

La diaspora tamoule et la transnationalisation du culte de Murugaṅ

« *Kōvil illa uriḷ kuṭi iruka vēṅṭām* »
(*Ne vis pas dans un lieu sans temple*)

Adage tamoul
(Poétesses Auvaiyar, période du Sangam)

En s'intéressant à la géographie du culte de Murugaṅ hors de l'Inde et à son importance pour la diaspora tamoule, ce chapitre et le suivant décloisonnent cette étude du seul cadre du pays tamoul. Ne pas aborder la "diasporisation" des sociétés tamoules, ni la transnationalisation du culte de Murugaṅ aperçue à la fin du chapitre précédent, aurait constitué deux lacunes de taille, tant ce culte, sa géographie et ses significations identitaires pour les Tamouls, s'inscrivent aujourd'hui dans des espaces qui ne sont pas limités au sous-continent et, surtout, où les Tamouls sont le plus souvent minoritaires. Il faut en somme s'interroger à ce stade, sur les modalités de l'exportation du culte de Murugaṅ hors de la terre d'origine des Tamouls.

L'introduction de la problématique diasporique dans l'analyse du culte de Murugaṅ – et dans le champ d'étude de l'hindouisme en général – soulève donc un paradoxe notable, puisqu'il a été démontré que le culte de Murugaṅ est fortement ancré dans ce territoire qu'est le pays tamoul⁶³⁰. De même, et de manière plus générale, l'Inde (sk. *Bhārat*) est pensée traditionnellement comme étant la seule terre de l'hindouisme. Le balisage des territoires et la mythification des paysages indiens et tamouls par une profusion de lieux saints, témoignent de cet ancrage *a priori* exclusif de l'hindouisme dans le sous-continent, à l'instar d'un précepte du *Dharmaśāstra* qui recommande aux hindous ayant quitté la terre sainte de *Bhārat* et franchi l'"eau noire" (sk. *kāla pāṇi*) de l'Océan indien, de se livrer à des rites de purification à leur retour sur leur "terre sainte et natale" (sk. *matru bhūmi*) (Lacoste & Racine, 2002)⁶³¹. Cette considération est encore effective, puisque certains prêtres ādiśaiva, que j'ai rencontrés à Palani en 2007, pratiquent toujours ces rites de purification. On peut également citer le discours du mouvement nationaliste de l'*hindutva*, qui promeut l'idée d'une consubstantialité mythique, historique et culturelle entre Inde (*Bhārat*) et hindouité. En conséquence, il serait théoriquement impossible de penser le sacré et la sainteté hindous ailleurs que sur la terre de *Bhārat*, comme l'a suggéré Mathieu Claveyrolas pour qui « le réseau de territoires sacrés ne connaît de limites en Inde qu'avec les frontières du territoire national » (Claveyrolas, 2003b : 4).

Or, les hindous, à commencer par les Tamouls, n'ont cessé de voyager, de migrer et de s'installer dans d'autres territoires depuis l'Antiquité. Cette diffusion millénaire des sociétés

⁶³⁰ Cf. première partie.

⁶³¹ Voir aussi les travaux en cours de Catherine Clémentin-Ojha portant sur le tabou du voyage en mer au XIX^e siècle.

indiennes hors de l’Inde, ainsi que l’exportation de l’hindouisme et de ses temples, ont déjà nourris de brillants travaux⁶³². Mais ce paradoxe entre l’ancrage de l’hindouisme en Inde et la mobilité des Indiens soulève plusieurs interrogations concernant la géographie de cette religion et de ses temples, peu abordées collectivement : Comment en effet les temples et les ancrages territoriaux des cultes hindous voient-ils leur géographie socio-religieuse traditionnelle évoluer sous l’influence des migrations internationales ? Comment les représentations territoriales et identitaires des cultes hindous s’expriment-elles en diaspora et/ou lorsque leurs adeptes sont démographiquement minoritaires ? Quels sont, enfin, les aspects géographiques de l’internationalisation rituelle et culturelle de l’hindouisme contemporain ?

L’analyse de l’exportation du culte de Murugaṅ hors de l’Inde, de son internationalisation et de sa place au sein de l’hindouisme pratiqué et vécu par la diaspora tamoule permet d’élargir le champ d’étude des formes géographiques de ce culte tout en apportant des réponses à ces questions plus générales.

I- Trajets et trajectoires de la “diaspora tamoule” : processus et terminologie

L’histoire des migrations indiennes à l’échelle internationale et de l’usage du terme “diaspora” par les politiques et les scientifiques invite à parler d’une diaspora tamoule. Mais l’emploi de ce terme est surtout légitimé par les enjeux identitaires qui lui sont associés. Il s’agit en outre de la catégorie diasporique la plus appropriée pour envisager la configuration transnationale du culte de Murugaṅ, et comprendre son rôle identitaire pour les Tamouls vivant hors de l’Inde.

1. Les phases historiques des migrations indiennes et tamoules

a. Les premiers mouvements de populations

Les premières mobilités des populations indiennes⁶³³ et tamoules hors du sous-continent concernaient davantage des mouvements de petits groupes que de grandes migrations. Ces premiers mouvements de population, qui impliquaient essentiellement des militaires, des

⁶³² Voir notamment Benoist (1998), Jacobsen (2008), Nagapin & Sulty (1989), Punzo-Waghorne (2004), Rukmani (2001), Singaravélou (1987 et 2003) et Vertovec (2000).

⁶³³ Étant donnée la grande hétérogénéité de ces populations, celles-ci seront désignées ici comme “indiennes” pour les périodes coloniale et précoloniale. Cette appellation générique, qui transcende les différences régionales, religieuses, linguistiques et ethniques, renvoie davantage à une civilisation commune, composée d’influences multiples (dravidiennes, indo-aryenne, moghole...), qu’à l’appartenance à une même entité politique et administrative. Le terme “indien” fut en outre attribué sous la présence britannique à tous les originaires de la zone s’étendant du Cachemire au Cap Comorin (voire jusqu’à Ceylan) et de l’Indus jusqu’au Brahmapoutre. Suite à l’éclatement de l’Empire britannique, la partition de 1947, puis la division entre le Bangladesh et le Pakistan en 1971, de nouvelles affiliations et identités ont vu le jour. Les minorités indiennes, appelées désormais “sud-asiatiques”, se rattachent davantage aux nouveaux États indépendants que sont l’Union indienne, le Pakistan, le Bangladesh, le Népal et le Sri Lanka. En conséquence, le terme “indien” aura ici valeur générique pour la période antérieure à 1947 et sera ensuite exclusivement réservé aux originaires de l’Union indienne ou à ceux qui s’identifient à cette origine. Pour aborder la diaspora originaire du sous-continent après 1947, j’emploierai le terme “sud-asiatique”, même s’il sera parfois fait allusion à la “diaspora indienne” au sens large, par souci de simplicité.

commerçants et des missionnaires, ont commencé durant l'Antiquité et perduré jusqu'à la fin du Moyen Âge. Alors que ces groupes pionniers bâtissaient des temples en Asie du Sud-Est, de nombreux marchands indiens des côtes méridionale et occidentale de la péninsule indienne fréquentaient les comptoirs de la côte orientale de l'Afrique, du Golfe Persique et de la péninsule indochinoise (Singaravélou, 2003). L'histoire a surtout retenu de cette période les conquêtes et l'influence des empires hindous sur les "royaumes hindouisés" du Sud-Est asiatique. En témoignent les héritages culturels et architecturaux que l'on retrouve de la Thaïlande au Vietnam, en passant par le Cambodge, Java, et surtout Bali⁶³⁴, où les temples et l'hindouisme restent des éléments majeurs de la culture et de l'identité locales des Balinais.

Si les Pallavas et les Cholas ont participé à l'indianisation de l'Asie du Sud-Est (les Cholas établirent même une ambassade en Chine) et si des guildes tamoules commerçaient de l'Arabie jusqu'à l'Indochine (Racine, 1982), les migrations des Tamouls hors du *Tamiḷakam* sont toutefois restées assez peu importantes durant cette première phase, exception faite de la colonisation du nord et de l'est de l'île de Ceylan engagée par les souverains tamouls dès le I^{er} siècle. Malgré leur origine tamoule et la proximité géographique de l'île avec le sous-continent, ces Tamouls se sont progressivement détachés du foyer culturel indien et du *Tamiḷakam* au cours des siècles, bien qu'une majorité d'entre eux soit restée de confession hindoue. Ces premiers arrivants sont à l'origine du groupe ethnique des "Tamouls de Jaffna", qui se distinguent des immigrés tamouls s'étant établis au centre de l'île sur les plantations coloniales au XIX^e siècle (Guilmoto, 1987).

Au final, les quelques communautés tamoules parties outre-mer durant cette (longue) période « ne constituent guère des exemples significatifs d'émigration tamoule » (Guilmoto, 1991 : 124).

b. L'engagisme

À l'échelle mondiale, les migrations indiennes sont bien plus récentes, ne débutant réellement qu'à partir du milieu du XIX^e siècle. Ces migrations internationales ont été à la fois plus intenses et plus durables au départ du pays tamoul, qu'à partir des autres régions du sous-continent (*ibid.*).

Ces premières migrations de masse se sont inscrites dans le cadre colonial et concernaient essentiellement, dans un premier temps, des travailleurs engagés sous contrat (*coolies*⁶³⁵). Cette migration prolétaire s'est développée suite à l'abolition de l'esclavage dans les colonies, en réponse à la forte demande de main d'œuvre non qualifiée nécessaire pour remplacer les esclaves affranchis dans les pays miniers et dits "de plantation" des empires coloniaux. De nombreux Indiens, Tamouls y compris, sont ainsi partis vers les Mascareignes, les Guyanes, la Caraïbe, Fidji, l'Afrique orientale et australe, régions qui deviendront les noyaux des premières communautés de la diaspora. Ce type de migration prolétaire s'est aussi développé dans des

⁶³⁴ Comme il ne reste que très peu de communautés d'origine indienne à Bali, l'hindouisme balinais doit être envisagé comme un cas à part, où les insulaires et leur religion ont co-évolué d'une façon toute particulière. De fait, cet hindouisme ne s'inscrit pas véritablement dans les réalités ni dans les enjeux de la diaspora indienne et n'est donc pas traité ici.

⁶³⁵ Du tamoul "*kūli*" : « salaire ». Par extension, tout travailleur salarié d'origine indienne ou chinoise. Utilisé parfois de façon péjorative pour désigner les descendants des émigrés indiens.

espaces plus proches du sous-continent, comme à Ceylan, en Birmanie et en Malaisie.

Le pays tamoul a joué un rôle majeur dans ce système économique et migratoire, en raison de sa situation géographique favorable et de l'importance de ses ports coloniaux. Ainsi, dès la fin des années 1820, les premiers immigrés tamouls sont arrivés à Ceylan, et dix ans plus tard en Malaisie. Considérés comme “*indentured labour*” (main-d'œuvre liée par contrat), les engagés étaient soumis à un ordre quasi-militaire, que le système *kangani*⁶³⁶ (*maystri* en Malaisie), plus souple, remplacera par la suite. Les migrations des engagés vers Maurice datent de la même époque et ont rapidement attiré plusieurs milliers de Tamouls, pourtant minoritaires avec les Marathis et les Télougous, face aux nombreux engagés originaires des États actuels du Bihar et de l'Uttar Pradesh⁶³⁷. Au cours des deux décennies suivantes, ces migrations ont gagné la Réunion ainsi que la colonie de Natal en Afrique du Sud, où les Indiens provenaient majoritairement de la Présidence de Bombay. La proportion des engagés Tamouls partis pour les Antilles et Fidji a été plus réduite que dans l'Océan indien, bien que les Français aient conduit un nombre important de Tamouls en Martinique et en Guadeloupe depuis leurs comptoirs de Pondichéry et Karikal (Singaravélou, 1987). À la fin du XIX^e siècle, la majorité de ces flux migratoires se sont faits plus marginaux pour le pays tamoul, hormis ceux concernant Ceylan et la péninsule malaise. Les migrations vers la Birmanie, loin de n'avoir concerné que des Tamouls, sont plus récentes. L'ultime destination des Tamouls ayant émigré dans ce cadre est vraisemblablement Fidji, au tournant du XX^e siècle (Guilmoto, 1991). À l'origine, ces migrations étaient temporaires, car liées aux conjonctures et contrôlées par une législation restrictive.

Les engagés tamouls étaient généralement issus de basses castes villageoises appartenant aux couches sociales les plus pauvres. Ils étaient souvent asservis aux grands propriétaires terriens de leurs villages d'origine, tant en raison de leur dépendance économique que de leur position défavorable dans le système rigide des castes. Les opportunités d'emploi outre-mer constituaient donc une alternative à leur situation, d'autant que l'introduction de l'économie de marché dans les campagnes tamoules avait affaibli le tissu socio-économique parfois autarcique des communautés rurales. De plus, la forte croissance démographique alimentait le réservoir de main d'œuvre potentielle tout en accentuant la gravité des famines de l'époque. Les stratégies individuelles ont pris ainsi de l'importance au sein de ces populations, annonçant les formes de mobilité sociale et (surtout) spatiale liées à l'engagisme.

⁶³⁶ Tam. “*kaṅkāṇi*” : littéralement « chef d'équipe », « contremaître ». Contrairement à l'“*indentured labour*” basé sur des contrats de recrutement de travailleurs individuels surtout originaires du nord du sous-continent et envoyés principalement en Guyane anglaise, à Fidji, à Trinidad, en Jamaïque, en Guadeloupe, en Martinique et au Suriname, le système *kangani* repose sur un mode de recrutement collectif s'étendant au réseau familial ou villageois, qui a prévalu dans le sud de l'Inde pour des travailleurs envoyés majoritairement au Sri Lanka, en Malaisie et en Birmanie.

⁶³⁷ Cf. chapitre suivant.

c. Les migrants libres et la naissance de la diaspora

Bien que fortement majoritaires, les engagés n'étaient pas pour autant les seuls Indiens à émigrer durant la période coloniale. En effet, une migration libre s'est également développée entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Elle concernait une population marchande de banquiers indiens, commerçants ou employés, souvent issus de castes supérieures, s'engageant comme auxiliaires impériaux dans des fonctions administratives, militaires ou d'encadrement économique en Afrique du Sud, Birmanie, Malaisie et Fidji, ainsi que dans les pays d'Afrique de l'Est (Zanzibar, Tanzanie, Kenya et Ouganda). La caste commerçante tamoule des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar (ou Nakarattār⁶³⁸) a notamment déployé ses membres dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est et de l'Océan indien, tout en développant un réseau bancaire international, dont le centre se trouvait dans leur région tamoule d'origine, le Cheṭṭināṭu. Ils accumulaient leurs richesses dans leurs temples et maintenaient des liens de caste, économiques et religieux avec leur territoire d'origine (Bruneau, 2004 ; Guilmoto, 1991 ; Rudner, 1994 ; Weerasooria, 1973).

Au début du XX^e siècle, les crises démographiques en Inde du Sud ralentissent, les migrations de détresse panindiennes s'estompent et les grandes migrations depuis ou vers l'Inde chutent considérablement. Les communautés expatriées (tamoules notamment) deviennent alors moins fragiles, car moins dépendantes des mouvements migratoires qui assuraient leur renouvellement depuis près d'un siècle (Guilmoto, 1991). Dès lors, après avoir longtemps été réduits à des populations instables, les groupes indiens d'outre-mer commencent réellement à se constituer en diaspora, et les Tamouls, malgré leur identité ethnique exogène, s'enracinent hors de leur région d'origine comme de nombreux autres Indiens. Ce processus de diasporisation doit également beaucoup à la participation croissante des Indiens dans les affaires publiques coloniales, et aux nationalistes indiens qui n'hésitaient pas à dénoncer l'exploitation dont leurs compatriotes étaient les victimes à l'étranger. Ainsi, dans les pays d'accueil, les droits des immigrés évoluent et leur sort s'améliore, ce qui facilite la féminisation de la migration et l'établissement familial outre-mer. Émergent alors des questions d'intégration, et les communautés diasporiques doivent redéfinir leur identité à la fois par rapport aux autres groupes locaux et entre minorités indiennes. Dans ce cadre, si la civilisation indienne reste la référence culturelle majeure et commune pour l'ensemble de la diaspora, l'éloignement et l'isolement impliquent de nécessaires adaptations, propres à chaque communauté et à chaque contexte du pays d'immigration.

⁶³⁸ Sur la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar et leur relation avec le culte de Murugaṅ, voir les chapitres 3 et 4.

d. Les migrations postcoloniales

Après l'Indépendance indienne de 1947, les cadres migratoires et les pays de destination changent, pour concerner essentiellement l'Occident et le Moyen-Orient. Pour le cas de la France, il s'agit essentiellement à cette époque des familles (souvent catholiques) de Tamouls natifs des Établissements Français des Indes (Pondichéry et Karikal), qui ont choisi la nationalité française lors du rattachement des possessions françaises à l'Inde indépendante. En Grande-Bretagne, des vagues d'immigration sud-asiatiques bien plus massives et diverses s'opèrent entre 1950 et 1970, en réponse à la demande de main d'œuvre liée à la croissance économique de l'époque. Puis une nouvelle catégorie d'immigrants arrive au Royaume-Uni entre la fin des années 1960 et les années 1970 : les "deux fois migrant". En effet, outre le traumatisme des déplacements liés à la Partition, le contexte postcolonial conduit nombre de personnes d'origine sud-asiatique à quitter leurs premiers pays d'installation pour le Royaume-Uni, en raison des contextes économiques et surtout politiques. La crise économique de Maurice des années 1970, les conflits interethniques après l'indépendance de Trinidad et Tobago, de Guyana et de Fidji plus tard, la politique d'africanisation en Afrique de l'Est, ou encore l'Apartheid sud-africain du Natal (Singaravélou, *ibid.*), conduisent de nombreuses personnes d'origine sud-asiatique à migrer vers l'ancienne métropole coloniale (tout comme ceux quittant le Surinam pour les Pays-Bas). Certaines générations issues des migrations précédentes, comme les Tamouls⁶³⁹ de Birmanie, ont alors dû se replier en catastrophe ou risquer l'expulsion. Aussi, pour Christophe Guilmoto :

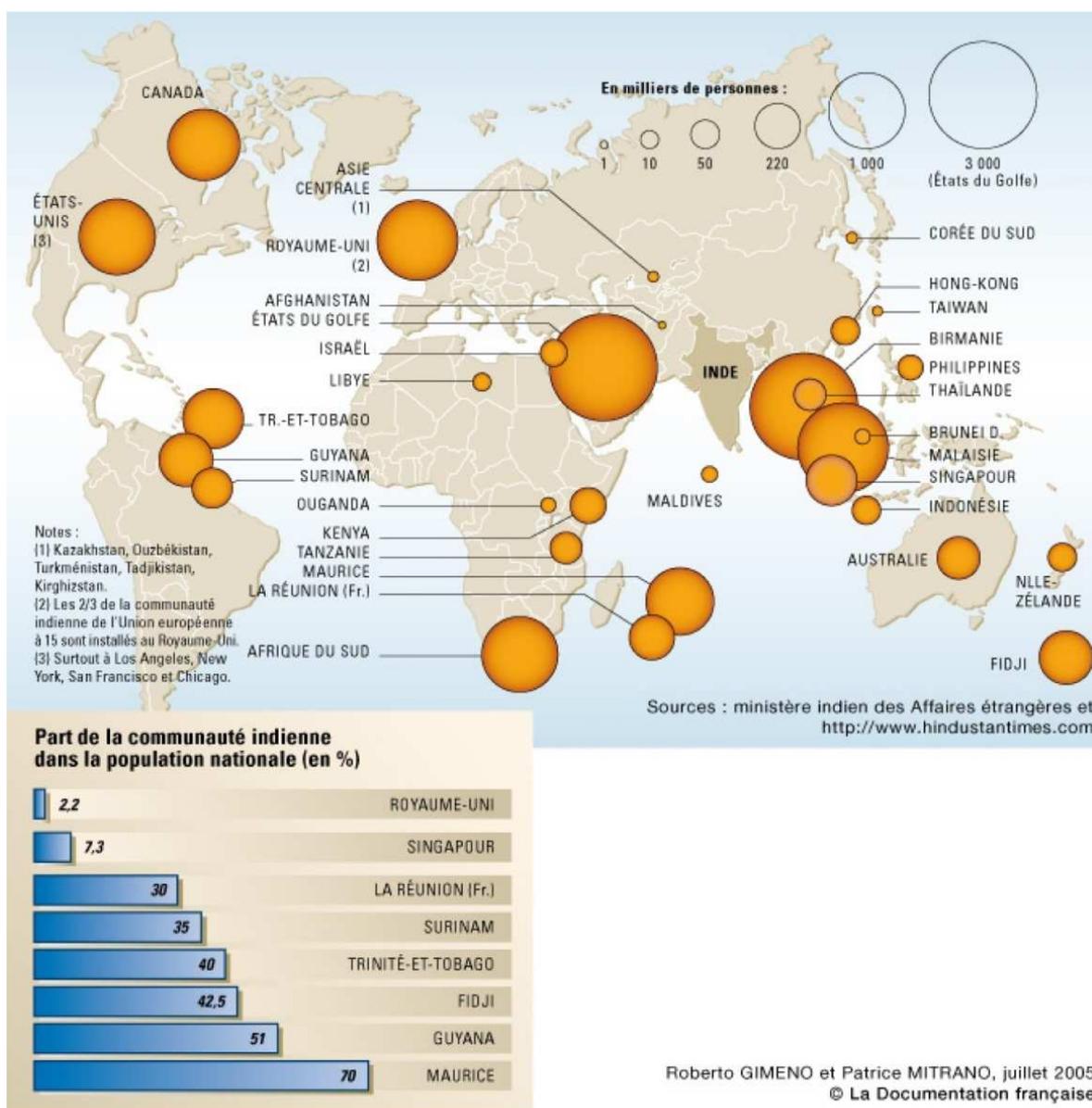
« Le manque de diversification géographique (ghettos et poches de concentration) et professionnelle (spécialisation ou manque de qualification), joint au maintien de leur identité ethnique distincte, a conféré aux Tamouls d'outre-mer un profil social spécifique, qui durant les périodes de tension les désignait comme exutoire. » (Guilmoto, 1991 : 138).

Ce type de posture "anti-indienne" est surtout caractéristique des pays dont le peuplement est à la fois ancien et homogène, et où l'accession à l'indépendance a entraîné des projets nationaux hégémoniques de la part du groupe autochtone. Inversement, la nature multi-ethnique des sociétés des pays "créoles" ou de Malaisie, a empêché ce type d'affrontements entre autochtones et immigrants coloniaux (incluant les Indiens). La composition ethnique des pays créoles, peu ou pas habités avant l'arrivée des colonisateurs, a généralement été transformée par les immigrations massives du cadre colonial (esclavage ou migration libre), jusqu'à rendre minoritaires les groupes autochtones lorsqu'il y en avait. Ce fut le cas de nombreuses îles de l'Océan indien, mais également celles de la Caraïbe et du Pacifique. Plusieurs de ces pays ont aujourd'hui une communauté d'origine tamoule solidement intégrée, bien que parfois en minorité parmi les autres sud-asiatiques, comme à Maurice, à Fidji, dans l'État de Natal en Afrique du Sud, ou aux Antilles françaises.

⁶³⁹ Les Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar, dont l'emprise dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est était considérable dans les années 1930, ont ainsi été chassés de Birmanie puis du Sri Lanka.

Il faut aussi souligner que les migrations des “deux fois migrants” vers les métropoles coloniales doivent beaucoup à la politique de « rejet » (Leclerc, 2004 : 6)⁶⁴⁰ menée dans un premier temps par l’Inde nehruvienne, qui prônait l’intégration des communautés indiennes émigrées dans les entités issues du démembrement de l’Empire britannique et non au sein de l’Union indienne (Landy, 2006). Aussi, et plus globalement, les destinations des “deux fois migrants” et leurs grandes difficultés à se (ré)installer en Inde après l’Indépendance, illustrent le déracinement de ces descendants de l’immigration coloniale.

Figure 12– La diaspora indienne dans le monde en 2005



⁶⁴⁰ Éric Leclerc note qu’en 1955, la loi sur la citoyenneté indienne (*Citizenship Act*) précisait que toute personne ayant acquis la citoyenneté d’un autre pays perd *de facto* sa citoyenneté indienne. Les sujets britanniques d’origine indienne deviennent pour l’Inde des étrangers (Leclerc, 2004 : 8).

e. Les migrations actuelles

L'Amérique du Nord et l'Australie offrent également, depuis la fin des années 1960, de nouvelles alternatives migratoires et économiques aux populations sud-asiatiques, tout comme, bien que de façon parfois plus temporaire, Singapour et la Malaisie. Ces migrations concernent surtout une diaspora intellectuelle composée principalement d'urbains issus de milieux socio-professionnels élevés ne trouvant pas suffisamment d'emplois à la hauteur de leurs qualifications en Inde, et s'inscrivant dans la fameuse "fuite des cerveaux" (*brain-drain*) sud-asiatique. La deuxième destination principale des émigrants d'Asie du Sud concerne actuellement le "*modern coolie trade*" des travailleurs peu ou pas qualifiés se rendant quelques années dans les pays du Golfe persique, où l'essor de l'industrie pétrolière entraînent une forte demande de main d'œuvre depuis les années 1970. Bien que ces migrants soient majoritairement musulmans, de nombreux hindous, kéralais et tamouls notamment, sont attirés par cette opportunité économique. Mais dans la mesure où le regroupement familial y est souvent interdit, ces migrants essentiellement masculins retournent en Inde après une migration de travail provisoire. Enfin, sur la question tamoule, on peut mentionner le cas des réfugiés du Sri Lanka qui, hormis ceux partis chercher refuge en Inde tamoule, sont arrivés massivement à partir des années 1980 en Europe de l'Ouest, où leur statut est progressivement passé « de réfugiés politiques provisoirement déplacés en migrants économiques durablement installés » (Guilmoto, 1991 : 125). Mais dans l'ensemble, les migrations internationales actuelles sont assez modestes depuis le pays tamoul, où les migrations sont aujourd'hui plus interrégionales qu'internationales.

2. De la diaspora indienne à la diaspora tamoule

Après avoir vu les trajectoires migratoires des Indiens et des Tamouls dans le monde, les trajectoires des termes "diaspora indienne"⁶⁴¹ et "diaspora tamoule" permettent de comprendre les enjeux épistémologiques et politiques existant autour de ces termes, indispensables pour saisir par la suite les significations (ethno-)identitaires de la transnationalisation du culte de Murugan.

S'il aura fallu attendre les premières décennies du XX^e siècle pour que les Indiens d'outre-mer commencent à véritablement se constituer en diaspora, l'usage de ce terme pour désigner ces populations est encore plus tardif, tant dans la littérature scientifique que dans les discours politiques (Leclerc, 2004).

a. Les avancés disciplinaires

C'est en 1976 que le terme "diaspora" est pour la première fois appliqué à la population indienne d'outre-mer par Agehananda Bharati, mais qui n'en a pas pour autant fourni de réelle

⁶⁴¹ Pour un bilan sur l'historiographie de l'usage du terme "diaspora", voir Baumann, Martin (2001). Pour plus de détails sur la diaspora indienne, voir notamment Bruneau (2004) ; Clarke, Peach & Vertovec (1990) ; Landy (2006) et Singaravelou (1987 et 2003). Pour une historiographie du terme "diaspora indienne", voir ce qu'en disent Éric Leclerc (2001) et Anouck Carsignol (2009).

définition (Baumann, 2001). Bien que de nombreux travaux s'intéressent déjà à ces populations à cette époque, le terme n'est pas mobilisé avant les apports de Purusottama Bilimoria (1985), d'Arthur W. Helweg et de Surjit Dulai (1987) et, pour les études francophones, de Singaravélou (1987). Malgré les débats⁶⁴² sur la pertinence du terme "diaspora" appliqué à la question indienne, Éric Leclerc note que son utilisation s'est popularisée dans les travaux de sciences sociales à partir des années 1990. À la suite de Baumann, celui-ci explique ce retard par la relative réticence des indianistes à s'intéresser à des cultures et des terrains autres que ceux du sous-continent indien, laissant à d'autres anthropologues, sociologues et politologues, le soin de se pencher en premier sur les expatriés d'origine sud-asiatique, qu'ils envisagent généralement comme des minorités dans leur État d'installation (Leclerc, *ibid.*).

L'évolution des travaux portant sur la diaspora indienne au cours des années 1990 est la fois quantitative et qualitative, et inspire directement cette étude. Dès cette époque en effet, les approches de l'identité diasporique indienne s'affinent en considérant des référents identitaires souvent plus appropriés que la pan-indianité, tels que les particularismes ethno-culturels, religieux et linguistiques, qui sont à l'origine de la mise en abîme du concept de "diaspora" et de l'expression « diaspora d'une diaspora » (Cohen, 1993). Anouck Carsignol note ainsi dans sa thèse :

« Les communautés infra-diasporiques, considérées comme des diasporas à part entière, font désormais l'objet d'études spécifiques, à l'instar des diasporas hindoue⁶⁴³, musulmane, sikhe ou zoroastrienne, basées sur une appartenance religieuse commune, ou des diasporas tamoule⁶⁴⁴, télougoue ou oriya, définies en fonction de critères régionaux, culturels et linguistiques » (Carsignol, 2009 : 121).

Ces orientations sont d'autant plus légitimes que derrière l'unité apparente des Indiens d'outre-mer (estimés aujourd'hui à plus de 23 millions de personnes⁶⁴⁵) illustrée par la *Global Organisation of People of Indian Origin* (GOPIO) ou par le *Centre for Study of Indian Diaspora* d'Hyderabad (Andhra Pradesh), la diaspora indienne est « l'une des plus diversifiées au plan socio-culturel » (Singaravélou, 2003 : 17). En effet, la diversité qui caractérise depuis des siècles les populations du sous-continent, ainsi que les différentes trajectoires migratoires suivies par les Indiens (Landy, 2006) selon leur région d'origine – comme le « cycle migratoire tamoul »

⁶⁴² Le principal argument des opposants à la validité du terme "diaspora indienne" concerne l'existence d'un État-nation indien, alors que la définition stricte de la diaspora en sciences humaines reste étroitement liée aux critères spécifiques de l'exode juif. Pour d'autres auteurs, l'expression "diaspora indienne" est pertinente, dans la mesure où elle ressemble à d'autres diasporas reconnues aujourd'hui grâce à un élargissement de ses critères, telles que les diasporas chinoise ou africaine.

⁶⁴³ Sur la question de la pertinence du terme "diaspora hindoue", voir notamment ce qu'en disent T. S. Rukmani (2001) et Stephen Vertovec (2000). Retenons que désormais, le déracinement, l'organisation en réseaux politiques et/ou religieux des hindous, la circulation transnationale de flux matériels et immatériels entre les communautés d'outre-mer, la référence religieuse et identitaire à la terre sainte indienne, et enfin la conscience souvent revendicative d'une identité commune, sont effectifs dans le cas des communautés transnationales hindoues, permettant ainsi de retenir le terme "diaspora" pour les désigner.

⁶⁴⁴ Voir notamment l'ouvrage phare d'Øivind Fuglerud (1999) et la thèse récente d'Anthony Goreau-Ponceaud (2008).

⁶⁴⁵ Source : *Report of the High Level Committee on Indian Diaspora* (Executive Summary), Ministry of External Affairs, New Delhi, 2002 (http://www.moia.gov.in/pdf/Executive_Summary.pdf). En 2002, la diaspora indienne était estimée à 20 millions de personnes. Aujourd'hui, les estimations varient entre 23 et 25 millions.

(Guilmoto, 1991) – ont donné naissance à des communautés spécifiques outre-mer et à la reproduction de modes de socialisation basés sur des particularismes identitaires. L'exceptionnelle hétérogénéité qui caractérise la population indienne hors du sous-continent est telle, que de nombreuses personnes d'origine sud-asiatique choisissent de se définir par des marqueurs identitaires, culturels, linguistiques ou religieux spécifiques, dont le culte de Murugan fournit un exemple des plus évocateurs pour le cas des Tamouls.

Désormais, les études portant sur la diaspora indienne peuvent être regroupées en quatre grandes catégories : i) la relation entre l'Inde et la diaspora, ii) la relation entre la diaspora et le pays d'installation, iii) la relation horizontale entre communautés infra-diasporiques, et iv) l'étude d'un groupe diasporique particulier au sein de la diaspora indienne globale (Carsignol, *ibid.*).

b. L'hindouisation de la diaspora indienne

Si les scientifiques privilégient aujourd'hui la diversité de la diaspora indienne dans leurs travaux, il n'en est pas de même pour New Delhi, influencée par les nationalistes du *Bharatiya Janata Party* (BJP), qui ont été les premiers à vouloir rompre avec la politique nehruvienne⁶⁴⁶ de "dissociation active" vis-à-vis de la diaspora.

Dès le début du XX^e siècle, soit bien avant l'arrivée au pouvoir du BJP, le mouvement réformiste hindou de l'Arya Samaj⁶⁴⁷ était déjà parvenu à se rapprocher des hindous de l'étranger, grâce à la diffusion des écrits de son fondateur et aux déplacements internationaux de ses missionnaires dans la diaspora. Une première filiale de l'Arya Samaj fut créée à Fiji en 1904, avant que le réseau international de l'Arya Samaj ne s'étende quelques années plus tard à l'Afrique du Sud et de l'Est, et aux îles des Caraïbes et de l'Océan Indien, où furent fondées des *Hindu Maha Sabha*⁶⁴⁸, et des écoles enseignant les Vēda et les langues indiennes, à commencer par le sanskrit et le hindi. Ce mouvement réformiste, proche des nationalistes indiens, a participé à l'émergence de la ferveur identitaire des indiens de l'étranger à l'égard de l'Inde, présentée comme le berceau d'une civilisation millénaire, d'une langue et de textes saints. Plus près de nous, le *Sangh Parivar* s'est tourné dès les années 1980 vers les communautés indiennes d'outre-mer (Jaffrelot & Therwath, 2007), à travers une activation des réseaux transnationaux destinée à propager son idéologie, comme en témoignent les filiales de la *Vishva Hindu Parishad* (VHP) apparaissant dès cette époque aux quatre coins du "monde" ("*vishva*" en hindi).

Le rapprochement entre l'Union indienne et sa diaspora s'intensifie à partir de l'arrivée du BJP à la tête de l'État (de 1996 à 2004). En 2000, la *High Level Committee on Indian Diaspora*⁶⁴⁹ instituée par le gouvernement d'A. B. Vajpayee et dirigée par L. M. Singhvi, est chargée

⁶⁴⁶ Sur l'évolution de l'attention portée par l'Union indienne aux Indiens d'outre-mer, voir l'historiographie du concept de "diaspora indienne" proposée par Anouck Carsignol (2009) dans sa thèse, ainsi que le court mais très utile texte d'Éric Leclerc (2004).

⁶⁴⁷ Arya Samaj (sk. *Ārya Samāja*) : Litt. « Société des Aryens/Nobles ». Mouvement réformiste hindou fondé par Swami Dayananda à Bombay en 1875 et promouvant le respect des Vēda.

⁶⁴⁸ Sk. « Grandes Assemblées Hindoues ».

⁶⁴⁹ Haute commission sur la diaspora indienne.

d' « évaluer la situation des PIO et des NRI⁶⁵⁰, leurs aspirations et le rôle qu'ils pourraient jouer dans le développement du pays, afin de définir la nouvelle politique du gouvernement à leur égard » (Carsignol, 2009 : 122). Cette étape institutionnalise donc l'introduction du terme "diaspora indienne" dans le champ lexical officiel. Dès lors, L. M. Singhvi et les leaders politiques évoquent dans leurs discours officiels les « *pravasi Bhāratiya* » (Indiens de l'étranger) et les « *bhārat vanshi* » (descendants d'Indiens), termes hindis dérivés du sanskrit et concurrençant les acronymes anglais "NRI" et "PIO". En 2003, l'instauration d'une journée nationale en l'honneur des Indiens d'outre-mer, le *Pravasi Bharatiya Divas*, consacre la reconnaissance nationale des Indiens d'outre-mer et officialise la tendance des politiques indiens à recourir aux appellations d'origine sanskrite. Notons également que depuis son retour au pouvoir en 2004, le parti du Congrès choisit de conserver cette terminologie, comme l'illustre la construction à New Delhi en 2008 du *Pravasi Bharatiya Kendra* (Centre des Indiens de l'étranger), destiné à devenir le pôle de captation des talents de la diaspora indienne et à développer un sentiment de fierté autour des réalisations de la diaspora⁶⁵¹.

Le choix de cette terminologie sanskritisée tranche avec l'usage habituel de l'anglais par l'administration centrale, langue véhiculaire et de compromis, permettant d'éviter les crispations des minorités linguistiques auxquelles les Tamouls sont particulièrement sensibles⁶⁵². Ingrid Therwath (2007) souligne que ce recours à la terminologie sanskrite introduite par le BJP fait écho aux termes employés par Savarkar, l'idéologue nord-indien du mouvement nationaliste de l'*hindutva*, qui désignait justement l'"Indien", au début du XX^e siècle, par les termes "*Bharatiya*" et "*Hindi*". Et Anouck Carsignol d'en conclure que « l'ethnisation du vocabulaire relatif à la diaspora traduit une tentative d'homogénéisation de la population d'outre-mer sous la bannière safranée de l'hindouité » (Carsignol, 2009 : 123). Ce choix taxonomique confère ainsi à la diaspora indienne la dimension religieuse qui lui manquait⁶⁵³, en associant étroitement la définition de l'indianité à l'hindouité hindiphone, ce qui laisse implicitement de côté les minorités linguistiques et religieuses, à commencer par les musulmans. Ce nationalisme *culturel* de l'indianité engagé par la droite nationaliste, et non plus *territorial* comme le voulait Nehru, qui refusait d'accorder la citoyenneté indienne aux émigrés, leur permet de rassembler au-delà des frontières de l'Inde et de susciter parfois un « nationalisme à longue distance » (Anderson, 1992) dans la diaspora (Leclerc, 2004).

Cette innovation a des significations assez surprenantes sur le plan des représentations politico-territoriales de l'indianité et de l'hindouité. Il est en effet assez étonnant de constater que ce n'est

⁶⁵⁰ Les PIO, *People of Indian Origin*, sont des citoyens étrangers d'origine ou de descendance indienne. Trois cas de figure sont officiellement reconnus : i) toute personne ayant possédé un passeport indien, ii) toute personne dont les ascendants jusqu'à la troisième génération sont nés ou ont résidé de façon permanente sur le territoire de l'Inde indépendante, iii) l'épouse d'un citoyen indien ou d'un PIO. Les NRI, *Non Resident Indians*, sont des citoyens indiens possédant un passeport indien et résidant pour une période indéterminée à l'étranger, ce qui concerne en pratique tous les émigrés récents (Leclerc, 2004 ; Landy, 2006).

⁶⁵¹ <http://www.moia.gov.in/pdf/214thRajyaSabhaSession.pdf> (voir page 11).

⁶⁵² Cf. chapitre 5.

⁶⁵³ Rappelons qu'à l'origine le terme "diaspora" implique le respect d'une orthodoxie destiné à permettre l'accomplissement de la volonté divine en réunissant le peuple juif à la fin des temps.

pas Nehru (père du sécularisme indien et proche de Gandhi qui a longtemps séjourné en Afrique du Sud) mais bien les nationalistes hindous, qui ont progressivement détaché l'identité indienne du territoire national, en reconnaissant l'indianité de tous les membres de la diaspora, considérés comme des enfants (hindous) de *Bhārat Mātā* (« la Mère Inde »). Cela ne veut pas dire pour autant que la consubstantialité entre la sainteté hindoue et la terre de *Bhārat* instaurée aux temps védiques et reprise dans les discours des nationalistes soit oubliée. Ces derniers continuent au contraire de prôner une redéfinition de la citoyenneté indienne se basant sur l'hindouité afin de créer un État hindou (*hindu rashtra*), mais ceci désormais également auprès de la diaspora. En effet, parallèlement à la politique diasporique du BJP, le *Sangh Parivar* est aujourd'hui parvenu à reproduire l'essentiel de son architecture à l'étranger, conférant à ce mouvement une organisation réticulaire très bien structurée (Jaffrelot & Therwath, 2007 : 17). Cette organisation transnationale du fondamentalisme hindou permet non seulement la circulation de gurus de par le monde destinée à y promouvoir la construction de temples et à y organiser des rassemblements autour de leur idéologie (*ibid.*), mais aussi de sensibiliser la diaspora hindoue soutenant et finançant souvent (parfois involontairement) les projets du *Sangh*⁶⁵⁴.

c. La conscientisation de la diaspora tamoule

La réorganisation des États de l'Union indienne sur critère linguistique en 1956⁶⁵⁵ a permis à plusieurs États fédérés ayant une forte identité régionale (comme le Maharashtra, l'Andhra Pradesh et le Tamil Nadu) de devancer les politiques diasporiques du *Sangh Parivar* et du gouvernement central, en entamant dès les années 1960 des politiques culturelles particularistes envers leurs anciens ressortissants. Cette reconnaissance territoriale des mouvements d'affirmation identitaire régionaux a participé à l'amélioration de l'image de ces États en Inde et dans le monde, leur permettant de s'appuyer sur leurs réseaux infra-diasporiques pour revendiquer des aires d'influence culturelle et économique à la fois distinctes et transnationales. De plus, face à l'hindouisation (et l'"hindianisation") progressive de la diaspora indienne, l'ouverture et l'attention portée par ces États fédérés à leurs diasporas, offrent à ces dernières une alternative identitaire au modèle panindien proposé par le gouvernement fédéral au tournant du XXI^e siècle.

Pour le cas du Tamil Nadu, chantre de l'autonomie des États de l'Inde, la conscientisation de la diaspora tamoule doit beaucoup aux activités de ses dirigeants politiques, perpétuant le particularisme identitaire tamoul engagé dès la fin du XIX^e siècle et la volonté de d'affranchissement du foyer culturel, linguistique et politique de l'Inde du Nord, de tradition sanskrite. Ils ont en effet reconnu assez tôt l'importance de la sensibilisation des Tamouls d'outre-mer aux liens généalogiques qui les relient à la fois à leur territoire d'origine, le pays tamoul, et à

⁶⁵⁴ La destruction de la mosquée d'Ayodhya en 1992 par les militants hindous en fournit un très bon exemple, puisqu'une filiale internationale du *Sangh* (le *Hindu Swayam Sangh*, « Corps des volontaires hindous ») avait entamé une sensibilisation de la diaspora sur cet objectif dès les années 1980, et que de nombreuses donations pour la reconstruction du temple de Rām venaient des hindous de l'étranger.

⁶⁵⁵ Cf. chapitre 5.

une communauté transnationale. En 1966, le gouvernement du Tamil Nadu organise la première *World Tamil Conference* (WTC) en Malaisie, destinée à unifier les Tamouls du monde entier et à les sensibiliser à l'héritage religieux, culturel et linguistique tamoul. Les huit autres WTC qui se sont tenues depuis reflètent l'actuelle construction d'une "transnation tamoule", celles-ci s'étant déroulées à Chennai (en 1968), Paris (1970), Jaffna (1974), Madurai (1981), Kuala Lumpur (1987), Maurice (1995) et Coimbatore (2010). Les communautés tamoules de Trichy, Tirunelveli, Kanyakumari, Salem, mais aussi de Toronto ou de Londres, se sont dites candidates pour recevoir la prochaine WTC⁶⁵⁶. En 1992 est organisée la première *Conference of World Tamil Cultural Movement*, dont la septième édition inaugure en 1999 la *World Tamil Confederation* à Chennai, dont les objectifs sont de protéger : « i) l'intégrité physique des Tamouls, ii) l'identité et la culture tamoules, et iii) les droits civiques, politiques et humains des Tamouls »⁶⁵⁷. Cette confédération a même recours à des symboles nationaux (hymne et drapeau notamment), témoignant de la volonté de ses militants d'unir les Tamouls autour d'une "transnation"⁶⁵⁸. Toujours en 1999, M. Karunanidhi, de retour à la tête du gouvernement du Tamil Nadu, finance le projet de la *Tamil Virtual University* (TVU⁶⁵⁹) pour que les Tamouls d'outre-mer puissent réapprendre leur langue ancestrale, avoir accès à une bibliothèque en ligne et obtenir un diplôme de l'université de Madras. Certaines institutions de l'enseignement supérieur du Tamil Nadu ont en outre des sièges réservés pour des étudiants de la diaspora depuis 2003 (Carsignol, 2009). La même année, J. Jayalalitha, alors chef du gouvernement, inaugure un site internet⁶⁶⁰ destiné aux Tamouls de l'extérieur pour les informer des opportunités économiques du Tamil Nadu, les encourageant ainsi à investir dans leur État d'origine.

Si la diaspora tamoule se constitue séparément de la diaspora indienne autour d'une origine civilisationnelle et territoriale distincte (le Tamil Nadu), le ralliement identitaire à la diaspora tamoule – qui se transforme parfois en « nationalisme à longue distance » (Fuglerud, 1999) – doit également beaucoup à la situation délicate des Tamouls du Sri Lanka, dont l'organe militaire (les Tigres pour la libération de l'Eelam tamoul, LTTE) a été anéanti dans une extrême violence⁶⁶¹ en 2009 par le gouvernement de Colombo majoritairement bouddhiste.

Il n'est pas question de retracer ici l'histoire du conflit sri lankais⁶⁶², mais simplement de préciser que l'exil des Tamouls du Sri Lanka et les diverses exactions qu'ils ont subies sur place lors de la guerre civile les opposant à la majorité cinghalaise, ont intensifié la transnationalisation de la conscience identitaire tamoule. Cela tout d'abord en diversifiant (sur le plan géographique) et en augmentant (sur le plan démographique) la présence des Tamouls dans le monde. Les

⁶⁵⁶ www.ulakathamizhchemmozhi.org/en

⁶⁵⁷ www.thenseide.com/ulagathamizhar-eng/varalaru.htm

⁶⁵⁸ Ce qu'illustre entre autres la citation d'un poème tamoul de Karian Pūngundranār sur le drapeau de l'organisation : *Yāṇṭum ūr, evarum kēlir* (« Tout lieu est notre demeure/sol, chacun notre parent »).

⁶⁵⁹ www.tamilvu.org/coresite/html/cwintrodu.htm

⁶⁶⁰ www.tamilnadunri.com/

⁶⁶¹ Voir ce qu'en dit Arundhati Roy dans un article du *Times of India* :

<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/4331986.cms>

⁶⁶² Au sujet des Tamouls au Sri Lanka, voir Guilmoto (1987), Meyer (1986) et Paul (1997).

Tamouls sri lankais se sont en effet ajoutés aux communautés tamoules issues des migrations liées à l’engagisme (installées principalement dans la péninsule malaise, aux Mascareignes, dans la Caraïbe, en Afrique du Sud et à Fidji), en gagnant les grandes démocraties du Nord, où « les pôles les plus significatifs sont Toronto, Londres, Sydney, Paris, Palerme et Berlin » (Goreau-Ponceaud, 2008 : 164)⁶⁶³. Mais au-delà de cette nouvelle diffusion géographique des Tamouls, la nature même du conflit participe à la mobilisation de la diaspora tamoule, car elle rappelle l’opposition tenace entre Dravidiens et Indo-Aryens qui avait agité la Présidence Madras⁶⁶⁴, bien que ce conflit ait des enjeux essentiellement nationaux. La langue cinghalaise est d’origine indo-aryenne et le bouddhisme sri lankais (dit “*theravāda*”, du sanskrit “*sthaviravāda*”) y fut introduit par l’empereur maurya Ashoka (Aśokaḥ) au III^e siècle, ce qui est parfois lourd de sens du point de vue tamoul. Aussi, avant que l’assassinat de Rajiv Gandhi en 1991 par un commando des Tigres ne jette un froid entre New Delhi et les Tamouls de Jaffna, puis que J. Jayalalitha mène une politique anti-Tigres au tournant du XXI^e siècle, le gouvernement du Tamil Nadu soutenait les revendications politiques des Tamouls de Jaffna qu’il accueillait sur son sol, bien que ce soutien n’ait jamais réellement effacé la distinction entre les Tamouls du Tamil Nadu et ceux du Sri Lanka. Notons du reste, avec Jean-Luc Racine, que le Mouvement Dravidien n’avait jamais inclus les terres tamoules du Sri Lanka lors de sa revendication du *Drāviḍanāḍ*⁶⁶⁵ indépendant dans les années 1940 (Racine, 2006). Durant la dernière décennie, le soutien des Tamouls du Sri Lanka s’est donc surtout manifesté au sein de la diaspora, notamment à travers le réseau transnational du LTTE qui mobilisait des fonds (parfois sous la contrainte) auprès des réfugiés sri lankais, mais aussi à travers nombre d’organisations, sites internet⁶⁶⁶, échanges de courriels et autres manifestations de solidarité envers les Tamouls du Sri Lanka. Ainsi, parallèlement à l’attachement historique des Tamouls à leur identité ethno-culturelle et aux politiques d’ouverture du Tamil Nadu envers les Tamouls d’outre-mer, le conflit sri lankais a fortement participé à la consolidation de la solidarité et de la conscience ethno-identitaire de la diaspora tamoule, au point d’inspirer parfois les communautés locales dans leur quête d’affirmation identitaire au sein de leur pays d’accueil.

Ainsi à Maurice, où la scène politique est dominée depuis l’Indépendance de 1968 par les hindous (bhojpuri-)hindiphones⁶⁶⁷ et où les Tamouls se sentent parfois considérés comme des Indiens de seconde zone, ces derniers ont souvent recours à l’idéologie du Mouvement Dravidien et à la situation des Tamouls du Sri Lanka pour se rassembler et se mobiliser face à la domination du groupe hindou majoritaire originaire du Nord de l’Inde. Ceci est particulièrement valable pour

⁶⁶³ Les Tamouls sri lankais se sont majoritairement installés en Europe de l’Ouest, en Amérique du Nord et en Australie. Les concentrations les plus importantes se trouvent au Canada (entre 200 000 et 250 000 selon les estimations), au Royaume-Uni (approximativement 110 000), en Allemagne (50 000 environ) et approximativement 30 000 en Suisse, en France et en Australie (Goreau-Ponceaud, 2008 : 164).

⁶⁶⁴ Cf. chapitre 5.

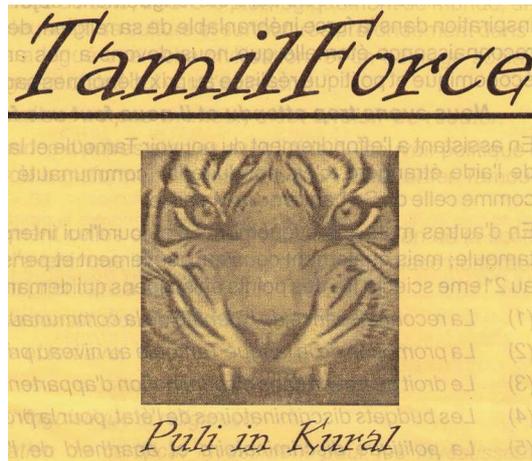
⁶⁶⁵ Cf. chapitre 5.

⁶⁶⁶ Notamment : www.tamil.net, www.tamilnation.org, www.tamilcanadian.com, www.trocanada.org, www.sangam.org (USA), www.tro.org.au (Australie), www.tamilsydney.com, etc.

⁶⁶⁷ Cf. chapitre suivant.

la “Force Tamoule”, un mouvement de revendication radical fondé début 2008 et dont l’emblème est un tigre rugissant, en référence aux Tigres tamouls du Sri Lanka (cf. planche 17). Les discours de ses membres les plus actifs, rencontrés à plusieurs reprises en 2008, reflètent la dualité de leurs références idéologiques, entre idéologie dravidienne et nationalisme à longue distance. Quelques extraits assez évocateurs sont cités dans l’encadré 6 (cf. entretien complet joint en annexe).

Planche 17 – Tract de la “Force Tamoule” à l’île Maurice



(Recto)

La communauté Tamoule qui a été longuement l'objet de mépris et de laisse de cote, trouvé le plus logiquement du monde, une inspiration dans la force inébranlable de sa religion, de la splendeur glorieuse de sa culture et surtout très profondément dans la reconnaissance éternelle que nous devons à nos ancêtres, qui nous a légué une riche civilisation, et un héritage sociale, économique et politique réalisée au prix d'énormes sacrifices, le message est clair a qui veut l'entendre!

Nous avons trop attendu et il nous faut une fois pour toute réaliser ne pas avancer, c'est choisir de reculer.

En assistant a l'effondrement du pouvoir Tamoule et la montée en puissance d'autres ethnies avec l'aide du pouvoir politique et de l'aide étrangère, c'est conduire la communauté vers l'ethnocide ou transformer l'île Maurice a un autre enfer Tamoule comme celle du Sri Lanka ou la Malaisie.

En d'autres mots, les événements d'aujourd'hui interpellent non seulement celles et ceux qui sont a l'avant plan de la scène tamoule, mais également ceux qui gouvernent et pensent gouverner a l'avenir une île Maurice qui mérite une place honorable au 21eme siècle. Il a des points en suspens qui demandent une attention prioritaire a savoir :-

- (1) La reconnaissance de l'identité de la communauté Tamoule dans la constitution de L'île Maurice.
- (2) La promotion de la langue Tamoule au niveau primaire, secondaire et tertiaire.
- (3) Le droit au travail sans discrimination d'appartenance ethnique.
- (4) Les budgets discriminatoires de l'état, pour la promotion culturelle, linguistique et religieuse.
- (5) La politique discriminatoire et apartheid de l'état dans l'allocation de certificat investissement pour les investisseurs asiatique, nommément Le CT POWER.
- (6) La politique discriminatoire de la M.B.C/T.V vis à vis de la communauté Tamoule.
- (7) Le génocide Tamoul au Srilanka et la politique discriminatoire face au Tamoule au Malaisie.

Si l'île Maurice est citée, maintenant comme modèle de développement et de progrès dans la stabilité, les tamoules d'aujourd'hui doivent-ils permettre que l'apport impayable a la communauté pendant plus de deux siècles et demie soit oublié et négligé.

C'est dans cette optique que la FORCE TAMOULE invite chacune et chacun de vous à vous faire un devoir sacré envers la présente génération et la postérité de joindre votre maillon afin que nous puissions retrouver la joie et la fierté d'appartenir a une communauté qui possède une riche culture et des traditions nobles.

Il est bien de notre intention conformément aux aspirations et appréhensions de tout les Tamoules, de chercher à faire valoir tout ce qui nous est légitime.

LA DIRECTION

(Verso)

Encadré 6 – Extraits d’entretiens avec I., membre actif de la “Force Tamoule” de l’île Maurice

Pour parler de l’activité de la “Force Tamoule” (qui a 15 membres exécutifs et des cellules dans toute l’île), il parle de la « Voix du Tigre » :

- « Quand le tigre grogne, qu’il est féroce, cela évoque la férocité qui vient en nous, car nous souffrons de l’injustice. Nous sommes une minorité, à peine 10% de la population de l’île Maurice. Les hindous ont le sang des Aryens et continuent leur croisade, comme au Sri Lanka où ça continue. D’ailleurs 25% du budget de l’Inde servent à envahir et à détruire les Tamouls [du Sri Lanka]. Nous sommes aussi des “Tamil Tigers”. »

Voici certains de ses propos tenus un autre jour alors que nous parlions de la différence entre les Tamouls et les hindous (bhojpuri-)hindiphones :

- « Les hindous n’ont pas de culture, ils ont tout copié sur les Tamouls ». ⁶⁶⁸

C’est à la vue de ces contextes épistémiques et politiques qu’il est aujourd’hui légitime de parler d’une “diaspora tamoule”, car elle apparaît comme la catégorie diasporique la plus pertinente pour analyser les implications géographiques et identitaires du culte de Murugaṅ hors de l’Inde. En effet, étant donné que Murugaṅ peut être considéré comme le plus tamoul des dieux hindous ⁶⁶⁹, les significations de la reproduction de ses temples outre-mer et de la transnationalisation de son culte doivent être analysées au regard de l’existence d’une diaspora – si ce n’est d’une « idéologie diasporique » (Hovanessian, 2004) – distinctement tamoule, et pour laquelle ce culte aura *a priori* tout son sens identitaire.

II- Le culte transnational de Murugaṅ

Malgré l’ancrage de l’hindouisme dans le sous-continent, l’attachement des hindous et des Tamouls à leurs traditions religieuses est loin d’avoir été interrompu par la “déterritorialisation” que peut constituer la migration. Au fil des siècles et de leurs migrations de par le monde, le besoin de maintenir leurs traditions, leur identité et le lien avec leurs origines a conduit les Tamouls à essaimer des temples dans pratiquement tous les pays d’accueil de la diaspora ⁶⁷⁰. Des petits autels bâtis aux premières heures de l’arrivée des migrants aux temples “agamiques” ⁶⁷¹ attestant de la reterritorialisation de communautés tamoules outre-mer, la géographie des temples tamouls s’est étendue à l’échelle du monde. Ce déploiement international a donc « réinventé » (Trouillet, 2009b) la géographie des temples hindous et tamouls, respectivement associés par la tradition aux seuls territoires de *Bhārat* et du pays tamoul. La consubstantialité entre l’Inde et la sainteté hindoue, prêchée par l’orthodoxie sanskrite et aujourd’hui promue par les nationalistes hindous – notamment à travers le culte de *Bhārat Mātā* –, est ainsi contredite par l’existence de nombreux temples et autres sanctuaires hindous hors de l’Inde impliquant que cette sainteté

⁶⁶⁸ Entretien informel mené auprès de deux membres actifs de la Force Tamoule de Maurice au cours d’un trajet en voiture (20 octobre 2008).

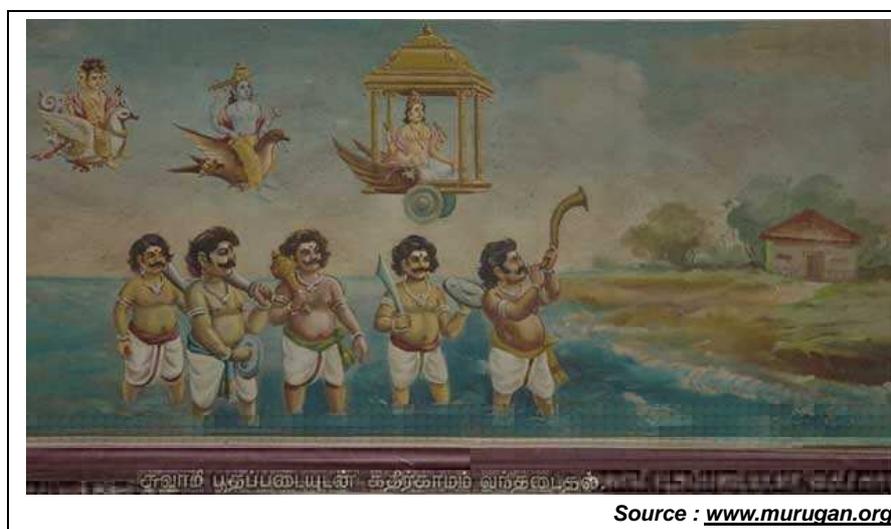
⁶⁶⁹ Cf. première partie.

⁶⁷⁰ Voir notamment Benoist (1998), Goreau-Ponceaud (2008), Jacobsen (2008), Punzo-Waghorne (2004), Rukmani (2001), Singaravélou (1987 et 2003) et Vertovec (2000).

⁶⁷¹ Temples dont l’architecture et les pratiques rituelles se conforment à l’orthodoxie des *Āgama*.

hindoue ne se trouve désormais plus uniquement en Inde.

Planche 18 – La migration des dieux : Murugaṅ volant vers le Sri Lanka, suivi de Viṣṇu et de Brahmā



Source : www.murugan.org

Cette évolution a logiquement de lourdes conséquences sur la géographie contemporaine du culte de Murugaṅ fortement territorialisé en pays tamoul depuis des millénaires⁶⁷². Cette géographie organisée en réseaux multiscalaires territorialisés, reliant les temples par différents flux et circulations en pays tamoul, étend aujourd’hui sa réticularité à l’échelle mondiale tel un rhizome. Ce sont les aspects locaux et internationaux de cette diffusion et de ce déploiement transnational du culte de Murugaṅ qui seront présentés et analysés ici. (Les modalités concrètes de la (re)production de la sainteté hindoue hors de la traditionnelle terre de l’hindouisme sont précisées dans le chapitre suivant, à travers l’exemple des temples de Murugaṅ à l’île Maurice⁶⁷³).

1. Les temples diasporiques de Murugaṅ

a. Témoins de la présence tamoule dans le monde...

La carte 29 et le tableau 34 présentent une estimation *a minima* du nombre et de la répartition par pays des grands temples d’outre-mer où la “présence” (*caṅṅiti*) de Murugaṅ, en tant que divinité principale ou secondaire, est attestée en 2010. On remarque en premier lieu que la majorité des pays d’immigration des Tamouls possèdent aujourd’hui au moins un temple de ce type. Ceci confirme la propension des Tamouls à bâtir des temples dans leurs lieux de vie même s’ils sont hors de l’Inde, en contradiction avec la consubstantialité supposée entre Inde et hindouité, mais en accord avec l’adage tamoul⁶⁷⁴ évoqué en introduction de ce chapitre. Mais étant donné que cette carte ne concerne pas tous les temples tamouls existant hors de l’Inde mais seulement ceux où se pratique activement le culte de Murugaṅ, celle-ci indique plus précisément

⁶⁷² Cf. première partie.

⁶⁷³ Sur ce thème, voir aussi Trouillet (2009b).

⁶⁷⁴ *Kōvil illa uri! kuṭi iruka vēṅṅām* (« Ne vis pas dans un lieu sans temple »).

que le culte de Murugaṅ s’exporte bien hors de la terre qui l’a vu naître.

Carte 29 – Estimation du nombre de temples ayant Murugaṅ comme divinité principale ou secondaire hors de l’Inde en 2010



Source : www.kaumaram.com/aalayam/oth/html

Tableau 34 – Estimation du nombre de temples ayant Murugaṅ comme divinité principale ou secondaire hors de l’Inde en 2010

Continent	Pays	Nombre de temples de Murugaṅ
Amérique du Nord	Canada	5
	États-Unis	6
Afrique	Afrique du Sud	6
	Maurice	124
Asie	Indonésie	1
	Malaisie	125
	Singapour	6
	Sri Lanka	2
	Vietnam	2
Europe	Allemagne	10
	France	3
	Pays-Bas	2
	Royaume-Uni	16
	Suisse	8
Océanie	Australie	12
	Fidji	2
	Nouvelle Zélande	1

Source : www.kaumaram.com/aalayam/oth/html

La carte indique des différences significatives entre les différents pays d'accueil de la diaspora tamoule. En effet, bien que ces chiffres puissent être contestés⁶⁷⁵, les ordres de grandeur qu'ils évoquent (de 1 à 125) semblent cependant assez fiables. Il n'est pas surprenant de constater que c'est en Malaisie⁶⁷⁶ que se trouve le plus grand nombre de temples diasporiques de Murugaṅ. De très nombreux Tamouls ont émigré en Malaisie dans le contexte colonial, où ils sont aujourd'hui assez bien intégrés au point de représenter 81% des 1,6 million de Malaisiens d'origine indienne⁶⁷⁷. De plus, les Tamouls d'Inde continuent de se rendre en Malaisie pour y épouser un conjoint ou dans le cadre de migrations temporaires de travail. De même, mes enquêtes menées à Maurice en 2008 confirment l'existence de 124 temples tamouls où la figure de Murugaṅ est présente. Dans ce cas, ce n'est pas la majorité démographique des Tamouls parmi les Indo-Mauriciens qui explique la présence de nombreux temples de Murugaṅ, puisque cette communauté y est minoritaire⁶⁷⁸. Ce sont davantage le multiculturalisme mauricien ainsi que les processus d'ethnisation de l'hindouisme et de distanciation des Tamouls vis-à-vis des hindous (bhojpuri-)hindiphones majoritaires et dominants la scène politique nationale⁶⁷⁹.

On doit en revanche s'étonner de ne voir que deux temples de Murugaṅ existant au Sri Lanka, haut lieu de la présence tamoule hors de l'Inde et premier foyer d'émigration tamoule actuel, et aucun dans la Caraïbe – contrairement à ce qu'ont montré Singaravélou (1987), puis Nagapin et Sulty (1989) –, ce qui invite à prendre un peu recul par rapport à la représentativité de ces données. Pour autant, comparativement à la Malaisie et à Maurice, la faiblesse relative des temples de Murugaṅ présents à Fidji, en Afrique du Sud, en Indonésie, au Vietnam, à Singapour, en Australie, en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, paraît valable, compte tenu soit de la petite taille démographique des communautés tamoules, soit de leur faible représentation politique dans ces territoires, soit de leur dilution au sein de la communauté sud-asiatique locale (l'ensemble de ces facteurs pouvant être réunis). Le cas de Singapour est néanmoins à distinguer, dans la mesure où c'est surtout la faible superficie de cette cité-État qui explique le faible nombre (6) de temples de Murugaṅ. Concernant les autres territoires indiqués, l'existence de temples de Murugaṅ en Indonésie⁶⁸⁰, au Vietnam, à Fidji et en Afrique du Sud, renvoie à l'installation des travailleurs Tamouls dans le cadre colonial (comme pour La Réunion et la Caraïbe étonnement absentes), alors que leur présence en Australie, en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest correspond aux migrations récentes du *brain-drain* indien et des réfugiés sri

⁶⁷⁵ Le site internet dont sont issues ces données (www.kaumaram.com/aalayam/oth.html) indique le nom précis ainsi que les coordonnées de tous les temples mentionnés, ce qui atteste de leur existence. Néanmoins, ce site ne fait pas référence aux temples de Murugaṅ présents à La Réunion ou dans la Caraïbe et ne mentionne que deux temples de Murugaṅ au Sri Lanka alors qu'il y en a bien plus. Ces données doivent donc être envisagées comme une estimation minimum du nombre de temples de Murugaṅ existant hors de l'Inde, car elle n'indique pas les temples diasporiques de Murugaṅ n'étant pas associés au réseau de ce site internet.

⁶⁷⁶ Sur la question de la diaspora hindoue en Malaisie, voir Clotthey (2006) et Ramanathan (2001).

⁶⁷⁷ Source: *Encyclopaedia Britannica, Book of the year, 2004, events of 2003*.

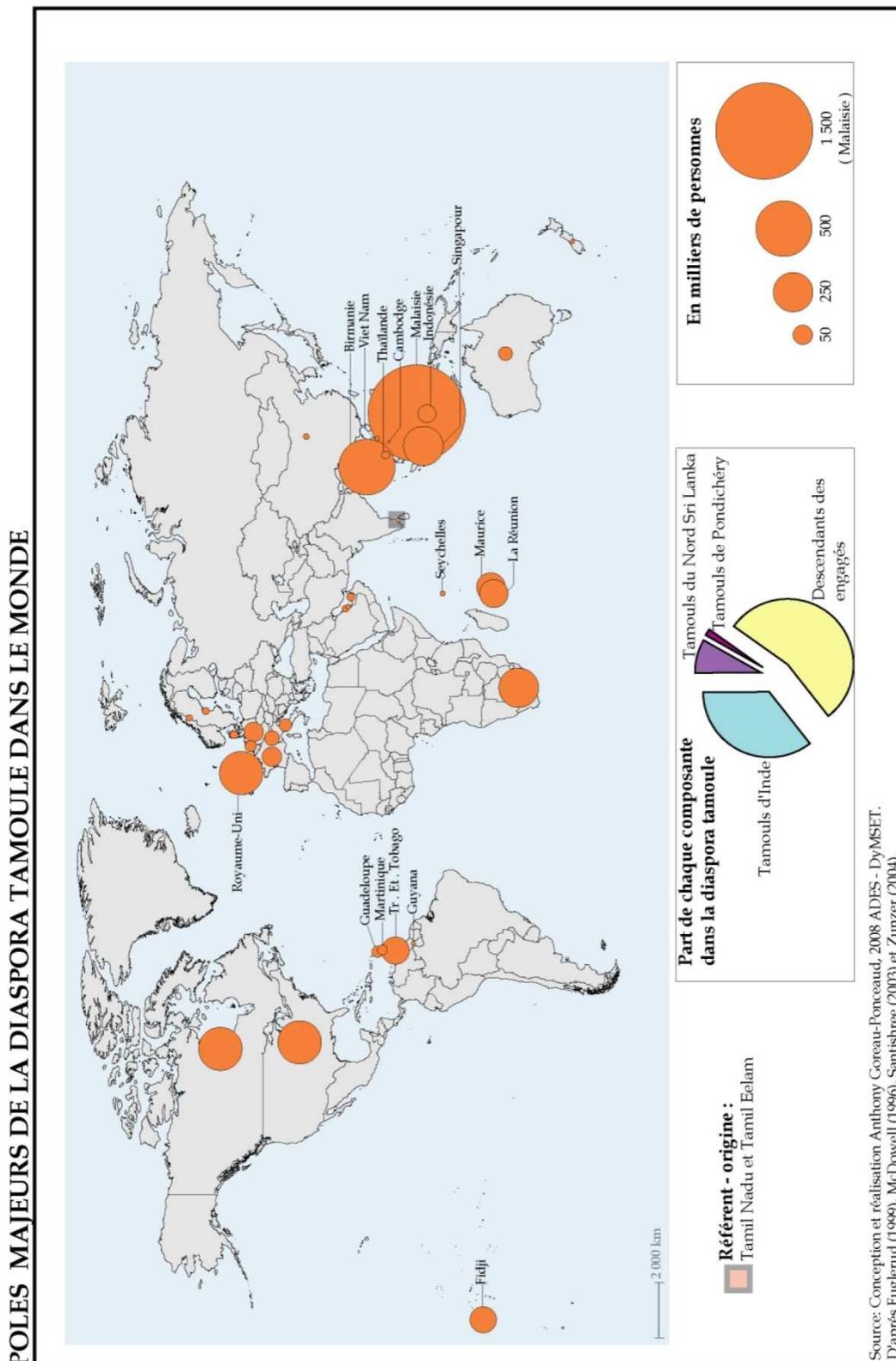
⁶⁷⁸ En 2000, les Tamouls hindous représentent 6,2% de la population mauricienne, soit 71 500 personnes (*Central Statistics Office*, 2000).

⁶⁷⁹ Cf. chapitre suivant.

⁶⁸⁰ Sur la question de l'hindouisme tamoul en Indonésie, voir Vignato (2000).

lankais. Par conséquent, et bien que ces données quantitatives ne soient pas exhaustives, on peut dire que la géographie internationale des temples de Murugan reflète assez fidèlement la géographie de la présence tamoule dans le monde (carte 30).

Carte 30 – La diaspora tamoule dans le monde



Source : Goreau-Ponceaud (2008).

Il faut préciser qu'en tant que lieux à forte signification socio-spatiale, la raison d'être des temples diasporiques de Murugaṅ (notamment) ne concerne pas seulement la reproduction d'édifices religieux traditionnels. Comme en Inde, ces temples sont aussi des lieux de rassemblements communautaires, notamment lors des fêtes religieuses, des mariages, des anniversaires ou des cérémonies funéraires. Il ne s'agit donc pas simplement de lieux de culte, mais souvent aussi de centres culturels destinés à maintenir le dialogue, l'apprentissage d'une culture et sa transmission. En promouvant l'entre-soi et en permettant l'expérience des traditions du pays d'origine hors de celui-ci, le temple diasporique a effectivement la faculté de préserver et de protéger un héritage culturel, notamment pour les deuxième et troisième générations de la diaspora. En somme, quand un temple est bâti et tant qu'il tient debout, la culture est à la fois ancrée dans le sol et préservée.

On peut également s'interroger en termes de politique et de sémiotisation de l'espace comme le suggère Westwood, pour qui l'importance des temples et « la façon dont les bâtiments et les organisations qui les entourent marquent symboliquement et matériellement la présence de l'Asie du Sud, ne peuvent être sous-estimées » (Westwood, 1995⁶⁸¹). C'est en effet le paysage et l'espace public que marquent de leur présence les édifices religieux et les pratiques rituelles, à commencer par les processions (Jacobsen, 2008). Le paysage correspond à la vision fugitive d'un territoire vécu par les individus qui le produisent, et participe par ses facettes sensorielles à la définition d'une territorialité individuelle et/ou collective. Et si, en tant que « signe et signature » (Di Méo, 1998), le paysage traduit la manière dont les sociétés le produisent, il peut aussi refléter certaines relations sociales qui se donnent à voir dans l'espace public. De cette manière, le temple doit être envisagé comme un outil paysager et territorial que les communautés diasporiques peuvent utiliser tant pour alimenter l'expérience sensible de leur identité, que pour afficher leur différence (religieuse, ethnique ou de caste) dans des compétitions socio-spatiales pouvant concerner leur relation avec la société d'accueil ou avec d'autres communautés sud-asiatiques. Il existe en effet, autour du temple en diaspora, une dialectique socio-spatiale entre lien communautaire et affichage identitaire dans les espaces des pays d'accueil (Trouillet, 2006 et 2009b). Ceci amène à considérer ce que Wilson et Becksvoort appellent la « puissance [ou faculté] du temple⁶⁸² » (Wilson & Becksvoort, 2001 : 338) à propos de sa capacité à diffuser une fierté au sein des communautés locales. Premièrement en raison des processus d'identification qu'un édifice massif et imposant peut susciter – surtout lorsqu'il reprend les styles architecturaux des temples de l'Inde –, et deuxièmement parce qu'une telle construction témoigne par le paysage de la présence d'une communauté et de la durabilité de son installation.

⁶⁸¹ Cité par Hole (2001 : 452). Traduction personnelle.

⁶⁸² Dans le texte : « *the power of the temple* ». Le mot *power* faisant référence autant à la puissance qu'à la faculté.

b. ...et des réseaux transnationaux

Je précise par la suite comment les temples de Murugaṅ constituent à la fois des marqueurs territoriaux et des lieux de rassemblement communautaire. À ce stade, où l'échelon international est privilégié, il faut surtout considérer le fait que beaucoup de ces lieux ne sont pas de simples fragments dispersés et isolés suite à la diffusion du culte de Murugaṅ dans le monde, mais qu'il s'agit au contraire de lieux souvent interconnectés par le biais de réseaux transnationaux, comme cela a été évoqué pour le cas de l'*Āru Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai⁶⁸³. Le temple de Murugaṅ de Montréal⁶⁸⁴ (le *Montreal Arulmigu Thiru Murugaṅ Temple*), où j'ai mené une courte enquête en 2008, en fournit un très bon exemple.

Ce temple, dont la construction a débuté en 1991 à l'initiative de la communauté sri lankaise de Montréal et fut achevée en 2006, a reçu le soutien de nombreuses personnalités et organisations religieuses tamoules basées au Tamil Nadu, au Sri Lanka ou ailleurs dans la diaspora. Il s'agit plus précisément :

- du prêtre en chef du temple de Vināyagar de Pillaiyarpatti au Tamil Nadu (district de Śivaganga),
- du prêtre en chef du temple de Murugaṅ de Tiruttani au Tamil Nadu (district de Tiruvallur),
- du gestionnaire en chef du temple de Murugaṅ de Tiruchendur au Tamil Nadu (district de Tuticorin),
- de l'autorité spirituelle (Santhalinga Ramasami Adigal) du temple de Perur au Tamil Nadu (district de Coimbatore),
- du responsable en chef du monastère *Kumara Madalayam* de Chinnavedampatti au Tamil Nadu (district de Coimbatore),
- du prêtre en chef du *Mavai Aadheenam* de Mavidapuram au Sri Lanka (district de Jaffna)
- du président du temple de *Sri Durgadevi Devasthanam* de Tellipalai au Sri Lanka (district de Jaffna),
- de la *Śivathondan Society Limited* de Jaffna au Sri Lanka,
- du prêtre en chef du *Sri Selva Sannathy Temple* de Thondaimanaru au Sri Lanka (district de Jaffna),
- du président de la *Śaiva Siddhānta Church* d'Hawaï (États-Unis),
- du président de la Mission Śaiva du Québec,
- de l'*Hindu Temple Society of Canada*,
- de l'*Hindu Religious Society of Ontario*,
- du *Sri Varasiththi Vinaayagar Hindu Temple of Toronto*,
- du président de l'*Hindu Temple of Ottawa*,
- de l'autorité spirituelle (Balayogi Swamikal) du *ThiruMurugaṅ Thiruvakki Thirupeedam* de Pataling Jaya en Malaisie,
- de l'aumônier hindou de l'université de Flinders en Australie,
- des gestionnaires du *Śivan Kovil* de Londres en Angleterre,
- et du président du *ThiruMurugaṅ Temple* d'Auckland en Nouvelle Zélande⁶⁸⁵.

⁶⁸³ Cf. chapitre précédent.

⁶⁸⁴ Le temple se situe en fait dans la ville de Dollard-des-Ormeaux, dans la banlieue de Montréal au Québec.

⁶⁸⁵ Thirumurugaṅ Temple (2006).

Certains pôles diasporiques émergent de ce réseau d’acteurs religieux : le Tamil Nadu, le district de Jaffna au Sri Lanka, l’Amérique du Nord, la Malaise, l’Australie, le Royaume-Uni et la Nouvelle Zélande. Il est donc clair que la construction de ce temple de Murugaṅ a mobilisé des acteurs assez représentatifs de la dispersion des Tamouls dans le monde.

La construction de ce grand temple, conçu dans le respect des règles architecturales des *Āgama* shivaïtes tamouls, a également nécessité la venue de personnalités spécialisées, dont les origines diverses reflètent également le caractère transnational du réseau d’acteurs mobilisé autour de ce temple. Outre le prêtre en chef officiant habituellement dans le temple – un *śivācārya*⁶⁸⁶ sri lankais ayant les compétences d’astrologue requises pour l’édification d’un temple –, la construction fut supervisée par l’architecte (*stapati*) Sthapathy K. Dakshinamoorthy, venu spécialement du Tamil Nadu⁶⁸⁷, et réalisée par douze artisans (*sīlpin*) également originaires du pays tamoul. Notons aussi que pour célébrer le premier anniversaire de la consécration rituelle (*kumpapiṣēkam*) du temple, une trentaine de prêtres se sont déplacés d’autres villes du Canada, mais aussi des États-Unis et même d’Europe, afin d’assister l’officiant sri lankais. Enfin, un prêtre indien de Pillaiyarpatti (Tamil Nadu, district de Sivaganga) est aussi régulièrement sollicité pour certaines grandes occasions, comme en 2008, lors de la fête de *Vaikāci Vicākam*.

Le cas du temple de Montréal fournit donc un très bon exemple des réseaux transnationaux mobilisés pour la construction et la vie rituelle des temples diasporiques de Murugaṅ. Ce type de mobilisation est cependant loin de ne concerner que ce culte, car les mêmes logiques se retrouvent pour la plupart des temples tamouls aujourd’hui bâtis hors de l’Inde.

c. *Les considérations des Tamouls du Tamil Nadu sur la diffusion internationale des temples de Murugaṅ*

Les dévots de Murugaṅ vivant au Tamil Nadu semblent être assez conscients de l’internationalisation du culte de leur dieu. En effet, à la question “pensez-vous qu’il y ait des temples de Murugaṅ dans tous les pays où vivent des Tamouls ?” posée à 180 Tamouls interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam en 2006, 98% des 148 répondants ont répondu par l’affirmative (tableaux 35). Il faut toutefois souligner que près d’un cinquième (18%) des personnes interrogées n’ont pas répondu à la question parce qu’ils n’en avaient aucune idée. Cette méconnaissance semble être légèrement plus répandue chez les femmes interrogées (puisque’elle concerne près de 26% d’entre elles contre seulement 13,56% des hommes) et chez les personnes vivant en zone rurale (dans la mesure où 20,65% d’entre elles n’ont pas répondu à la question, alors que ces absences de réponses n’ont concerné que 13,95% des interrogés vivant en zone urbaine).

⁶⁸⁶ Prêtre shivaïte érudit de caste brahmane.

⁶⁸⁷ Il est venu plus précisément de la petite ville de Karaikudi (district de Śivaganga).

Tableaux 35 – Pensez-vous qu'il y ait des temples de Murugan dans tous les pays où vivent des Tamouls ?

Réponse	Effectifs	Fréquence calculée sur la base des interrogés	Fréquence calculée sur la base des répondants
Non réponse	32	17,8%	
oui	145	80,6%	98,0%
non	3	1,7%	2,0%
Total	180	100%	100% (148 répondants)

Source : Enquête personnelle (2006).

Réponse	Urbains		"SDF"		Ruraux		Hommes		Femmes		Total	
Non réponse	12	13,95%	1	50%	19	20,65%	16	13,56%	16	25,81%	32	17,78%
oui	73	84,88%	1	50%	71	77,17%	99	84%	46	74,19%	145	80,56%
non	1	1,16%	0	0%	2	2,17%	3	2,54%	0	0,00%	3	1,67%
Total	86	100,00%	2	100%	92	100,00%	118	100,00%	62	100,00%	180	100,00%
Part sur les interrogés	47,9%		1,2%		51,1%		65,5%		34,4%		100%	

Source : Enquête personnelle (2006).

Lors de l'enquête, 39 répondants ont été jusqu'à donner quelques exemples de lieux situés hors du Tamil Nadu où se trouvent des temples de Murugan, alors que ce complément de réponse ne leur était pas demandé dans le questionnaire. Parmi ces lieux cités, Singapour arrive en première place, puisque 76,9% des répondants l'ont mentionné et qu'elle représente 39,5% des réponses, suivie de près par la Malaisie (46,2% des répondants et 23,7% des réponses). Viennent ensuite par ordre d'occurrence le Sri Lanka, les États-Unis, le Japon, le Royaume-Uni, Mumbai, les Émirats Arabes Unis, Delhi, Calcutta et enfin le Népal (tableau 36).

Tableau 36 – Lieux ayant des temples de Murugan cités par 39 répondants

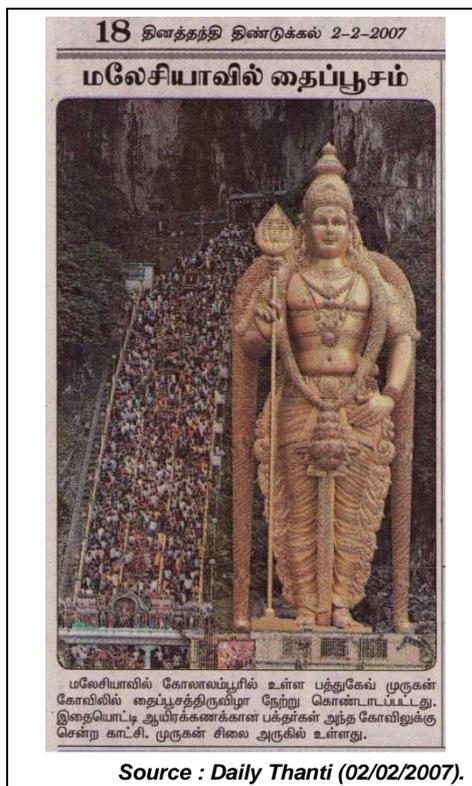
Réponse	Effectifs	Fréquence calculée sur la base des interrogés	Fréquence calculée sur la base des répondants	Fréquence calculée sur la base des réponses
Non réponse	141	0,0%		
Singapour	30	16,7%	76,9%	39,5%
Malaisie	18	10,0%	46,2%	23,7%
Sri Lanka	9	5,0%	23,1%	11,8%
Etats-Unis	7	3,9%	17,9%	9,2%
Japon	3	1,7%	7,7%	3,9%
Royaume-Uni	2	1,1%	5,1%	2,6%
Mumbai	2	1,1%	5,1%	2,6%
Émirats Arabes Unis	2	1,1%	5,1%	2,6%
Delhi	1	0,6%	2,6%	1,3%
Kolkata	1	0,6%	2,6%	1,3%
Népal	1	0,6%	2,6%	1,3%
Total des interrogés	180			100,0%

Question à réponses multiples / Interrogés: 180 / Répondants: 39 / Réponses: 76

Source : Enquête personnelle (2006).

Bien que les lieux cités ne puissent être envisagés comme représentatifs de tous les lieux connus des Tamouls d’Inde pour avoir des temples de Murugaṅ, ces résultats sont néanmoins intéressants. On constate en premier lieu que les principaux pôles de la diaspora tamoule, que sont la péninsule malaise, le Sri Lanka, l’Amérique du Nord (que les États-Unis incarnent au premier chef), le Golfe Persique, l’Europe du Nord (à commencer par l’ancienne métropole coloniale), mais aussi les grandes métropoles indiennes (Mumbai, Delhi, Kolkata), sont présentés comme ayant des temples de Murugaṅ. Ceci laisse penser que c’est davantage la connaissance des lieux de résidence ou de migrations des Tamouls, que la connaissance des temples diasporiques de Murugaṅ, qui est à l’origine de ces réponses, sauf pour le cas de la Malaisie où la popularité du culte de Murugaṅ est relatée par la presse du pays tamoul lors des grandes fêtes telles de *Tai Pūcam* (planche 19). La comparaison entre les réponses et la carte mondiale des temples du dieu (cf. *supra*) montre effectivement que les répondants ont finalement une connaissance assez vague des temples de Murugaṅ hors de l’Inde, puisque ni l’Afrique du Sud, ni surtout les Mascareignes, ne sont mentionnées, et que certaines réponses, bien que marginales, paraissent assez éloignées des réalités. En effet, bien qu’une figure cultuelle proche de celle de Murugaṅ existe au Japon sous le nom de “Kumara-ten”, ce pays n’a jamais été investi par la diaspora tamoule et n’a pas de temple tamoul pour Murugaṅ. Et si des temples hindous existent au Moyen Orient et au Népal, ceux-ci relèvent généralement de l’hindouisme de tradition sanskrite et aucun temple de Murugaṅ ne semble y avoir été construit à ce jour. Enfin, rappelons que ce sont seulement 39 des 180 personnes interrogées (soit 21,5%) qui ont mentionné ces lieux.

Planche 19 – L’audience du culte de Murugaṅ en Malaisie relatée par la presse du Tamil Nadu



Source : Daily Thanti (02/02/2007).

La seconde question qui a été posée aux enquêtés au sujet de l'internationalisation du culte de Murugaṅ, concerne la primauté de ses temples hors de l'Inde par rapport à ceux des autres divinités. Le fait que Murugaṅ soit considéré au Tamil Nadu comme un (si ce n'est le) dieu tamoul par excellence, et qu'il existe une forte relation entre ce dieu et les Tamouls alors que la proportion de ses temples y est assez faible⁶⁸⁸, invitent en effet à s'interroger sur comment les Tamouls d'Inde envisage la représentation des temples de Murugaṅ parmi ceux qui sont bâtis outre-mer.

Tableaux 37 – Pensez-vous que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l'Inde ?

Réponse	Effectifs	Fréquence calculée sur la base des interrogés	Fréquence calculée sur la base des répondants
Non réponse	56	31,1%	
oui	70	38,9%	56,5%
non	54	30,0%	43,5%
Total	180	100%	100% (124 répondants)

Source : Enquête personnelle (2006).

Réponse	Urbain		"SDF"		Rural		Hommes		Femmes		Total	
Non réponse	27	31,40%	1	50%	28	30,43%	30	25,42%	26	41,94%	56	31,11%
oui	29	33,72%	1	50%	40	43,48%	53	44,92%	17	27,42%	70	38,89%
non	30	34,88%	0	0%	24	26,09%	35	29,66%	19	30,65%	54	30%
Total	86	100,00%	2	100%	92	100,00%	118	100,00%	62	100,00%	180	100,00%
Part sur les interrogés	47,9%		1,2%		51,1%		65,5%		34,4%		100%	

Source : Enquête personnelle (2006).

L'enquête menée au temple de Mailam montre qu'il est loin d'y avoir unanimité sur la question. En effet, à la question "pensez-vous que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l'Inde ?", les réponses des interrogés sont bien moins univoques que celles concernant seulement la présence de ses temples outre-mer. On constate en premier lieu que la part des répondants parmi les interrogés est moins élevée que pour la question précédente (68,89% contre 82,22%), ce qui indique que la méconnaissance sur cette seconde question est plus prononcée (31,11%, tableaux 37). La méconnaissance des femmes sur l'internationalisation du culte aperçue précédemment paraît encore plus forte pour cette question (près de 42%), alors que la légère surreprésentation des non-réponses de la part des ruraux apparue pour la première question disparaît pour la seconde. Quant aux répondants, ceux-ci sont aussi partagés que pour la première question, puisque 56,5% répondent par l'affirmative et 43,5% par la négative. Si les hommes et les ruraux interrogés répondent en majorité par l'affirmative et si les résultats évoquent une légère majorité de réponses allant dans ce sens, les valeurs des réponses

⁶⁸⁸ Pour plus de précisions sur ces questions, voir les éléments présentés dans la première partie.

de tous les répondants sont bien trop proches pour pouvoir affirmer que tous les dévots de Murugaṅ vivant au Tamil Nadu considèrent que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l’Inde.

Il faut donc retenir au final que les dévots de Murugaṅ au Tamil Nadu ont conscience du “potentiel migratoire” de leur dieu, mais que leur connaissance des temples et des réalités diasporiques est à la fois vague et partagée.

2. Les représentations de Murugaṅ hors de l’Inde

Conjointement à l’analyse de la reproduction des éléments matériels du culte de Murugaṅ que sont les temples, l’analyse du champ idéal permet d’éclairer la compréhension de la transnationalisation de ce culte. Cette prise en considération du champ idéal est d’autant plus légitime que celui-ci est immanent au fait religieux. Aussi, après s’être intéressé aux représentations des Tamouls d’Inde, il s’agit de se pencher sur celles des Tamouls de la diaspora.

a. Place et rôle ethno-identitaire de Murugaṅ dans le panthéon de la diaspora tamoule

Pour les spécialistes de l’hindouisme tamoul d’outre-mer, le culte de Murugaṅ a une importance et une signification toutes particulières dans les constructions de temples tamouls engagées depuis une trentaine d’années dans les anciens pays “de plantation” et en Occident, bien que ceux de Śiva, de Viṣṇu, de Gaṇeśa/Vināyagar et des déesses participent également au phénomène. Joanne Punzo-Waghorne a constaté que les communautés tamoules de Londres (principalement sri lankaises) ont dédié leurs premiers temples à Murugaṅ dans les années 1980-90, et qu’en Amérique du Nord, épice de la “classe moyenne” urbaine de la diaspora hindoue, les Tamouls sont actuellement les principaux acteurs des constructions de temples hindous, autour d’un régionalisme réaffirmé mais confiné au culte de Murugaṅ (Punzo-Waghorne, 2004 : 173-176). Pour les pays de plantation, Jean Benoist considère que « c’est d’abord autour de [Murugaṅ] et de ses temples que s’est édifié le renouveau tamoul de l’île [de La Réunion] », où « il est constitutif de l’identité religieuse tamoule » (Benoist, 1998 : 101). C’est également le cas en Malaisie et à Singapour (Clothey, 2006) et le chapitre suivant montre que des constats similaires peuvent être faits au sujet de l’île Maurice.

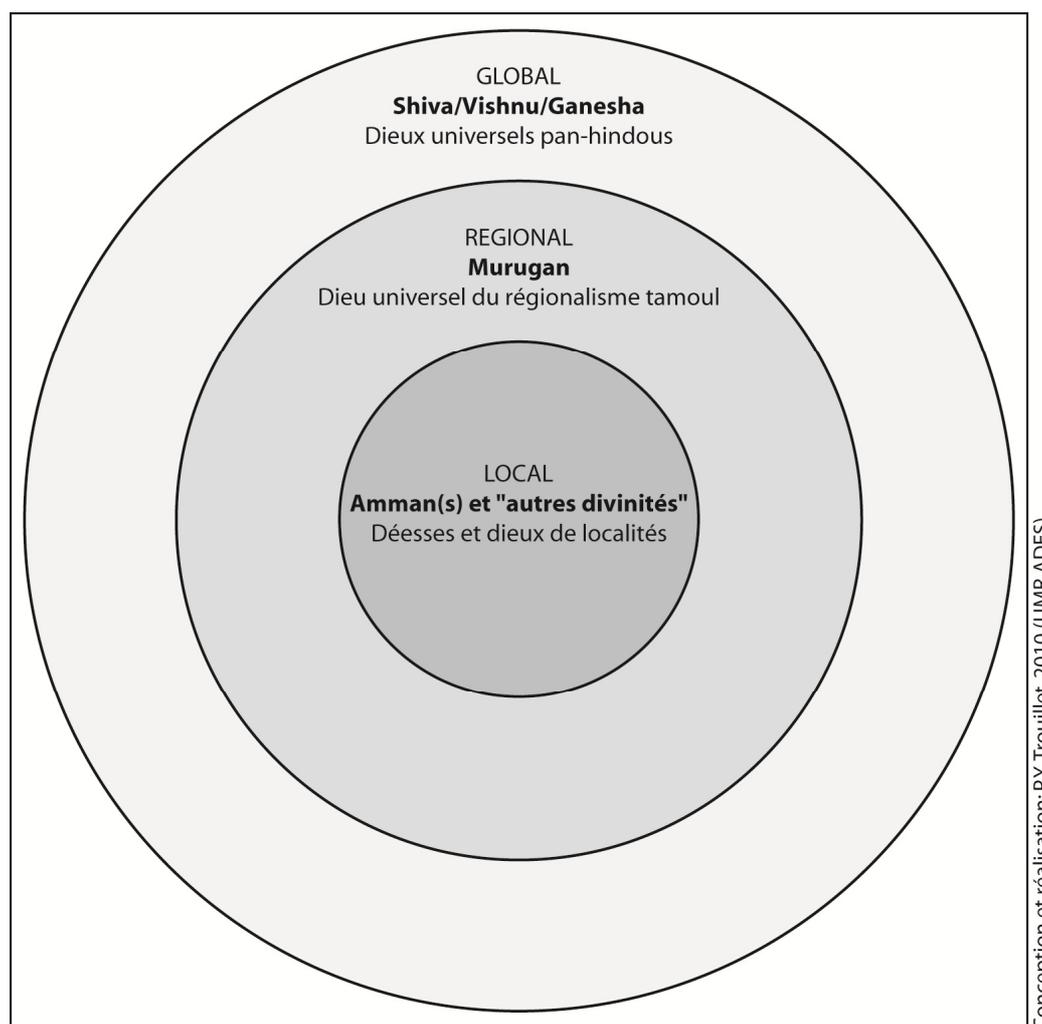
Toutefois, il ne semble pas possible d’en dégager une règle valable à l’échelle mondiale, car la proportion des temples de Murugaṅ par rapport à ceux des autres divinités varie fortement entre les différents pays de résidence des Tamouls de la diaspora. Par exemple, si 33% (37 sur 113)⁶⁸⁹ des temples tamouls de Maurice sont aujourd’hui dédiés à Murugaṅ, seulement 14% (2 sur 14)⁶⁹⁰ le sont en France. Mais si l’on ne peut considérer que Murugaṅ soit le principal culte hindou de la diaspora tamoule, on peut en revanche chercher à comprendre ce que signifie la construction

⁶⁸⁹ Source : *Mauritian Tamil Temple Federation*. Sur les 124 temples tamouls de l’île, 113 sont enregistrés à la fédération. Cf. chapitre suivant.

⁶⁹⁰ Goreau-Ponceaud, 2008 .

spécifique de ses temples par rapport à ceux des autres divinités, pour comprendre *in fine* la nature des audiences et des représentations du culte de Murugaṅ dans les territoires de la diaspora tamoule. Ainsi, en considérant que les temples tamouls sont essentiellement dédiés à Murugaṅ, Gaṇeśa/Vināyagar, Śiva, Viṣṇu, aux déesses et aux “autres divinités” de village⁶⁹¹ (comme Aiyāṅār, Maturai-Vīraṅ ou Munīśvara), les différents échelons des représentations territoriales associées à ces divinités en Inde comme hors de l’Inde permettent de mettre en lumière la place et la signification des temples construits pour Murugaṅ (figure 13).

Figure 13 – Échelons des représentations religieuses et territoriales associées aux grands types de divinités de l’hindouisme tamoul



Śiva, Viṣṇu et Gaṇeśa/Vināyagar sont généralement considérés par les Tamouls comme des dieux gouvernant l’univers dans sa globalité, mais aussi comme des divinités pan-hindoues sur le plan identitaire, dans la mesure où tous les hindous prient ces dieux (malgré les préférences régionales portées à Viṣṇu en Andhra Pradesh et à Gaṇeśa au Maharashtra⁶⁹²). Murugaṅ est

⁶⁹¹ Conformément à la classification des divinités de l’hindouisme tamoul retenue en 1961 par le *Census of India*, cf. chapitre 3.

⁶⁹² C’est également le cas du culte de Kālī au Bengale Occidental, à commencer par Kolkata (Calcutta), la ville de

également une divinité régissant l'univers⁶⁹³, mais dont le culte est très fortement régionalisé du point de vue des Tamouls, puisque solidement associé à leur identité culturelle et territoriale⁶⁹⁴. Enfin, les déesses et les “autres divinités” protègent généralement de petits territoires, tels que les villages et autres quartiers⁶⁹⁵.

En termes de restriction de caste, Śiva et Viṣṇu sont des divinités de la “Grande Tradition” hindoue, aux rituels dits “végétariens”, et dont les prêtres sont censés être de caste brahmane. Inversement, les cultes de déesses et des “autres divinités” sont majoritairement associés à l'hindouisme “populaire”, aux rites parfois sanglants (comme les sacrifices animaux⁶⁹⁶), et dont les officiants sont rarement des Brahmanes. À la jonction entre ces deux types de divinités, il a été démontré que Murugaṅ est un dieu “charnière” dont les prêtres sont certes souvent des Brahmanes en raison de son culte végétarien, mais pour lequel la dévotion (*bkakti*) est solidement ancrée dans l'hindouisme populaire tamoul et fortement associée à l'idéologie non (voire anti-) brahmane⁶⁹⁷. Enfin Gaṇēśa/Vināyagar peut être considéré comme le plus populaire et le plus œcuménique des dieux hindous, notamment parce que c'est à lui qu'il convient d'adresser ses premières prières et qu'il est présent dans les temples shivaïtes comme vishnouïtes, mais aussi parce qu'aucune restriction de caste ou d'identité ethno-régionale n'est associée à son culte du point de vue tamoul, malgré son audience affirmée au Maharashtra.

Seul le rappel de ces précisions distillées dans les précédents développements permet de comprendre comment les temples tamouls diasporiques reflètent non seulement le contexte d'installation des communautés tamoules d'outre-mer et leur composition sociologique, mais aussi les portées socio-identitaires des constructions des temples.

Dans les pays d'immigration des engagés tamouls (comme les Mascareignes, Singapour, la Malaisie, la Caraïbe ou l'Afrique du Sud), les temples de déesse sont généralement les plus anciens et les plus nombreux, compte tenu du profil socio-économique des migrants qui ont bâti les premiers temples tamouls. En effet, le grand nombre de temples construits pour les déesses dans ces territoires s'explique par le fait que les engagés tamouls appartenaient majoritairement à des basses castes villageoises ayant longtemps vécu dans les camps de plantation, et qu'ils ont naturellement reproduit leurs cultes villageois relevant de l'hindouisme populaire dans ces nouvelles localités. C'est notamment le cas des autels de *kālimai*⁶⁹⁸ présents à Maurice et dans la Caraïbe⁶⁹⁹, et des temples tamouls « de plantation » (Benoist, 1998) de déesse, que l'on retrouve dans toutes les îles à sucre. Notons que, lorsque les grands dieux masculins étaient présents dans

Kālī.

⁶⁹³ Ceci est souligné dans le chapitre 6.

⁶⁹⁴ Cf. première partie.

⁶⁹⁵ Cf. chapitre 6.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ Cf. chapitre 5.

⁶⁹⁸ La déesse Kālī généralement adorée par les Indiens du Nord et dans une moindre mesure par les Tamouls, car plus souvent vénérée sous sa forme tamoulisée Draupadīammaṅ.

⁶⁹⁹ Hormis Trinidad (Singaravélou, 1987).

ces temples, ils n’y avaient qu’une place de divinités secondaires, et que certaines “autres divinités”, telles que Maturai-Vīraṅ (surtout à la Martinique [*ibid.*]) et plus rarement Aiyaṅār, avaient également des temples de plantation. Aujourd’hui, l’ascension socio-économique des Tamouls et la renaissance culturelle tamoule dans ces territoires, ont entraîné une amélioration architecturale (ou “agamisation”) des temples de plantation dédiés aux déesses. Ceci au point d’amener certaines de ces anciennes divinités de villages à résider dans des temples d’ampleur nationale, devenant ainsi d’importants symboles de l’identité tamoule (comme à Kuala Lumpur et à Bangkok), comme si les déesses avaient profité de l’amélioration du statut socio-économique et symbolique des Tamouls vivant dans ces territoires.

Dans les pays d’installation plus récente où les Tamouls et les autres communautés hindoues ont un statut socio-économique assez bas et/ou une faible représentation numérique, les temples tamouls de Gaṅeśa/Vināyagar et de Śiva⁷⁰⁰ répondent souvent à un besoin de rassemblement de tous les hindous sans distinction ethno-linguistique autour d’une solidarité pan-hindoue (voire panindienne) de circonstance, comme au temple de Gaṅeśa/Vināyagar du quartier de La Chapelle à Paris (cf. *infra*), à celui de Śiva de La Courneuve, ou encore au premier temple hindou de New York bâti en l’honneur de Gaṅeśa/Vināyagar. Lorsque les Tamouls de ces nouveaux territoires de la diaspora ont un statut économique et politico-symbolique plus élevé, qu’ils sont de haute caste (ou qu’ils se considèrent comme tels) et qu’aucune véritable localité tamoule n’est reproduite, les Tamouls ont moins tendance à bâtir des temples de déesse, socialement peu prestigieux car relevant de l’hindouisme “populaire”, au profit de divinités plus orthodoxes et brahmaniques, telles que Śiva ou Murugaṅ. En effet, les déesses sont souvent des divinités « déclassées » (Punzo-Waghorne, *ibid.* : 173) du point de vue de la classe moyenne urbaine des Tamouls de la diaspora, notamment au Royaume-Uni. Et s’il existe aujourd’hui un temple de Murugaṅ dans la ville de Paris, il faut préciser que son fondateur est un Brahmane. Enfin, lorsque les Tamouls ne forment qu’une minorité sud-asiatique parmi d’autres, mais qu’ils sont suffisamment nombreux pour vouloir et pouvoir se démarquer des autres hindous (comme au Canada, à Londres ou à Maurice notamment), Murugaṅ est une divinité dont le profil socio-symbolique est souvent le plus à même de reconstituer et d’afficher une identité religieuse distinctement tamoule dans l’espace social. C’est en effet à ce titre que Murugaṅ apparaît comme étant le dieu reflétant le mieux la conscientisation de la diaspora tamoule, dont il fut question quelques pages plus haut. Joanne Punzo-Waghorne précise à ce sujet que lorsqu’un Télougou voulut s’impliquer dans la construction d’un temple de Murugaṅ à Londres dans les années 1980, celui-ci fut menacé à plusieurs reprises par des Tamouls sensibilisés aux discours des partis dravidiens, dont elle rapporte les propos suivants :

« Comment un Télougou pourrait-il savoir comment prier un dieu tamoul ? (...) Un Télougou ne devrait pas arriver au pouvoir [de la gestion d’un temple tamoul] et ferait mieux de retourner en Andhra pour

⁷⁰⁰ Viṣṇu possède peu de temples en comparaison aux autres divinités de la diaspora tamoule, car les vishnouïtes, qui sont généralement de hautes castes, sont assez minoritaires parmi les Tamouls. Ces derniers sont plus souvent tournés vers le shivaïsme et le shaktisme.

prier Nārāyaṇa (un des noms de Viṣṇu) » (Punzo-Waghorne, *ibid.* : 206-207)⁷⁰¹.

Le chapitre suivant montre que les temples tamouls de l’île Maurice reflètent également cette affirmation de l’hindouisme tamoul autour du culte de Murugaṇ, où la figure de celui-ci remplace systématiquement celle de Śiva dans les temples tamouls (*kōvil*). Mais à ce stade, retenons simplement que si les spécialistes considèrent que Murugaṇ est l’un des principaux dieux inspirant les constructions actuelles de temples tamouls dans le monde, cette tendance signifie que ces temples se construisent surtout dans les nouveaux pays d’accueil de la diaspora tamoule concernant des migrants qualifiés ou des réfugiés sri lankais.

En résumé, deux processus – parfois distincts, parfois complémentaires – sont à l’origine des constructions contemporaines des temples de Murugaṇ :

- i. Le profil socio-économique et symbolique élevé des communautés tamoules peut les amener à préférer aux déesses une divinité de haut rang socio-rituel telle que Murugaṇ.
- ii. Le contexte pluriethnique sud-asiatique local peut conduire les communautés tamoules à promouvoir l’affichage spatial et cultuel de leur identité tamoule à travers les temples de Murugaṇ.

Si aucun de ces deux cadres contextuel n’est effectif dans la situation diasporique locale, il y a peu de chance que les temples de Murugaṇ soient majoritaires face aux grands dieux de l’hindouisme général. On doit donc considérer que la construction contemporaine de temples de Murugaṇ de par le monde révèle une tendance de diffusion transnationale du régionalisme religieux tamoul, mais qui ne peut s’exprimer pleinement que dans des contextes de compétition socio-symbolique entre minorités sud-asiatiques. Notons enfin que l’on peut opposer historiquement et symboliquement la transnationalisation contemporaine du *régionalisme religieux* lié au culte de Murugaṇ à la transnationalisation du *localisme religieux* des déesses qui prévalait à l’époque de l’engagisme.

b. *Des représentations mentales liées aux contextes diasporiques : études de cas à Paris et Montréal*

Les précisions précédentes permettent de mieux comprendre les variations de pratiques et de représentations associées au culte de Murugaṇ aujourd’hui observables dans différents contextes diasporiques. Avant d’aborder, dans le chapitre suivant, le cas mauricien où le culte de Murugaṇ est inséparable de l’identité tamoule, je m’appuie ici sur deux exemples de contextes localisés pris dans les nouveaux territoires gagnés par la diaspora tamoule et qui reflètent ces différences : celui de Paris, où la connaissance du culte de Murugaṇ paraît assez faible par rapport au culte œcuménique de Gaṇēśa/Vināyagar, et celui de Montréal, dont le plus grand temple tamoul est au

⁷⁰¹ Traduction personnelle.

contraire dédié à Murugaṅ. Ces deux exemples permettent de voir combien le contexte communautaire et les choix contemporains de production des lieux socio-religieux tamouls que sont les temples, sont étroitement liés à la nature des représentations individuelles et collectives du culte de Murugaṅ et réciproquement.

- **Murugaṅ à Paris :**

L'enquête menée auprès de 37⁷⁰² personnes interrogées au temple de Gaṇeśa/Vināyagar⁷⁰³ du quartier de La Chapelle lors de la "Fête de Ganesh"⁷⁰⁴ en 2006, montre que le contexte parisien se caractérise par une assez faible popularité de Murugaṅ au sein de la communauté tamoule.

Tableaux 38 – Divinité de famille (*kula teyvam*) et divinité(s) préférée(s) (*iṣṭa teyvam*)

Quelle est votre divinité de famille ?
(Question à réponse unique)

Réponse	Effectifs
Aucune	12
Gaṇeśa/Vināyagar	9
Déesses	4
Śiva	4
Jésus	2
Murugaṅ	2
Viṣṇu	2
Krishna	1
Periyapalayam	1
Total répondants	37

Quelle est votre divinité préférée ?
(Question à réponses multiples)

Réponse	Effectif
Gaṇeśa/Vināyagar	11
Déesses	10
Tous	6
Murugaṅ	4
Aucune	3
Jésus	2
Śiva	2
Aiyaṅār	1
Hanumān	1
Kṛṣṇa (Krishna)	1
Rāma	1
Vēṅkaṭeśvara	1
Total réponses (/total répondants)	43(/37)

Il ressort tout d'abord de cette étude que Murugaṅ n'est pas particulièrement bien représenté parmi les divinités de familles ni parmi les divinités préférées des Tamouls interrogés (tableaux 38). Il semble aussi que l'éloignement entraîné par les migrations ait affaibli les cultes de lignées (12 personnes sur 37 disent n'en avoir aucun), ce qui doit être interprété comme une conséquence directe de la "dé-territorialisation", car ces cultes sont traditionnellement associés à un temple spécifique, installé dans la localité d'origine d'un ancêtre paternel.

De plus, en s'intéressant aux discours des interrogés sur les relations entre les dieux et la "tamoulité", Murugaṅ n'apparaît pas non plus comme étant le dieu le plus important pour ces Tamouls (tableaux 39). En effet, bien que Murugaṅ soit mentionné plus souvent que les déesses, il

⁷⁰² Parmi ces personnes interrogées, 24 sont originaires du Sri Lanka, 7 de la région de Pondichéry et 6 de l'île Maurice.

⁷⁰³ Temple connu et enregistré sous le nom officiel de "Sri Manika Vinayakar Alayam".

⁷⁰⁴ Fête qui correspond à *Vināyagar Caturthi* (cf. chapitre 5) célébrée dans toute l'Inde et par la grande majorité de la diaspora indienne.

est moins fréquemment cité que Śiva et deux fois moins que Gaṇēśa/Vināyagar. Sur un plan plus territorial, Murugaṇ n'est pas non plus considéré comme étant le dieu protecteur du pays tamoul, du moins pas davantage que Gaṇēśa/Vināyagar et bien moins que Śiva. Notons aussi que plus du quart des interrogés n'ont pas su se prononcer sur cette question.

Tableaux 39 – Les dieux et la “tamoulité”

Quel est le dieu le plus important pour les Tamouls selon vous ?		Quel est le dieu protecteur du pays tamoul selon vous ?	
Réponse	Effectif	Réponse	Effectif
Non réponse	2	Śiva	11
Gaṇēśa/Vināyagar	15	Non réponse	9
Śiva	9	Gaṇēśa/Vināyagar	5
Murugaṇ	7	Murugaṇ	5
Tous	5	Déesses	3
Déesses	2	Viṣṇu	2
Cela dépend des personnes	1	Vairava	2
Jésus	1	Hanumān	2
Viṣṇu	1	Cela dépend des personnes	2
Total réponses répondants) (/total	41(/35)	Tous	2
		Total réponses répondants) (/total	32(/26)

Les réponses apportées à la question concernant directement “l’importance de Murugaṇ pour les Tamouls”⁷⁰⁵ sont plus complexes mais tout aussi évocatrices du contexte parisien (tableaux 40). Il faut tout d’abord souligner que près du tiers des interrogés n’a pas su répondre à cette question, ce qui amène à envisager une certaine ignorance de la signification ethno-identitaire de Murugaṇ chez ces Tamouls. Il ressort ensuite qu’une majorité des répondants associe l’importance de Murugaṇ à ses liens familiaux avec Śiva, son père, et surtout avec son frère Gaṇēśa/Vināyagar. Ceci semble indiquer que pour ces personnes, Murugaṇ n’aurait pas vraiment d’importance par lui-même, mais plutôt par ses relations établies avec ces deux grandes divinités. Six personnes vont jusqu’à considérer que Murugaṇ n’est qu’un dieu commun (voire « un dieu moins important que les autres » pour un répondant) et qu’il n’est en somme qu’un dieu parmi d’autres. Cette considération renvoie certes aux réalités polythéistes de l’hindouisme, mais dénotent néanmoins une méconnaissance de la tamoulité de Murugaṇ chez ces personnes. D’autres réponses indiquent en revanche que certaines représentations collectives concernant directement cette question sont présentes chez ces Tamouls de France. Si le *kāvaṭi*⁷⁰⁶ et la fête de *Tai Pūcam* ne sont mentionnés qu’une seule fois chacun, 7 personnes reconnaissent Murugaṇ comme un dieu tamoul, six le considèrent comme un dieu protecteur, utile et puissant, et 5 évoquent le fait que ses temples et son sanctuaire sont territorialisés au Tamil Nadu. Ces résultats indiquent donc que la connaissance

⁷⁰⁵ Lors de l’enquête, cette question fut posée après les deux précédentes afin d’éviter d’en orienter les réponses.

⁷⁰⁶ Sur l’origine et l’importance du *kāvaṭi* comme de la fête de *Tai Pūcam* dans le culte de Murugaṇ, voir les chapitres 3, 4, 5, 7 et 9.

des interrogés sur le culte et la figure ethno-religieuse de Murugaṅ est assez partagée.

Tableaux 40 – Quelle est l'importance de Murugaṅ pour les Tamouls selon vous ?

Réponses détaillées	Effectif (1)	Types de réponse	Effectif (2)
Non réponse	11	Non réponse	11
Il est le frère de Gaṇeśa/Vināyagar*	7	Par son lien familial avec Gaṇeśa/Vināyagar ou Śiva*	10
Il est comme tous les autres dieux***	5	Il est un dieu tamoul (incluant les facteurs linguistique et historique)**	7
Il est le dieu de la langue tamoule**	3	Il est un dieu commun***	6
Il est le fils de Śiva*	3	Il est un dieu puissant, protecteur et aidant les Tamouls****	6
Il bénit la vie familiale****	2	Ses temples et son sanctuaire sont au Tamil Nadu*****	5
Il est un dieu tamoul**	2	On porte le <i>kāvaṭi</i> pour lui	1
Ses temples sont au Tamil Nadu*****	2	Une grande fête a lieu chaque année en son honneur au mois de janvier	1
Il est un dieu puissant****	1	Total réponses (/total répondants)	36(/26)
Il est un dieu historique**	1		
Il est un dieu légendaire au Sri Lanka**	1		
Il apporte la bonne santé****	1		
Il est moins connu que les autres dieux***	1		
Il est notre protecteur****	1		
Le Tamil Nadu est son lieu de vie*****	1		
Mon père le priait pour avoir de la force****	1		
On porte le <i>kāvaṭi</i> pour lui	1		
Parce que Palani est important*****	1		
Ses Six Demeures sont au Tamil Nadu*****	1		
Une grande fête a lieu chaque année en son honneur au mois de janvier	1		
Total réponses (/total répondants)	36(/26)		

Ceci s'explique en grande partie par l'offre et la pratique des lieux de culte tamouls présents en région parisienne. Les rares lieux de culte de Murugaṅ de cette région (2 sur 14 temples tamouls)⁷⁰⁷ sont en effet assez peu connus et pratiqués par les Tamouls interrogés (tableaux 41), comparativement aux deux temples de La Courneuve et surtout au temple de Gaṇeśa/Vināyagar de La Chapelle⁷⁰⁸, qui sont bien plus célèbres. L'absence d'un grand temple dédié à Murugaṅ en région parisienne participe donc vraisemblablement à l'érosion de la popularité du culte de Murugaṅ et des représentations qui lui sont associées dans ce contexte diasporique particulier. Contrairement au cas de Maurice (chapitre suivant), la popularité du culte de Murugaṅ en France semble pâtir de l'audience du dieu Gaṇeśa/Vināyagar, auquel est consacré le principal temple de la capitale.

La popularité inégalée du temple de Gaṇeśa/Vināyagar du quartier de La Chapelle s'explique par trois facteurs : i) par son statut de premier temple hindou bâti dans la capitale et même en

⁷⁰⁷ La région parisienne compte actuellement deux temples de Murugaṅ, l'un situé entre le 19^e et le 20^e arrondissements de Paris, et le second à Chelles (Seine-et-Marne).

⁷⁰⁸ Où l'enquête a certes été menée.

France (en 1985) ; ii) par sa présence dans un quartier ethnique très indianisé (voire “tamoulisé”) où se trouve également le temple de la déesse (Muttu)Mariyamman ; et iii) par la grande “Fête de Ganesh”, qui y a lieu chaque année⁷⁰⁹ depuis 1995 et qui rassemble des foules, tamoules ou non, toujours plus nombreuses dans les rues de Paris⁷¹⁰.

Tableaux 41 – Connaissance et pratique des lieux de cultes parisiens

Quel est le lieu religieux où vous vous rendez le plus souvent ? (question à réponses multiples)		Connaissez-vous les temples de Murugaṅ de la région parisienne ?	
Lieux	Effectifs	Réponses	Effectifs
Temple de Gaṇēśa/Vināyagar de La Chapelle	28	non	21
Temples de Śiva et de Gaṇēśa/Vināyagar de La Courneuve	6	oui	10
Temple de Mariyamman du quartier de La Chapelle	5	vaguement	6
Domicile	3	Total répondants	37
Églises	3		
Église du Bourget	1		
Temple de Murugaṅ de Chelles	1		
Sacré Cœur	1		
Total réponses (/total répondants)	48(/37)		

Ces précisions au sujet du temple de La Chapelle sont nécessaires, car il semble que la stratégie de ses fondateurs, ayant consisté à choisir une divinité tutélaire pan-hindoue pour mieux rassembler, ait relevé d’une absence de séparation de l’hindouisme tamoul vis-à-vis de l’hindouisme général⁷¹¹, qui accorde assez peu d’importance au culte de Murugaṅ. En effet, les propos du fondateur sri lankais du temple recueillis par Anthony Goreau-Ponceaud dans sa thèse, illustrent combien ses objectifs, lors de la construction du temple, étaient loin de concerner une volonté d’affichage d’une identité distinctement tamoule. Il s’agissait au contraire, à l’époque où aucun temple hindou n’existait dans la capitale⁷¹², de permettre aux Tamouls de pratiquer leur religion et de se rassembler dans un véritable lieu de culte hindou, voire plus largement sud-asiatique, dans la mesure où l’on ne dénote aucun particularisme distinctement tamoul dans son discours, bien qu’il fasse implicitement référence à sa condition de réfugié sri lankais :

« Créer ce temple, c’était permettre à ma communauté [sri lankaise], déracinée et déchirée, de retrouver quelques uns de ses repères et de se sentir chez elle. Je voulais offrir à ces gens un lieu où prier collectivement, hors de l’autel familial, où se retrouver et où vénérer Gaṇēśa qui est le Dieu le plus populaire de l’hindouisme, le dieu de la bienfaisance. (...) Le temple est ouvert à tout le monde, il n’y a

⁷⁰⁹ Fin août-début septembre.

⁷¹⁰ Pour plus de détails sur les temples tamouls de la région parisienne, voir le cinquième chapitre de la thèse d’Anthony Goreau-Ponceaud (2008).

⁷¹¹ Le glossaire des termes religieux proposé par le site internet du temple accorde du reste beaucoup de place à la tradition et aux dieux sanskrits (www.templeganesh.fr/glossaire.htm).

⁷¹² Sur cette question, voir notamment les articles de Gérard Robuchon (1993 et 1987), où il présente respectivement les pratiques religieuses domestiques des Tamouls sri lankais à Paris, ainsi que leurs pratiques religieuses (hindoues) à l’église du Sacré Cœur en l’absence de temple hindou.

pas que des Tamouls qui viennent ici. Tout le monde, même des musulmans » (Goreau-Ponceaud, 2008 : 248).

Ainsi, dans ce contexte diasporique marqué par une situation minoritaire (en termes démographiques, socio-économiques et politiques) des Tamouls et des Sud-Asiatiques dans le pays d'accueil, où ce qui a compté était davantage d'unir largement que d'affirmer une identité distinctement tamoule⁷¹³, la connaissance du culte de Murugaṅ n'a pas pu se diffuser efficacement en raison de l'absence d'un lieu de culte majeur qui lui soit dédié, au profit d'un dieu plus œcuménique.

Toutefois, de nombreux *kāvaṭi* sont portés dans les rues de Paris lors des grandes processions annuelles de la "Fête de Ganesh", et le seul autre char processionnel, plus récent, est dédié à Murugaṅ. Ceci montre que malgré l'affaiblissement des représentations ethno-identitaires liées au culte de Murugaṅ à Paris, celui-ci reste présent dans la religiosité des Tamouls les plus fervents et qu'il participe désormais à l'affichage rituel et spatial de l'identité tamoule dans la capitale, comme c'est aussi le cas dans d'autres pays d'installation de la diaspora tamoule (cf. *infra*). Le fait que le culte de Murugaṅ ait fait son apparition durant la "Fête de Ganesh" est vraisemblablement le signe d'une revitalisation progressive de l'hindouisme distinctement tamoul dans la capitale.

- **Murugaṅ à Montréal**

Le contexte canadien contemporain – et plus largement nord-américain – se caractérise par un maintien de la popularité de Murugaṅ plus affirmé (Punzo-Waghorne, 2006). Le cas d'étude du temple de Murugaṅ de Montréal est des plus éclairants à ce sujet, car il montre une nouvelle fois combien les représentations liées à ce culte sont étroitement liées à la présence d'(au moins) un lieu de culte important.

Mon court passage au Québec en 2008 ne m'a pas permis de procéder à la même enquête que celle menée à Paris en 2006 et empêche donc toute comparaison directe. Aussi s'agit-il simplement de présenter ici, à travers un extrait d'entretien, les raisons qui ont amené les fondateurs du temple de Murugaṅ à Montréal à choisir ce dieu comme divinité tutélaire de ce qui est aujourd'hui le plus grand temple hindou du Canada. Ces raisons, qui m'ont été livrées par l'un des membres du comité de gestion du temple, sont très évocatrices du maintien des représentations socio-religieuses et territoriales liées au culte de Murugaṅ chez un Tamoul dont la situation s'inscrit pourtant dans une double dé-territorialisation : celle ayant mené ses aïeux à quitter le pays tamoul pour le Sri Lanka et celle l'ayant lui-même conduit à quitter le Sri Lanka pour immigrer au Canada (encadré 7).

⁷¹³ Du reste, pour Anthony Goreau-Ponceaud, le fondateur du temple de Gaṅeśa à La Chapelle est aujourd'hui « connu de toute une communauté hindoue extrêmement vaste qui s'étend bien au-delà des Sri Lankais réfugiés politiques » (Goreau-Ponceaud, 2008 : 248).

Encadré 7 – Extraits d'un entretien avec un membre du comité de gestion du *Montreal Arulmigu Thiru Murugan Temple*

Pourquoi avoir choisi de construire un temple de Murugaṅ ?

- « - Nous avons aussi Piḷḷaiyār [Gaṇēśa/Vināyagar] dans notre temple, mais le grand temple est dédié au Seigneur Murugaṅ.
- Nous, les Tamouls sri lankais, sommes des dévots du Seigneur Murugaṅ. Au Sri Lanka, nous croyons que Murugaṅ résout tous les problèmes (de santé, etc.) et la majorité des hindous du Sri Lanka sont des dévots de Murugaṅ. Il y a cinq grands temples au Sri Lanka, où des miracles, notamment des guérisons, se sont produits. C'est pour cela que l'on veut Murugaṅ avec nous ici, mais on a aussi Gaṇēśa, Śiva, Ammaṅ et Vēṅkaṭeśvara [forme de Viṣṇu à Tirupati (Andra Pradesh)] dans le temple, car nous croyons en tous les dieux. (...)
- Murugaṅ est un dieu tamoul. (...)
- Les Cingalais hindous, et même bouddhistes, vont à Kataragama... notamment parce que ce temple est situé en zone cingalaise. Les prêtres n'y sont pas des Brahmanes mais des pêcheurs, qui ne récitent pas de *mantra* et qui portent un bâillon. (...)
- Tous les temples de Murugaṅ du Sri Lanka font des miracles. En Inde aussi, comme Paḷani et les *Āru Paṭai Viṭu*. Ce qui fait que la plupart des Tamouls sont des dévots de Murugaṅ, si l'on fait le compte. (...)
- Nous sommes d'un *śiva gotram* [lignée shivaïte] et notre *kula-teyvam* est Aiyaṅār, mais nous sommes aussi des dévots du Seigneur Murugaṅ. »

Mené *in situ*, le 21 mai 2008.

L'homme interrogé parle en premier lieu, et à plusieurs reprises, de l'importance de la dévotion des Tamouls du Sri Lanka envers Murugaṅ (et ce quelle que soit leur divinité de lignée), car ce dieu est réputé pour résoudre tous leurs problèmes. Ceci renvoie à la relation privilégiée (mais non exhaustive puisqu'il est fait mention à d'autres divinités) entre Murugaṅ et les Tamouls, comme cela a été vu pour le cas du Tamil Nadu⁷¹⁴. Il évoque ensuite la capacité de Murugaṅ à réaliser des miracles dans ses lieux saints du Sri Lanka. Ceci est intéressant sur le plan géographique, car c'est bien le rapport existentiel et religieux aux lieux de Murugaṅ, ainsi que les représentations collectives qui leur sont associées, qui sont ici mobilisés pour légitimer un choix collectif de construction d'un lieu cultuel dans un contexte diasporique. À ce titre, c'est le haut lieu de Kataragama qui est cité. Non seulement en vertu de sa profondeur mythique⁷¹⁵ et de son statut de principal centre de pèlerinage pour Murugaṅ au Sri Lanka, mais aussi en raison de la participation conjointe des Tamouls (hindous) et des Cingalais (bouddhistes) à ce pèlerinage⁷¹⁶, qui dépassent les enjeux de la guerre civile ayant l'enquêté à immigrer au Canada. La spatialisation du culte de Murugaṅ à Kataragama serait-elle ici considérée comme un agent pacificateur ?

⁷¹⁴ Cf. première partie.

⁷¹⁵ Selon le mythe de Kataragama, le dieu tamoul Murugaṅ (Skanda) est venu au Sri Lanka pour chasser dans les jungles du sud de l'île. Il y rencontra une charmante jeune femme nommée Vaḷḷi, considérée au Sri Lanka comme une descendante de Cingalais et d'aborigènes Vadda, faisant écho à la relation entre Vaḷḷi et les tribaux kuravar reconnue en pays tamoul. Ils tombèrent amoureux et le dieu décida de s'installer pour toujours à Kataragama, où il avait rencontré Vaḷḷi pour la première fois. Cette décision consterna les dieux, à commencer par Devayāṅgai (sk. Devasenā), l'épouse céleste de Murugaṅ. Les dieux voulurent le faire changer d'avis pour qu'il retourne dans la demeure céleste des dieux, mais Murugaṅ décida de rester à Kataragama avec sa maîtresse. Cet amour de Murugaṅ pour Vaḷḷi n'est aucunement considéré comme impur au Sri Lanka, mais plutôt comme un signe du grand humanisme de Murugaṅ (Pfaffenberger, 1979).

⁷¹⁶ Sur les pratiques cultuelles de Kataragama et l'interaction religieuse harmonieuse entre les bouddhistes cingalais et les Tamouls hindous de Jaffna, voir notamment ce qu'en dit Gananath Obeyesekere (1977 et 1978) et surtout Bryan Pfaffenberger (1979).

La mention faite aux castes des officiants du temple de Kataragama par l'interrogé renvoie quant à elle à l'universalité (de caste) promue autour du culte de Murugaṅ, qui fait elle-même référence à l'idéologie dravidienne non brahmane et à la philosophie du *Śaiva Siddhānta*, pour lesquelles le culte de Murugaṅ a toute son importance⁷¹⁷. Enfin, les références faites à Paḷani et aux Six Demeures⁷¹⁸ de Murugaṅ en pays tamoul – les *Āṟu Paṭai Vīṭu* –, confirment l'importance de ces six lieux saints dans les représentations religio-territoriales et identitaires de certains Tamouls du Québec, alors qu'ils vivent leur religion dans le cadre d'une double dé-territorialisation.

Les propos de ce gestionnaire du temple de Montréal tranchent donc avec ceux du fondateur du temple de Paris. En effet, contrairement à la pan-indianité de Gaṇeśa/Vināyagar recherchée dans le cas du principal temple parisien, les considérations qui sont à l'origine de la construction du temple de Murugaṅ à Montréal renvoient à une religiosité et des représentations plus proprement tamoules. Bien que les groupes fondateurs de ces deux temples soient d'origine sri lankaise, les contextes de leurs constructions diffèrent et permettent de comprendre les différences de discours et de la qualité des représentations du culte de Murugaṅ hors de l'Inde. En effet, le temple de La Chapelle fut le premier temple hindou bâti en France, où les Tamouls constituaient la principale minorité sud-asiatique et n'avaient donc pas besoin d'un temple dédié à une divinité distinctement tamoule, alors que celui de Montréal est bien plus récent, et que les Tamouls ne forment qu'une des nombreuses minorités d'origine sud-asiatique du Canada, où la présence de lieux de culte hindous remonte au début du XX^e siècle. Aussi, si la création du temple de Gaṇeśa/Vināyagar de Paris avait pour objectif de rassembler autour du dieu hindou le plus œcuménique, le temple de Murugaṅ de Montréal a répondu au besoin plus spécifique de pallier à l'absence d'un dieu proprement tamoul, puisque des temples dédiés aux autres dieux hindous y étaient déjà présents⁷¹⁹.

c. Les représentations iconographiques

Pour expliquer la tradition dévotionnelle des Tamouls envers Murugaṅ, le membre du comité de gestion du temple de Murugaṅ de Montréal a aussi fait référence à l'inscription territoriale des *Āṟu Paṭai Vīṭu* au Tamil Nadu. Mais la présence des Six Demeures dans ce temple diasporique ne s'exprime pas seulement au niveau immatériel du discours et des représentations mentales d'un individu. Effectivement, et d'une manière qui n'est pas sans rappeler la structure de l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai⁷²⁰, certaines représentations architecturales du temple de Montréal renvoient explicitement aux Six Demeures de Murugaṅ au Tamil Nadu. Le grand hall (*mahāmaṇḍapam*) du temple repose en effet sur six piliers ornementaux, ayant chacun sur un côté

⁷¹⁷ Cf. chapitre 5.

⁷¹⁸ Cf. chapitre 4.

⁷¹⁹ Une liste quasi-exhaustive de tous les temples hindous du Canada est disponible sur le site internet :

<http://tamilelibrary.org/teli/temple1.html>

⁷²⁰ Cf. chapitre précédent.

une sculpture d'une forme particulière de Murugaṅ correspondant à l'une de ses différentes figures mythiques associées aux Six Demeures tamoules. Ainsi, le sanctuaire et les grands lieux saints tamouls de Murugaṅ (Paḷani, Tiruttāṇi, Tiruccentūr, Svāmimalai, Tirupparaṅkuṅgam et Paḷamutircōlai) sont-ils symboliquement reproduits dans ce temple canadien, où sont associés le régional (Tamil Nadu), le local (temple de Montréal) et le transnational (diaspora). Ceci témoigne au passage – mais cette fois-ci dans un contexte diasporique – de la propension toute hindoue à rendre présent « l'universel dans la localité » (Galey, 1994). Notons qu'assez étonnamment, aucune référence architecturale n'est faite au temple sri lankais de Kataragama, contrairement à ce que l'on aurait pu envisager au vu de l'origine de la communauté tamoule de Montréal, et de l'importance de ce grand lieu saint au Sri Lanka. Les références architecturales du temple ne concernent donc que le sanctuaire mythique et concret de Murugaṅ au Tamil Nadu.

Il est utile de préciser ici que Joanne Punzo-Waghorne a fait une observation assez similaire au temple de (Māhā)Lakṣmī à Londres (East Ham), où ce sont des miniatures faites de bois qui représentent les Six Demeures de Murugaṅ dans l'enceinte d'un temple non agamique (Punzo-Waghorne, 2004 : 204-205). Un autre exemple de cette pratique se retrouve au temple de Murugaṅ de Manes (Ile Maurice), dont la rénovation complète, prévue pour novembre 2010, inclura une représentation picturale des Six Demeures tamoules de Murugaṅ sur le *maṅḍapam* intérieur. On peut donc considérer que cette pratique culturelle consistant à reproduire différents lieux saints éloignés dans l'enceinte d'un même temple n'est aucunement limitée au contexte religieux indien, que nous avons vu à travers l'exemple du temple de Chennai⁷²¹, puisqu'elle se retrouve aussi hors de l'Inde. La "diasporisation" des sociétés tamoules semble même encourager le recours à ces répliques de lieux religieux existants. Probablement parce que la mise à distance entraînée par la migration constitue la forme ultime d'éloignement physique de lieux saints indiens réputés dans la diaspora – car les mythes sont plus facilement exportables – mais souvent inaccessibles. Au vu de l'existence de ces répliques de temples de par le monde, Joanne Punzo-Waghorne considère que les temples originels de Murugaṅ sont « désormais transportés avec leurs dévots errant dans un contexte global » et qu'ils « entraînent un nouveau genre de "religion transnationale" » (*ibid.* : 173). On pourrait ajouter à ce propos que, parallèlement à ce transport symbolique des temples de Murugaṅ, la circulation concrète d'une multitude d'objets rituels et iconographiques (chromos, statuettes, CD, DVD, etc.) entre l'Inde et les pôles de la diaspora tamoule participe également à la mise en place de cette religion transnationale.

Pour conclure ce point concernant la reproduction des représentations liées au culte de Murugaṅ et leur importance pour le maintien d'une identité distinctement tamoule hors de l'Inde, je m'appuie sur un dernier exemple de représentations situées à la croisée entre l'idéal et le matériel, entre le cognitif et l'iconographique, entre l'individuel et le collectif. Il s'agit des représentations iconographiques de Murugaṅ que certains Tamouls de la diaspora portent sur leur

⁷²¹ *Ibid.*

corps. En effet, ces objets témoignent à la fois de la présence des représentations liées à ce culte dans la diaspora tamoule et de l'importance de leur symbolisme identitaire. À titre d'exemple, le militant de la "Force Tamoule" de Maurice, dont certains propos ont été mentionnés plus haut (cf. encadré 6), porte toujours autour du cou un pendentif en or, sur lequel sont représentés le "ஔ" (*Ōm* en tamoul) et la lance (*vēl*) de Murugaṅ. Lorsque je lui ai demandé ce que pendentif représentait pour lui, voici ce qu'il répondit :

« - J'ai fait faire moi-même ce pendentif et j'ai demandé trois fois au bijoutier de le refaire car je suis exigeant. Il représente le "ஔ" (*Ō*), le "ம" (*m*) et la *vēl*. L'ensemble veut dire "*Ōm Murugaṅ*" et "*Ōm Murugaṅ*" veut dire "Tamoul". J'en ai aussi fait faire deux autres pour mes deux fils, mais pas pour ma fille, car les femmes portent plutôt des symboles d'Ammen [nom créolisé de la déesse tamoule Amman].
- Ce pendentif symbolise que je suis Tamoul, ainsi on se sent appartenir.⁷²²»

3. Une transnationalisation rituelle et culturelle

a. Des prêtres et des dévots migrants

Le processus d'internationalisation du culte de Murugaṅ procède par la reproduction de lieux religieux et par la diffusion de représentations socio-religieuses, mais aussi par la circulation de personnes entre les pôles de la diaspora tamoule, invitant à parler de "transnationalisation". Cette circulation concerne majoritairement⁷²³ les dévots de Murugaṅ vivant dans la diaspora qui se rendent ponctuellement dans les grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, et les prêtres d'Inde ou du Sri Lanka qui, au contraire, vont travailler dans les temples de la diaspora. Dans les deux cas, le Tamil Nadu et le Sri Lanka apparaissent comme les deux principaux pôles de référence culturelle. Pour illustrer ces deux types de circulation, je relate ici certaines de mes rencontres faites en Inde et hors de l'Inde avec des individus concernés par ces circulations internationales.

- **Les dévots**

En 2007, alors que je me rendais au *maṭha* de caste des Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar à Palani, je rencontrai un Tamoul vêtu d'une chemise jaune impeccable, d'un pantalon de toile et de lunettes de soleil de marque, détonant quelque peu parmi les autres hommes aux torsos couverts de pagnes ou de t-shirts orange de pèlerin. L'homme était d'autant plus remarquable que ses pieds nus étaient couverts de compresses maculées de sang. Je lui demandai si ces blessures avaient un lien avec le pèlerinage. Il me répondit qu'il habitait Chicago et qu'il était venu à Palani pour faire le grand pèlerinage pieds nus (*pāṭayātrā*) pour *Tai Pūcam*, car il en avait fait la promesse à Murugaṅ pour le remercier d'un vœu réalisé. Cet homme vivant aux États-Unis était un Tamoul de la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar, et s'était donc rendu à Palani pour participer au grand rituel qui avait été inauguré par sa caste quatre siècles auparavant. Par la suite, mes informateurs de cette caste

⁷²² Discussion informelle tenue lors d'une soirée à Curepipe (Ile Maurice) en octobre 2008.

⁷²³ On pourrait aussi mentionner les Indiens qui partent visiter leur famille ou leur amis à l'étranger et qui profite de l'occasion pour se rendre dans des temples diasporiques.

particulière, m'ont confirmé que des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar de la diaspora venaient souvent participer au *pāṭayātrā* de Palani.

Lors de mon séjour à Maurice en 2008, la première chose que m'ait dite le président du plus grand temple de Murugaṅ de l'île après que je lui aie fait part de l'objet de mon travail, fut qu'il avait pu réaliser en l'an 2000 son rêve de porter un jour le *kāvaṭi* à Palani. Près de deux mois plus tard, lors de la célébration annuelle de *Skanda Śaṣṭi* au temple tamoul de Bell Village, situé dans la banlieue de Port Louis, le président de ce *kōvil* me dit qu'il avait fait le pèlerinage aux Six Demeures de Murugaṅ au Tamil Nadu quelques années auparavant et avec sa fille.

Ces confidences collectées en Inde du Sud et à Maurice montrent combien les grands temples tamouls de Murugaṅ s'inscrivent aujourd'hui dans des pratiques de pèlerinage et des représentations collectives dépassant le cadre du Tamil Nadu et même de l'Inde, et qu'elles entraînent des circulations de personnes d'ampleur internationale dans le contexte d'un tourisme dévotionnel vraisemblablement en expansion. Je montre plus loin que de nombreux sites internet participent également à la diffusion et à la structuration de ces circulations touristico-religieuses, constituant aujourd'hui un véritable marché.

- Les prêtres

Comme tous les temples tamouls, la création et la fonctionnalité des temples de Murugaṅ dans la diaspora reposent sur la présence de prêtres. J'ai introduit plus haut, au sujet du réseau d'acteurs réuni autour du temple de Murugaṅ de Montréal, toute l'importance de la mobilisation de ces spécialistes religieux de par le monde pour les temples diasporiques. Si l'on a pu voir qu'ils jouent un rôle capital dans la consécration des édifices et dans la réalisation des rituels, la description des trajectoires individuelles et familiales de ces prêtres reste à préciser, car elle informe sur l'internationalisation du culte de Murugaṅ et reflète plus largement la nature transnationale de l'hindouisme contemporain.

Avant d'évoquer le cas des officiants mauriciens d'origine tamoule, qui partent en Inde du Sud pour recevoir leur formation, je m'appuie ici sur les biographies migratoires de deux prêtres *śivācārya* (encadré 8) : l'un rencontré au temple de Kandasamy⁷²⁴ de Chennai en 2007, et l'autre au *Kovil Mariammen* de Plaisance à Maurice en 2008.

Il faut souligner que ce dernier présente l'intérêt supplémentaire, d'être originaire du village de Mailam (Tamil Nadu), dont le temple de Murugaṅ et la géographie socio-religieuse sont décrits en détail dans le chapitre 6. Les activités de ce prêtre à l'étranger indiquent donc au passage que le village de Mailam et son temple de Murugaṅ sont non seulement inclus dans un réseau géo-rituel infrarégional comme cela a été démontré⁷²⁵, mais aussi qu'ils sont reliés à (au moins) un réseau d'échelle internationale.

⁷²⁴ Cf. chapitre 7.

⁷²⁵ *Ibid.*

Encadré 8 — Biographies migratoires de deux prêtres du Tamil Nadu officiant parfois hors de l’Inde**Biographie 1 : Le śivācārya du temple de Kandasamy (Murugaṅ) de Chennai**
(Résumé d'un entretien mené in situ en mai 2007)

Gopi Gurukal⁷²⁶ est un Brahmane tamoul de caste ādiśaiva. Il est śivācārya au temple de Kandasamy de Chennai. Son père a officié durant 60 ans dans ce temple, il y a lui-même officié pendant 33 ans, et son fils est aujourd’hui l’un des prêtres du temple. En six ans, il s’est rendu à deux reprises au Canada (de 1999 à 2001, puis de 2003 à 2005), pour officier dans un des temples tamouls de Scarborough (Ontario). Ce temple, le *Nagapoosani Amman Temple*, n’est pas dédié à Murugaṅ contrairement à celui de Chennai, mais à une déesse. C’est le prêtre en chef de ce temple canadien, P.S. Kandasami Gurukal, qui est venu à Chennai lui proposer d’aller officier dans son temple, et qui a « sponsorisé » son séjour en couvrant tous les frais. Lors de ses deux voyages au Canada, Gopi Gurukal est parti seul, sans sa famille.

Enfin, Gopi Gurukal a précisé lors de l’entretien que les hindous du Canada sont essentiellement des Sri Lankais et qu’il n’y avait qu’une trentaine de prêtres tamouls, originaires de l’Inde ou du Sri Lanka⁷²⁷.

Biographie 2 : Le śivācārya du Kovil Mariammen (déesse) de Plaisance (Ile Maurice) originaire de Mailam (Tamil Nadu)

(Résumé de deux entretiens focalisés menés in situ en novembre 2008)

Veinathan Ayyapan est également un śivācārya de caste ādiśaiva. Comme ses parents et ses grands parents, il est né au village de Mailam, où son père et son grand-père ont officié au temple de Murugaṅ. Sa famille, ses terres et ses biens sont à Mailam, et son gourou est Bālasiddha, dont le *samādhi*⁷²⁸ est également à Mailam. Il a reçu son formation de prêtre à Mailam et à Ollakur, un village situé à quelques kilomètres de Mailam et où il officie habituellement (au temple de Śivaperumā).

L’un de ses frères, Ganeshā, est actuellement le prêtre principal du temple de Mailam. Parmi ses trois autres frères, deux officient comme lui à Maurice (l’un à Quatre-Bornes, et l’autre à Curepipe) et le troisième travaille à Londres. Sa sœur est mariée à un autre prêtre mauricien qui travaille actuellement au temple de déesse de Chemin-Grenier, après avoir travaillé six ans dans un autre temple tamoul de Port-Louis. C’est précisément grâce à ce réseau familial bien intégré à Maurice que Veinathan Ayyapan a été contacté pour venir travailler au temple de Plaisance.

Enfin, un de ses oncles est prêtre au temple de Murugaṅ de New Delhi, l’*Uttara Swamimalai Mandir* [le « temple de Svāmimalai du nord »], et un autre officie à La Réunion. Avant d’être engagé pour un contrat de cinq ans (2006-20011) au temple de Plaisance, Veinathan Ayyapan avait déjà officié un an à Kuala Lumpur (1996-1997) et l’année suivante à Singapour.

On constate, d’après ces courtes biographies, que les temples diasporiques ont souvent recours à des prêtres indiens et que des faisceaux de relations interindividuelles, voire familiales, encadrent ces migrations temporaires de travail. Notons toutefois que de nombreux prêtres officiant dans ce type de temples sont aussi des Sri Lankais, comme nous l’avons vu pour le cas du temple de Montréal et ce qui est également valable pour de nombreux autres temples diasporiques, que ce soit à Maurice, à Paris, à Londres, etc.

Ces deux biographies montrent aussi l’importance des temples de Murugaṅ dans ces réseaux circulatoires, bien que l’on ne puisse pas les considérer comme les seuls à être impliqués. Il faut d’ailleurs souligner que les deux prêtres considérés ici ne sont pas partis travailler dans des temples diasporiques ayant la même divinité tutélaire que celle des temples où ils officient au

⁷²⁶ Le terme tamoul “gurukal” (*kurukkal*) désigne les prêtres brahmanes qui réalisent les rituels pour les dévots dans un temple de la “Grande” tradition.

⁷²⁷ Ces propos confirment ce qui a été dit précédemment à propos du temple de Montréal.

⁷²⁸ Intense contemplation divine où le yogi allie son âme à Dieu. Par extension, le terme “*samādhi*” désigne les tombeaux des saints. Cf. chapitre 6.

Tamil Nadu. Ces deux *śivācārya* sont allés officier dans des temples diasporiques (et agamiques) de déesses, alors que le premier travaillait depuis des générations dans un temple de Murugaṅ et que le second officiait dans un temple de Śivaperumāḷ (Śiva et Viṣṇu). Tout comme en Inde, leur formation aux textes sacrés, au sanskrit et aux *Āgama*, et donc leur connaissance de l'orthodoxie rituelle, leur permettent d'officier dans n'importe quel temple. De plus, les gestionnaires des temples diasporiques ne semblent pas considérer que l'officiant qu'ils font venir doive nécessairement avoir travaillé dans un temple en tout point similaire au leur. Aussi, en vertu de leurs connaissances savantes des rites religieux, ces prêtres tamouls sont à considérer comme des migrants hautement qualifiés⁷²⁹, à la fois importants et rares pour les communautés diasporiques. Faire venir ces prêtres dans les temples de l'extérieur établit non seulement un lien plus authentique – si ce n'est plus orthodoxe – entre les communautés diasporiques et les traditions originelles de leur pays d'origine, mais ceci est également source de prestige social pour les gestionnaires des temples les ayant fait venir. En effet, cela montre à la fois leur implication pour le bien-être de leur communauté diasporique, et leur capacité à mobiliser des fonds et des réseaux sociaux autour de motivations pieuses et honorifiques.

Ce type de migration et de prêtrise internationalisée est un phénomène assez récent dans l'histoire des migrations indiennes, ou du moins bien plus important qu'il ne l'était il y a un siècle. Les premières migrations des engagés – tamouls et autres indiens – durant la période coloniale étaient censées être temporaires et concernaient majoritairement, comme nous l'avons vu, des personnes issues de basses castes villageoises. Lorsqu'ils décidaient de construire des temples dans les pays de destination, les engagés se limitaient généralement à des édifices sommaires relevant de l'hindouisme "populaire", et dont les officiants n'étaient pas des Brahmanes. Il n'était donc pas vraiment question d'établir de grands temples nécessitant la venue de prêtres d'Inde ou du Sri Lanka à cette époque. Ce fut à partir de la territorialisation et de l'ascension socio-économique des Indiens d'outre-mer, que de grands temples sont apparus hors de l'Inde et que la nécessité de prier "dans les règles" a entraîné la circulation internationale des premiers prêtres indiens et sri lankais. Ce phénomène, timidement enclenché durant l'entre-deux-guerres à Maurice (Selvam, 2003) comme dans la Caraïbe (Singaravélou, 1987 ; Nagapin & Sulty, 1989), s'est depuis largement diffusé, intensifié et complexifié, à mesure que les migrations indiennes ont gagné de nouveaux territoires, et que les mobilités ont été facilitées par l'amélioration des transports. Les multiples "renaissances" hindoues et tamoules, qui ont eu lieu dans les anciennes colonies, ont en outre été accompagnées d'une « brahmanisation » (*ibid.*) multiforme de l'hindouisme d'outre-mer. Ceci a participé à y réduire la part des rites de l'hindouisme "populaire" au profit d'un hindouisme plus orthodoxe et socialement plus prestigieux, pour lequel les prêtres brahmanes⁷³⁰ ont toute leur importance.

⁷²⁹ Étonnement, aucun travail ne s'est réellement penché sur leur cas jusqu'ici.

⁷³⁰ L'autorité religieuses des Brahmanes indiens est néanmoins de plus en contestée par les Tamouls mauriciens depuis le milieu des années 2000.

b. Les rites publics pour Murugaṅ hors de l'Inde

Comme en Inde, le culte de Murugaṅ dans la diaspora repose sur l'observation de rituels pratiqués également par les fidèles. Certains de ces rituels sont réalisés dans la sphère privée des domiciles, et d'autres se donnent à voir dans les temples et dans l'espace public.

Les rites domestiques⁷³¹ consistent généralement à réciter des prières et/ou des lectures de textes religieux, en brûlant de l'encens devant des statuettes et/ou des chromos importés d'Inde, et disposés sur des étagères ou dans une pièce réservée. Bien que l'image de Murugaṅ figure souvent parmi ces objets rituels dans la diaspora et qu'elle corresponde à un des aspects de l'internationalisation de son culte, ces rites domestiques ne sont pas analysés dans le détail ici, en raison de leur faible intérêt géographique.

Concernant les rituels effectués pour Murugaṅ dans les temples la diaspora, leur réalisation nécessite la venue de spécialistes religieux (cf. *supra*). Les prêtres en chef (*śivācārya*) engagés sur contrat pluriannuels réalisent les rituels (*pūjā*) quotidiens et hebdomadaires des temples, alors que les cérémonies moins ordinaires – telles que les consécration et les rénovations de temples (*kumpapiṣēkam*) et les grandes fêtes religieuses (*brahmōtsava*) comme *Tai Pūcam* – impliquent souvent la mobilisation des réseaux transnationaux permettant la venue d'Inde ou du Sri Lanka de spécialistes religieux supplémentaires.

Parallèlement à ces rites réalisés dans les temples, les rituels dévotionnels effectués hors des lieux de culte participent à la diffusion internationale du culte de Murugaṅ et à la sanctuarisation de territoires locaux, tout en informant sur l'importance socio-identitaire de ces rites spatialisés pour les communautés tamoules d'outre-mer. Comme en Inde, les processions de *kāvaṭi* et les percements corporels⁷³² sont les rites majeurs effectués dans l'espace public par les communautés diasporiques en l'honneur de Murugaṅ.

Les processions et les "danses" de *kāvaṭi* (*kāvaṭi-y-āṭṭam*) sont de plus en plus populaires dans la diaspora tamoule. Si ces rites existent au moins depuis le XVIII^e siècle à Maurice (Chemen, 2003 ; Tiroumalechetty, 1984) et 1891 en Malaisie (Clothey, 2006) – hauts lieux de l'engagisme –, ils ne sont apparus en Europe qu'au cours des années 1990, suite à la territorialisation progressive des Tamouls originaires du Sri Lanka. À l'instar de ce qui se fait en Inde du Sud et au Sri Lanka, les *kāvaṭi* sont portés sur les épaules des fidèles dansant au rythme des flûtes, du son des hauts parleurs et des percussions qui accompagnent leurs déplacements dans l'espace public. Les porteurs sont majoritairement de jeunes hommes, mais des femmes ou des personnes plus âgées participent aussi aux danses du *kāvaṭi*. Les percements corporels par des aiguilles, crochets et lances (*vēl*) d'argent en l'honneur de Murugaṅ, très connus dans la péninsule malaise et à Maurice, n'étaient pas encore pratiqués durant de la "Fête de Ganesh" à Paris en 2008. Ils sont pourtant de plus en plus fréquents en Allemagne depuis 1999 (Luchesi, 2008) et en Norvège

⁷³¹ Pour plus de détails sur les rituels domestiques des Tamouls de la diaspora, voir notamment les articles de Gérard Robuchon (1993) et d'Elizabeth Hole (2001).

⁷³² Cf. chapitres 5,7 et 9.

(Jacobsen, 2008), où ils attirent souvent l'attention des médias.

Ces processions participent également à la création d'un espace et d'un temps sacrés par des comportements rituels jamais réalisés durant le temps profane, par la musique pieuse jouée lors de ces occasions rares, par les décorations et la mise en scène de tout un quartier, ou encore par la circumambulation des processions. Celles-ci sont en effet rarement linéaires et définissent au contraire les contours d'un espace zonal, dont le temple est le centre. Comme en Inde, cet espace consacré par la circumambulation rituelle des processions définit le sanctuaire du dieu, assimilable au territoire socio-symbolique de la communauté tamoule locale⁷³³.

Malgré la douleur visible des individus se perçant le corps, toutes ces processions religieuses des Tamouls de la diaspora se font dans une atmosphère joyeuse et festive. Elles fournissent ponctuellement des occasions de rassemblement et de célébration des traditions religieuses tamoules, pour lesquelles le culte de Murugaṅ a toute son importance. Plus encore que les autres moments de l'année, surtout dans les pays d'installation récente de la diaspora, les Tamouls revêtent pour l'occasion leurs plus belles tenues traditionnelles et mangent des plats végétariens tamouls souvent offerts par les temples. En Europe, et dans une moindre mesure à Maurice, les rituels hebdomadaires qui ont lieu dans les temples, n'attirent qu'un faible pourcentage de la communauté diasporique, alors qu'il y a foule lors des processions. Ce sont pratiquement les seuls rituels qui permettent de rassembler la plupart des Tamouls autour d'un événement religieux commun. Les processions pour Murugaṅ invitent les participants à voir, sentir et expérimenter ce que signifie la tradition religieuse tamoule. Elles figurent ainsi parmi les événements religieux les plus importants pour les communautés tamoules de la diaspora, et sont particulièrement célèbres dans la péninsule Malaise et dans les Mascareignes, notamment lors de *Tai Pūcam*, la grande fête de Murugaṅ.

Outre leur fonction religieuse et dévotionnelles, les rituels géographiques que sont les processions faites pour Murugaṅ dans l'espace public, ont un rôle socio-identitaire majeur.

Comme la plupart des rituels hindous, à commencer par les grandes fêtes religieuses tamoules, les processions participent à l'affichage honorifique dans l'espace public du statut socio-symbolique de certains groupes ou individus participant financièrement et/ou matériellement à l'organisation de la procession. Ces honneurs (*mariyātai*), rendus publiquement par les prêtres à ces groupes et personnes remarquables car remarquées, ne concernent pas uniquement le culte de Murugaṅ. Mais il faut de noter que certaines des plus fameuses processions dédiées à ce dieu hors de l'Inde reproduisent fidèlement ce qui s'observe à Paḷani, le plus grand temple de Murugaṅ au pays tamoul. Les processions en question ont lieu chaque année lors de *Tai Pūcam* à Singapour et en Malaisie, où des communautés de Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar se sont installées pour commercer au XIX^e siècle (Rudner, 1994 ; Weerasooria, 1973). Dès leur installation dans la péninsule malaise, les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar se sont impliqués dans la gestion collective de temples de Murugaṅ à

⁷³³ Cf. chapitres 6 et 7.

Singapore, Penang et Batu Caves, qui sont autant de marqueurs territoriaux de leur caste (Ramanathan, 2001). Ils ont introduit dans ces temples l'image de *Taṅṭāyutapāni* (Clothey, 2006), qui est à la fois la forme spécifique de Murugaṅ à Palani et leur divinité de caste depuis le début du XVII^e siècle⁷³⁴. Ainsi, reflétant ce qui se fait à Palani depuis cette époque, les processions pour Murugaṅ lors de *Tai Pūcam* en Malaisie sont des occasions où s'affiche publiquement le lien honorifique entre les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar et Murugaṅ. Et si cette haute caste de "main gauche" (*valaṅkal*) porte collectivement le *kāvaṭi*, aucun de ses membres ne se perce le corps ni n'entre en transe. Comme en Inde, ces pratiques processionnelles sont laissées aux castes considérées par les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar comme rituellement inférieures (*ibid.*). Or, l'opposition entre cette dévotion (*bhakti*) des basses castes relevant du culte "populaire" de Murugaṅ et les pratiques plus orthodoxes des hautes castes, est caractéristique du culte de ce dieu au pays tamoul⁷³⁵. Ainsi, les processions pour Murugaṅ dans la péninsule malaise reproduisent non seulement le principe d'affichage spatial des statuts différenciés des personnes et des groupes, mais aussi des pratiques socio-rituelles du culte de Murugaṅ propres au pays tamoul. Il n'est pour autant pas possible d'en dégager une règle générale, puisque cette distinction socio-religieuse entre les rites corporels pratiqués par les hautes castes et ceux pratiqués par les basses castes n'est pas effective à Maurice, où même des Brahmanes pratiquent les percements publics pour Murugaṅ.

Si ces processions matérialisent certaines fractures et divergences infra-ethniques entre les basses castes tamoules et les Tamouls des classes moyennes ou supérieures en Malaisie (Clothey, 2006), retenons plus largement que la célébration des *kāvaṭi* est l'évènement religieux le plus visible et le plus significatif pour les Tamouls malaisiens, mais aussi singapouriens, réunionnais et mauriciens. Ostensiblement dédiées au culte de Murugaṅ, ces processions sont de plus en plus pratiquées dans la diaspora tamoule, à laquelle ils fournissent un moyen d'expression et d'affirmation de leur identité ethno-religieuse. En effet, plus souvent encore que l'affichage des distinctions de caste, les communautés diasporiques tamoules se célèbrent elles-mêmes par ces processions qui consacrent leur unité et leur identité, et ce devant une audience amenée à constater que les Tamouls forment un collectif visible et une communauté particulière. Ces processions ont ainsi une double fonction identifiée par Knut Jacobsen : i.) elles offrent un moyen pour un groupe de mobiliser des ressources et des personnes, et ii.) un moyen d'attirer l'attention sur lui (Jacobsen, 2008). Le renforcement de la tradition des processions au cours des dernières années est du reste sûrement lié au pluralisme religieux qui caractérise les pays d'installation de la diaspora tamoule. Dans ces contextes multiculturels, ces déplacements de personnes munis d'objets rituels dans l'espace public permettent d'afficher une culture religieuse particulière, pour laquelle le culte de Murugaṅ agit à la fois comme marqueur d'unicité culturelle et comme moyen de célébration d'une identité, de rassemblement de personnes ayant un héritage commun et de célébration de la tradition religieuse du pays d'origine.

⁷³⁴ Cf. chapitre 3.

⁷³⁵ Cf. chapitre 5.

En conséquence, les processions du culte de Murugaṅ doivent donc aussi être comprises comme des moyens de propager un projet diasporique. En effet, en préservant une identité ethno-culturelle partagée aux échelons locaux, nationaux et internationaux, et en entretenant une relation forte avec le pays d’origine et les autres pôles de la diaspora tamoule, ces processions font écho aux objectifs de la *World Tamil Confederation* (cf. *supra*), qui promeuvent la préservation de l’identité et de la culture tamoules, ainsi que le rassemblement des Tamouls autour d’une identité transnationale.

c. *Murugaṅ sur la toile et dans les conférences internationales*

Aujourd’hui, de nombreux sites internet offrent aux dévots de Murugaṅ la possibilité de pratiquer leur culte à distance. Ce phénomène est d’un intérêt majeur pour la géographie des religions, et de l’hindouisme en particulier, car il participe à la réinvention contemporaine des relations complexes entre les fidèles et les lieux de culte. Si le culte de temple ne peut raisonnablement pas être remplacé par internet, la toile participe néanmoins à la diversification de ces relations, et peut contribuer au maintien des liens entre les temples de Murugaṅ et ses dévots en contexte diasporique.

La présence de Murugaṅ sur la toile permet tout d’abord d’améliorer l’accès aux informations⁷³⁶ portant sur son culte. Elle participe donc à sa popularité en Inde comme outre-mer. Par exemple, lors de mes séjours à Chennai et à Maurice, différents informateurs, soucieux de m’apporter un maximum de renseignements sur le culte de Murugaṅ, m’ont aimablement fourni des impressions de plusieurs pages internet explicitant les origines et les pratiques du culte de Murugaṅ. Ceci indiquait qu’ils savaient comment et où obtenir ce type d’informations sur la toile, et qu’ils ne se référaient plus uniquement aux sources classiques. Or, il a été souligné dans un chapitre précédent⁷³⁷, que l’évolution historique de l’audience de ce culte – à commencer par le regain d’intérêt dont il fit l’objet au tournant du XX^e siècle – avait été fortement liée à la disponibilité et à la diffusion des textes le concernant. On peut donc se demander si l’ère d’internet dynamisera encore davantage l’audience du culte de Murugaṅ. Ce qui est sûr, c’est que le culte de Murugaṅ se pratique aussi désormais sur la toile.

Contrairement à ce que l’on pourrait penser au vu de l’immatérialité caractéristique des NTIC⁷³⁸, les lieux (de culte) sont loin d’être absents des nouvelles relations entre Murugaṅ et ses dévots rendues possibles par internet. En effet, les grands lieux saints de Murugaṅ sont virtuellement bien plus accessibles qu’auparavant pour les individus ne pouvant s’y rendre⁷³⁹, à commencer par ceux dont l’éloignement physique a été entraîné par la migration, que celle-ci soit

⁷³⁶ Un article portant sur Murugaṅ (orthographié “Murugan”) est ainsi apparu en 2004 sur Wikipedia (version anglaise), avant que ce ne soit aussi le cas de *kāvaṭi* (“kavadi”) en 2006, puis de *Tai Pūcam* (“Thaipusam”) en juillet 2009.

⁷³⁷ Cf. chapitre 5.

⁷³⁸ Nouvelles technologies de l’information et de la communication.

⁷³⁹ Mais ayant accès à internet, ce qui exclut de fait les groupes les plus pauvres et/ou vivant dans les campagnes reculées.

infrarégionale, interrégionale ou internationale. Les grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, comme Paḷani⁷⁴⁰, Tiruccentūr⁷⁴¹ et Tiruttani⁷⁴², ont ainsi leurs propres sites internet. Ceux-ci sont plus ou moins utiles et complexes, mais ils informent tous sur la localisation du temple en question, sur différents détails pratiques et, surtout, sur l'inclusion mythique du temple dans le réseau géo-rituel des Six Demeures (*Āru Paṭai Vītu*) de Murugaṅ. Ce réseau de temples a lui aussi son propre site internet⁷⁴³, où d'autres temples fameux de Murugaṅ au pays tamoul sont également présentés en détail.

Il est aussi possible d'organiser à l'avance et de payer à distance sa venue, sa pratique religieuse et son hébergement, dans certains de ces lieux de pèlerinage. Un site clairement destiné aux Tamouls de la diaspora, propose ainsi aux personnes installées « au Royaume-Uni, aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Extrême Orient, au Moyen Orient, en Afrique, au Sri Lanka, en Inde ou au Népal »⁷⁴⁴, de payer à l'avance les *pūjā* qu'ils pourront effectuer à leur arrivée à Palani, ainsi que leur hébergement et leur restauration dans un établissement « purement végétarien ». S'ils le souhaitent, ils peuvent aussi organiser leur portage du *kāvaṭi* dans la ville sainte⁷⁴⁵.

Certains sites internet⁷⁴⁶ permettent aussi de réaliser une *pūjā* virtuelle (car elle n'est pas effectuée par un officiant dans un temple réel), durant laquelle les pratiques rituelles réalisées devant une image de Murugaṅ s'affichent à l'écran, soit de façon automatique, soit par l'internaute. D'autres⁷⁴⁷ proposent aux fidèles de payer pour qu'une *pūjā* soit réalisée dans un temple réel, sans qu'ils ne s'y rendent physiquement. La procédure consiste à payer sur internet un ou plusieurs prêtre(s) habituel(s) d'un temple local, pour qu'il(s) effectue(nt) le rituel souhaité dans un haut lieu religieux précis. La principale originalité de cette pratique concerne le manque d'expérience physique par le fidèle, de la vision (*darśana*) de la divinité et de l'atmosphère religieuse du temple. Mais bien que la relation immatérielle entre le dévot et la divinité puisse s'affranchir des contraintes de distance, le fait que la *pūjā* demandée ait véritablement lieu dans un lieu saint indique que l'ancrage mythique et géographique du dieu dans un lieu particulier conserve toute son importance⁷⁴⁸. Ainsi, sites internet et sites sacrés font aujourd'hui pleinement

⁷⁴⁰ <http://palani.org/>

⁷⁴¹ <http://tiruchendur.org/>

⁷⁴² www.tiruttani.com

⁷⁴³ www.lordmurugan.com/

⁷⁴⁴ www.prarthana.com/palani.htm. Le montant, en dollars ou en roupies, varie selon le pays de résidence du client. Ceci témoigne de la conscience, de la part des prestataires, des différences de pouvoir d'achat entre les communautés diasporiques.

⁷⁴⁵ Le site internet du temple de Tiruccentūr propose les mêmes services en ligne :

www.tiruchendurmurugantemple.com/eAccommodation.aspx

⁷⁴⁶ www.eprarthana.com/virtual/vmurugan.asp

⁷⁴⁷ www.tiruchendurmurugantemple.com/eSevaHome.aspx ;

www.saranam.com/pujas/homam_product.asp?HomamID=71 ; www.pariharam.com/onlinePoojas.aspx ;

<http://kumbakonamtemple.wordpress.com/2010/01/09/online-pooja-homam-booking-charges-on-temples/> ;

www.parihara.com/tiruchendur-murugan-temple.html. Le dernier lien mène en outre vers une visite virtuelle du temple de Tiruccentūr via *youtube*.

⁷⁴⁸ Un prêtre officiant dans un temple de Murugaṅ de Chennai (Kandasamy), m'a dit que ses amis l'appelaient parfois de l'étranger pour qu'il réalise une *pūjā* dans le temple destinée à résoudre un problème qu'ils sont chez eux (entretien semi-directif, mai 2007).

partie de la géographie complexe du culte de Murugaṅ, et plus largement de l'hindouisme contemporain.

Il faut aussi souligner l'importance du "réseau de la *Bhakti* pour Murugaṅ"⁷⁴⁹, chapeauté par le site www.murugan.org. « Développé par des dévots, pour des dévots », ce site est un véritable portail offrant une multitude de liens vers d'autres sites internet, et rassemblant plus de 1 300 pages, en tamoul et en anglais, portant sur le culte de Murugaṅ. L'internaute peut y trouver des informations de qualité, concernant aussi bien les temples de Murugaṅ que les textes sacrés et les pratiques – historiques comme contemporaines, indiennes comme diasporiques – du culte. Ce site contient également de nombreux articles de très bonne facture, écrits par des spécialistes de la question, comme Françoise L'Hernault ou Kamil Zvelebil. Nombre de ces articles sont issus des actes des Conférences Internationales sur Skanda-Murugaṅ⁷⁵⁰, qui ont en partie été organisées par les modérateurs du site.

Ces trois conférences et leur organisateur reflètent un dernier aspect de l'internationalisation du culte de Murugaṅ et de ses liens avec la diaspora tamoule. Le fait que l'organisateur des conférences et l'éditeur du site www.murugan.org soit Patrick Harrigan, un américain devenu dévot de Murugaṅ et participant activement à son culte à Kataragama (Sri Lanka), et que ces trois conférences internationales se soient tenues à Chennai, à Maurice puis en Malaisie, confirment que le culte de Murugaṅ est aujourd'hui international, pratiqué (au moins) dans les principaux pôles de la diaspora tamoule, et qu'il n'est donc plus limité aux frontières géographiques du Tamil Nadu, malgré son ancrage territorial et mythique dans cette région historique. Il faut enfin souligner que les tenues de ces conférences en 1998, 2001 et 2003, correspondent à la période d'un premier aboutissement de la sensibilisation et de la conscientisation de la diaspora tamoule. Celle-ci, engagée dès les années 1960 par l'organisation de la première *World Tamil Conference* en Malaisie, qui était destinée à unifier les Tamouls du monde entier et à les sensibiliser à l'héritage tamoul, avait donné lieu à la création de la *World Tamil Confederation* en 1999 (cf. supra). Or, son but est de rassembler la diaspora autour d'une "transnation" tamoule, et d'en protéger l'identité et la culture. C'est donc à la lumière de ce projet diasporique, qu'il faut envisager les conférences internationales qui se sont tenues au sujet du culte de Murugaṅ au tournant du nouveau millénaire. Le fait qu'elles aient eu lieu à son sujet et non autour d'une autre divinité, illustre de nouveau toute la teneur identitaire de ce culte, et indique que sa transnationalisation reflète finalement autant les trajectoires que les objectifs de la diaspora tamoule.

⁷⁴⁹ « *Murugan Bhakti network* ».

⁷⁵⁰ <http://murugan.org/events/conf2001.htm>.



À travers la diffusion internationale des constructions de temples et des représentations socio-religieuses qui lui sont associées, la géographie du culte de Murugaṅ a été transformée par la “diasporisation” des sociétés tamoules, pour lesquelles il conserve néanmoins toute son importance culturelle et socio-identitaire. Les temples de Murugaṅ et son culte diasporique dans son ensemble, s’appuient sur des réseaux sociaux et géo-rituels qui ne sont plus seulement régionaux ou infrarégionaux, mais qui s’étendent désormais l’échelle mondiale. Malgré les centaines de temples de Murugaṅ existants aujourd’hui de par le monde, l’ancrage territorial et mythique de ce culte au Tamil Nadu demeure dans les représentations collectives diasporiques, au point de participer à l’exportation du particularisme identitaire tamoul lorsqu’il a des raisons de s’y développer. Le pays tamoul reste en effet le pôle de référence majeur des représentations et des réseaux transnationaux liés au culte de Murugaṅ, même si la plupart des pôles de la diaspora tamoule – à commencer par le Sri Lanka, la péninsule malaise, les Mascareignes et l’Occident – participent également à la redéfinition transnationale de la géographie du culte. Certains temples diasporiques de Murugaṅ, comme celui de Montréal, celui de Manes à Maurice, ou encore l’*Āṟu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai, vont jusqu’à refléter par leur structure cette imbrication entre le local, le régional et le transnational, et témoignent ainsi de l’aspect “glocal” des nouvelles configurations spatiales du culte.

La qualité des représentations associées au culte de Murugaṅ dans la diaspora peut varier selon groupes et les personnes, mais elle apparaît comme étant intimement liée à la présence ou à l’absence locale de ses temples, qui dépendent elles-mêmes des différents contextes communautaires dans lesquels vivent les communautés tamoules de la diaspora. Lorsque le culte de Murugaṅ est reproduit outre-mer, avec son lot de temples et de processions, il témoigne de la reproduction hors de l’Inde de la tradition et du régionalisme socio-culturel tamouls, qui sont d’une importance majeure pour la diaspora tamoule, en ce sens qu’ils lui permettent d’éviter sa dilution dans la diaspora indienne ou hindoue.

Face à ce que la migration et la distance peuvent avoir de déstabilisant pour un groupe attaché à un territoire, le culte de Murugaṅ est donc le signe de territorialités ethno-religieuses originales, puisque mises en situation de diaspora. Celle-ci ne suffit pourtant que rarement à éloigner les Tamouls de leurs traditions d’origine, à partir desquelles ils parviennent à reconstruire ou réinventer leur identité.

En raison de sa situation dans le panthéon de l’hindouisme tamoul, Murugaṅ apparaît une fois encore comme un élément structurant à forte tonalité identitaire pour la religion et la culture tamoules. Il semble donc que Murugaṅ et l’identité tamoule soient à un tel point liés, que la seule présence de son culte puisse être interprétée comme une condition nécessaire, et peut-être même suffisante, à la vigueur de l’identité tamoule, et ce où qu’elle se trouve.