire un ordre social hiérarchisé, spatialisé et entretenu par le groupe dominant. Le temple de la déesse incarne à lui seul cette idée et cette fonction, constituant le pôle socio-religieux central du village tant pour (r)aviver les tensions que pour les calmer, et ce aussi bien dans le champ sacré que dans le champ social.

De fait, en pénétrant dans le *sanctum sanctorum* durant le sacrifice en 2006, les Dalit ne pouvaient trouver meilleur lieu, ni meilleur moment, pour afficher dans le champ religieux leur revendication d'un changement social, puisque la mainmise des Vanniyar sur le temple de la déesse entretient symboliquement leur dominance sur le village, mais aussi l'exclusion socio-spatiale des Paraiyar, toutes deux sacralisées par le sacrifice. La fête constitue quant à elle une acmé temporelle inégalée le restant de l'année, durant laquelle le temps du sacrifice est lui-même le moment le plus intense. C'est en cela que le choix des Dalit de transgresser l'interdit consacrant les discriminations instituées envers leur caste et de subvertir ainsi la fonction traditionnelle de l'interstice spatial et temporel que constitue le sacrifice, est optimal pour manifester leur contestation, et ce quitte à raviver le conflit local.

Max Weber (1971 [1922]) et Georg Simmel (1995 [1908]) ont montré que la fonction socialisante des conflits pouvait justement contribuer à l'évolution de la société. Or à Mailam, le changement social est à la fois objet et source du conflit ; et en ce sens, la contestation dalit durant le sacrifice est hautement significative. Elle témoigne localement d'une évolution plus générale de la société paraiyar – en correspondance avec les mouvements d'émancipation des Dalit de l'Inde contemporaine – que les Vanniyar, dominants malgré un statut rituel traditionnellement peu élevé, ne peuvent tolérer au risque de voir la légitimité de leur dominance être remise en cause. Aussi, si le conflit social ne peut pleinement se saisir sans l'étude de ses fondements culturels et de ses enjeux socio-religieux, les évolutions sociales et démographiques, la politisation croissante de la caste et leurs effets cumulés sur les rapports de pouvoir dans les villages indiens (Tarabout, 1997a), obligent à considérer les relations entre sacrifice, tradition et rapports sociaux locaux en Inde rurale contemporaine, dans une perspective nécessairement dynamique.

Références :

- ANSART, Pierre 1990 *Les sociologies contemporaines*, Saint-Amand, Seuil.
- ASSAYAG, Jackie 1992 *La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le Sud de l'Inde*, Paris, CNRS Éditions.
- AUBERT, Laurent 2004 *Les Feux de la Déesse. Rituels villageois du Kérala (Inde du Sud)*, Éditions Payot-Lausanne.
- BENOIST, Jean 1998 *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du C.T.H.S.
- BETEILLE, André 2002 *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, New Delhi, Oxford University Press [1^{ère} éd. : 1965].
- BIARDEAU Madeleine & Charles MALAMOUD 1996 *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, vol. LXXIX, Louvain-Paris, Peeters [1^{ère} éd. : 1976].
- BOURDIEU, Pierre 1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- DELIEGE, Robert
- 2007 *Intouchables. Entre révoltes et intégration*, Paris, Albin Michel.

- 2004 *La religion des Intouchables de l'Inde*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- DI MÉO, Guy 2001 *La géographie en fêtes*, Paris, Ophris.
- DI MÉO, Guy & Pascal BULEON 2005 *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*, Paris, Armand Colin.
- DUBOIS, Stéphane 2005 *Le fait religieux dans le monde d'aujourd'hui. Essai géographique*, Paris, Ellipses.
- DUMONT, Louis
- 1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- 1953 « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: Aiyandar », *Journal asiatique*, 241: 255-270.
- FULLER, Christopher J. 2004 *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press [1^{ère} éd. : 1992].
- GIRARD, René 1990 *La violence et le sacré*, Paris, Hachette [1^{ère} éd. : 1972].
- HEADLEY, Zoé E. 2006 *Les voleurs d'Indra : Perceptions, réseaux et enjeux d'appartenance d'une sous-caste tamoule (Inde du Sud)*, Thèse de Doctorat d'Ethnologie non publiée, Paris, EHESS.
- HEUZÉ, Djallal G. 2006 *Des Intouchables aux Dalit. Les errements d'un mouvement de libération dans l'Inde contemporaine*, Montreuil, Aux Lieux d'Être & IFP.
- JAFFRELOT, Christophe 2005 *Inde, la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique (1885-2005)*, Paris, Fayard.
- MALAMOUD, Charles 1976 « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique », *Archives européennes de sociologie*, XVII : 3-20.
- RACINE Jean-Luc, Josiane RACINE & VIRAMMA 2005 *Une vie paria. Le rire des asservis en Inde du Sud*, Paris, Plon/UNESCO [1^{ère} éd. : 1995].
- REINICHE, Marie-Louise 1979 *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli. Inde du Sud*, Paris, Mouton Cadet.
- SIMMEL, Georg 1995 *Le conflit*, Dijon, Circé poche [1^{ère} éd. : 1908].
- SRINIVAS, M. N. (dir) 1987 *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press.
- TARABOUT, Gilles

- 1997 « L'évolution des cultes dans les temples hindous : l'exemple du Kérala (Inde du Sud) », in Catherine Clementin-Ojha (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, Presses de l'EFEO : 127-154.
 - 1986 *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temples au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*, Paris, EFEO.
- TROUILLET, Pierre-Yves 2008 « Mapping the Management of Threatening Gods and Social Conflict : A Territorial Approach to Processions in a South Indian Village (Tamil Nadu) », in Knut Jacobsen (dir.), *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*, London, Routledge : 45-62.
- VIDAL Denis, Gilles TARABOUT & Éric MEYER (dir.) 1994 *Violences et non-violences en Inde*, Purushartha, 16, Paris, CEIAS.
- WEBER, Max 1971 *Économie et société*, Paris, Plon [1^{ère} éd. : 1922].