

Le culte de Murugaṅ et la territorialisation des Tamouls à l’Ile Maurice

Le culte de Murugaṅ est extrêmement populaire à l’Ile Maurice. Les grandes fêtes de *Tai Pūcam* et de *Paṅkuṇi Uttiram*⁷⁵¹ rassemblent chaque année des foules immenses de porteurs de *kāvaṭi*⁷⁵², ces objets rituels décorés de plumes de paon, propres au culte dévotionnel et pèlerin de Murugaṅ. La popularité des processions de *kāvaṭi* vers les temples tamouls de l’île est telle, que ces deux grandes fêtes religieuses ont perdu leur nom d’origine pour être simplement nommées « *Cavadee* »⁷⁵³, et que la première de ces fêtes est devenue un jour de congé national.

Pour autant, dans une littérature sur l’indianité mauricienne en plein essor, la question tamoule et celle du culte de Murugaṅ sont assez peu visibles, contrairement à leurs manifestations dans l’espace public. La plupart de ces travaux portent plutôt sur les Indo-Mauriciens hindous et originaires du nord de l’Inde, qui constituent la majorité de cette population. Bien entendu, il ne s’agit pas de remettre en cause l’intérêt de ces études, mais simplement de souligner l’importance accordée à cette communauté, alors qu’elle ne peut résumer à elle seule l’identité indo-mauricienne. S’il n’est pas question de lister ici toutes les travaux sur l’indianité à Maurice, retenons simplement que l’ouvrage très utile de S. Chazan-Gillig et de P. Ramoṭha (2009) portant sur « l’hindouisme mauricien », ne traite que très peu de l’hindouisme tamoul et pratiquement pas du culte de Murugaṅ, pour se concentrer essentiellement sur les lieux de cultes de la majorité hindoue originaire du nord de l’Inde. Du reste lorsque l’on parle de la “Petite Inde” pour désigner Maurice, c’est par le terme hindi “*Chota Bhārat*” (Hookoomsing, 2003), ce qui fait écho aux enjeux de l’“hindianisation” de la diaspora indienne abordés dans le chapitre précédent.

Les musulmans mauriciens ont néanmoins fait l’objet d’études sérieuses (Emrith, 1994 ; Hollup, 1996 ; Jahangeer-Chojoo, 1997 ; Servan-Schreiber, 1998), mais rarement les Marathis, très peu portent sur les Télougous (Devi-Nirsimloo, 1990), et quelques unes sur les Tamouls, qui ont d’ailleurs pratiquement toutes été réalisées par les Tamouls eux-mêmes.

Le premier ouvrage majeur est celui de R. Sooriamoorthy (1977), qui s’intéressait aux « Tamouls à l’Ile Maurice », et non pas « de » l’Ile Maurice, ce qui dénote un accent mis sur l’identité civilisationnelle des Tamouls. Son ouvrage, très bien documenté en données historiques, avait du reste pour objectif de mettre en lumière la « richesse » de leurs traditions et leurs

⁷⁵¹ Dans les faits, *Paṅkuṇi Uttiram* est célébrée à Maurice lors de *Cittirai Pūrṇami*, date de la pleine lune du mois de *cittirai* (avril-mai).

⁷⁵² Fardeau rituel en forme d’arche décorée de plumes de paon, caractéristique du culte pèlerin de Murugaṅ depuis le début du XVII^e siècle (cf. chapitre 4).

⁷⁵³ Cette anglicisation orthographique du terme tamoul “*kāvaṭi*” s’observe aussi à La Réunion et en Malaisie. Je conserverai néanmoins l’orthographe tamoule originelle.

« apports » pour la société mauricienne. Notons que Sooriamoorthy soulignait déjà l'importance des temples pour les Tamouls de Maurice dans ce livre, à commencer par de ceux de Murugaṅ et de la Déesse. Il écrira du reste en 1989 un article portant sur l'histoire des temples tamouls à Maurice, cinq ans après la courte contribution de Tiroumalechetty (1984) sur les temples tamouls des plantations. La même décennie, T. Ammigan (1989), lui aussi Mauricien d'origine tamoule, publie une brochure de moins de cinquante de pages (dont plus d'une vingtaine sont des illustrations), portant sur leur histoire, leur culture et leur rôle politico-économique dans la petite république. Les années 1980 sont aussi marquées par l'apparition de conférences internationales d'études tamoules tenues à Maurice, ce qui témoigne d'une période de conscientisation de l'identité tamoule à Maurice durant cette décennie. Dans les années 1990, le chapitre de P. Ramhota et V. Govinden (1995) aborde les relations rituelles entre les Tamouls et les hindous originaires du nord de l'Inde, et constitue à ce titre la première véritable étude de science sociale portant sur la religion des Tamouls de Maurice. Il faut ensuite attendre près de dix ans pour qu'A. Murugaiyan (2003), d'origine tamoule mais cependant non mauricien, produise un article tout aussi utile, consacré à la construction de l'identité tamoule à Maurice. Les autres travaux qui traitent de ces questions datent de la même année, lorsque S. Selvam (2003) et J. Chemen (2003) livrent deux articles très éclairants sur les Tamouls et les interactions entre leur « religion et leur identité ethnique ». En soulignant les teneurs identitaires et progressivement ethnicistes de la religion des Tamouls à Maurice, ces quelques travaux mettent en lumière une problématique cruciale à la fois pour la société tamoule mauricienne et pour l'objet de ce travail. Même si elle n'a été finalement qu'assez peu traitée, cette problématique et d'autant plus légitime qu'elle se retrouve dans la majorité des discours mauriciens.

En effet, j'ai été assez surpris de constater que les Tamouls de Maurice, qui adressent un culte à Murugaṅ, ne se considèrent pas comme "hindous", alors qu'en Inde, près de 90% de la population du Tamil Nadu s'est dite de cette confession lors du dernier recensement⁷⁵⁴ et que c'est un temple de Murugaṅ qui y est le plus visité. C'est ce paradoxe proprement mauricien, où l'hindouisme tamoul est parfois remis en question, mais où le culte de Murugaṅ est pourtant particulièrement célèbre, qui m'a conduit à m'intéresser à cette petite île. Le cas de Maurice est très utile pour envisager la place de ce culte dans l'expression territoriale et religieuse de l'identité tamoule dans un contexte diasporique précis. On peut en effet s'interroger sur la nature des relations que ce culte et sa géographie entretiennent avec la réinvention mauricienne des catégories religio-identitaires "tamoul" et "hindou", réinvention qui doit elle aussi être questionnée. Je tiens à préciser à ce sujet que je réserverai le terme "Hindou" (avec une majuscule⁷⁵⁵ et des guillemets) aux hindous mauriciens originaires du nord de l'Inde et pour la période contemporaine, au cours de laquelle cette catégorie est apparue. Lorsqu'il sera fait allusion aux hindous (en minuscules et sans guillemets), ce sera pour désigner la communauté hindoue dans son ensemble, incluant ces

⁷⁵⁴ *Census of India*, 2001.

⁷⁵⁵ Sauf quand il s'agira d'un adjectif.

“Hindous”, mais aussi les Tamouls, les Télougous et les Marathis qui ne sont ni musulmans, ni chrétiens⁷⁵⁶. Dans ce travail comme dans la réalité, cette distinction est valable uniquement pour le cas de Maurice.

I- Contextes historiques, politiques et religieux de la présence tamoule à l'île Maurice

Comprendre ce qui amènent les Tamouls de Maurice à ne plus se définir aujourd'hui comme des “Hindous” et saisir le sens identitaire que peut avoir culte de Murugan pour cette communauté, nécessitent de prendre en compte l'histoire de leur présence dans l'île ainsi que la mise en place d'une compétition politico-symbolique entre Indiens originaires du Nord et du Sud.

1. Les cadres de la reterritorialisation de l'hindouisme tamoul aux XVIII^e et XIX^e siècles

L'histoire de la présence tamoule à Maurice permet non seulement de comprendre leur situation dans la société mauricienne contemporaine, mais aussi de voir comment le culte de Murugan, ses temples, et l'hindouisme du sud de l'Inde en général, ont été introduits dans l'île par les Tamouls.

a. L'arrivée des Tamouls et du culte de Murugan à l'époque française

Vide d'hommes lorsqu'elle fut découverte au XVI^e siècle par des marins swahilis ou arabes, la petite île reçoit des Hollandais son nom “*Mauritius*”⁷⁵⁷ au XVII^e siècle, avant que la Compagnie (française) des Indes orientales et de Madagascar ne la prenne en septembre 1715, et que les colons français ne la rebaptisent “Ile de France”.

Les Français représentaient la majorité de la population de l'île aux premières heures de la colonisation. Mais comme les activités maritimes et agricoles de la colonie nécessitaient beaucoup de main d'œuvre, ces colons sont vite devenus minoritaires face à l'importation massive des esclaves d'origine africaine, malgache ou indienne. En effet, le trafic d'esclaves vers l'île de France n'a cessé de croître après l'arrivée du premier contingent en 1722, si bien que la population servile a vite représenté la majorité des habitants de l'île⁷⁵⁸.

C'est dans ce cadre colonial français qu'a débuté l'arrivée des Tamouls à Maurice, notamment sous l'influence de Mahé de Labourdonnais, qui fut désigné gouverneur de l'île en 1735 et qui s'est attelé au développement des premières infrastructures portuaires et urbaines. Les affinités de Labourdonnais avec les comptoirs français du sud de l'Inde l'ont incité à procéder à un important

⁷⁵⁶ Il ne sera donc pas question ici des Tamouls baptisés de l'île Maurice, qui représentaient 396 personnes en 2000 (*Central Statistics Office*).

⁷⁵⁷ L'île Maurice doit son nom au Gouverneur hollandais Maurice Van Nassau.

⁷⁵⁸ Lors de sa cession au roi de France en 1767, l'île était peuplée d'environ 20 000 habitants, dont 18 000 esclaves, près de 500 Indiens et Noirs libres, et 2 000 Blancs (De Sornay, 1995). En 1810, les Indiens représentaient environ 13% des esclaves de l'île de France (Thiara, 1995).

recrutement d'artisans et d'ingénieurs issus de ces territoires et qui, contrairement aux esclaves, ont participé à la construction de l'Île de France en tant que personnes libres. Ces premiers Indiens libres, majoritairement tamouls mais désignés de façon indifférenciée par le terme “*Malabars*” (ou “*Mal'bars*”) à cette époque⁷⁵⁹, se sont installés à l'Île de France en tant que signataires volontaires d'un contrat de travail. Cette catégorie identitaire du “*Malabar*” attribuée par les colons français aux immigrés indiens a participé dans un premier temps à l'unification des immigrés d'origine indienne. Cette uniformisation taxonomique s'est également traduite sur le plan spatial, à travers l'assignation par Labourdonnais de tous les Indiens dans un faubourg du nord de Port-Louis, la capitale. En quelques années, ce quartier s'est transformé en une véritable enclave sud indienne rapidement nommée “*Camp des Malabars*”, qui bénéficia d'une large autonomie dès 1775, et où l'on parlait le tamoul, chiquait le bétel, et où l'indianité était très visible. Les autorités françaises voyaient d'un mauvais œil ce particularisme et encourageaient la conversion des Indiens au catholicisme, avant ou après l'immigration⁷⁶⁰. La politique d'assimilation française imposa non seulement une uniformité linguistique et culturelle, mais aussi une homogénéité religieuse dans l'Île de France. Ainsi, durant la période française, de nombreux Tamouls ont adopté le mode vie et la religion des chrétiens, et se sont progressivement mêlés aux autres groupes de la population dite “libre”.

Cependant, comme la distance géographique et les obstacles liés au transport maritime rendaient les retours en Inde encore assez difficiles, la culture et la religion étaient les principaux liens que les immigrants indiens parvenaient à maintenir avec leur terre natale. Et si de nombreux Tamouls furent baptisés, d'autres ont au contraire conservé leurs croyances et traditions religieuses. Les Tamouls ont installé des autels dédiés aux déesses et autres divinités dès le milieu du XVIII^e siècle, aux abords des champs de canne et aux entrées des villages (Ramhota & Govinden, 1995). Ils auraient même érigé en 1772, au Camp des Malabars, un premier temple fait de pierres et de feuilles de palmier pour y célébrer leurs fêtes religieuses comme *Poṅgal* (Sooriamoorthy, 1989). Ce temple tamoul, qui aurait été détruit en 1860 et dont il ne reste aucun vestige, aurait ainsi été le premier temple hindou de l'île. Aucun édifice comparable ne semble y avoir existé avant la première moitié du XIX^e siècle (*ibid.*), lorsque les premiers temples tamouls agamiques furent bâtis par les grandes familles de commerçants et de propriétaires terriens tamouls.

C'est aussi durant la période française et au temple du Camp des Malabars, que les Tamouls ont introduit le culte de Murugaṅ et les processions du *kāvaṭi*, dont les parcours sont restés

⁷⁵⁹ Le terme “*Malabar*” fait référence à la côte éponyme du sud-ouest de l'Inde où les premiers immigrants indiens ont été recrutés avant d'être emmenés au port de Pondichéry, sur la côte de Coromandel. Dans un premier temps, le vocable “*Mal'bar*” était utilisé pour désigner la communauté indienne dans son ensemble, avant d'en venir à évoquer exclusivement les Indiens de confession hindoue et d'origine tamoule. (Les musulmans d'origine indienne étaient appelés “*Lascars*”).

⁷⁶⁰ Une ordonnance du Conseil supérieur de Pondichéry de 1747 rendit obligatoire la conversion des travailleurs indiens au catholicisme, qui était en outre une condition requise pour prétendre accéder au commerce ou à certains postes de fonctionnaire dans l'Île de France. L'intégration des Indiens s'est également traduite par l'adoption d'un nom chrétien lors de leur baptême ou par la francisation de leur patronyme (Carsignol, 2009).

confinés aux limites de cette localité jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Les Tamouls pratiquaient aussi le *tīmiti*⁷⁶¹, mais les fêtes du *kāvaṭi* et de *Poṅgal* avaient une audience et une fonction de rassemblement panindien plus prononcées. Dès la période française en effet, les processions tamoules du *kāvaṭi* et les percements corporels réalisés pour Murugaṅ réunissaient tous les Indiens, qu'ils soient hindous d'origine tamoule ou non, et même musulmans, témoignant du rapprochement de tous les immigrés indiens et de leur attachement collectif aux cultures de leur terre d'origine. Les Tamouls hindous participaient également aux fêtes musulmanes, comme le *Muharram*, ou catholiques. L'inclusion du Christ et de la Vierge Marie dans le panthéon de l'hindouisme tamoul à cette époque témoigne aussi de l'hétéropraxie et du syncrétisme religieux, qui ont participé à l'unification des Indiens durant la période française⁷⁶². En dépit de leurs différentes origines régionales, les immigrants indiens, encore minoritaires à l'Ile de France, partageaient un mode de vie comparable et des référents culturels communs, qui leur permettaient de « transcender leurs différences infra-communautaires, confessionnelles, ethno-culturelles ou linguistiques » (Carsignol, 2009 : 271) et qui participait au mélange inter-ethnique⁷⁶³. Aussi, durant la période française, les phénomènes de conversion, d'assimilation et de métissage n'ont pas empêché le maintien de certains traits culturels, notamment linguistiques et religieux (*ibid.*). C'est dans le cadre de ce rapprochement panindien, dont le culte de Murugaṅ était l'une des expressions majeures, que la reconstruction de l'indianité a reposé dans un premier temps. Elle facilitait en outre l'intégration des nouveaux arrivants dans la société coloniale.

b. Engagisme et immigrations indiennes au XIX^e siècle

En 1814, l'île passa aux mains des Anglais, qu'ils rebaptisèrent "*Mauritius*". Vingt ans plus tard, l'abolition de l'esclavage entraîna le recrutement massif de nouveaux travailleurs indiens, qui étaient cette fois-ci engagés sur contrat dans le cadre de l'"*indentured labour*"⁷⁶⁴, pour combler le déficit d'ouvriers agricoles dans les plantations. Le sous-continent constituait un réservoir de main d'œuvre abondant et bon marché pour l'empire colonial britannique, et la difficile situation économique en Inde rendait la migration assez intéressante pour ses habitants. Dans ce contexte, et du fait de sa proximité géographique avec le sous-continent, l'Ile Maurice devint la principale destination des engagés indiens et en reçut plus de 450 000 entre 1834 et 1912, soit près du tiers du nombre total d'engagés indiens partis dans les colonies du monde entier

⁷⁶¹ Rituel de la "marche sur le feu", réalisé en l'honneur de la Déesse.

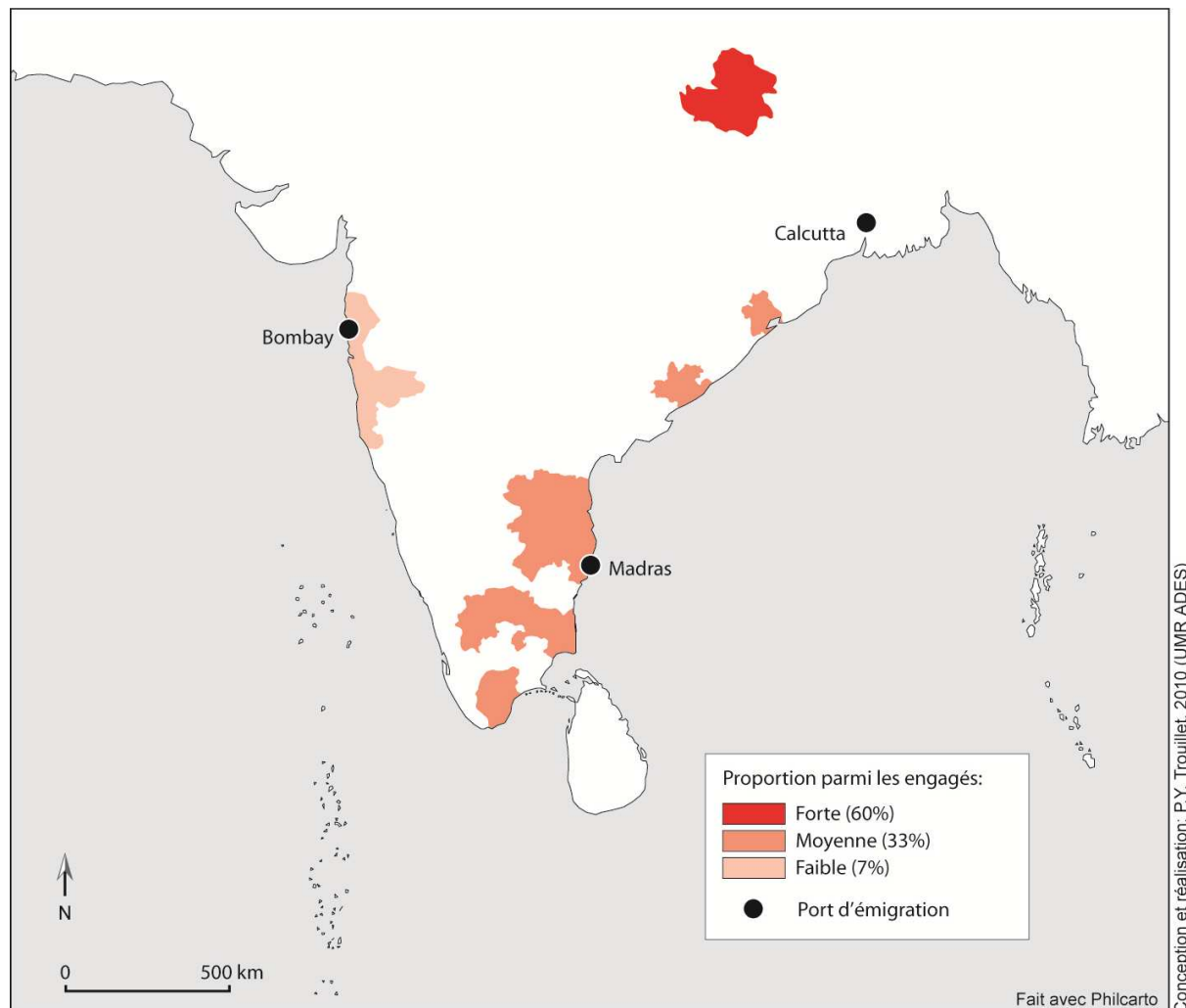
⁷⁶² Depuis la fin du XIX^e siècle (donc après la période française), le culte catholique le plus populaire à Maurice est incontestablement celui du Père Laval, un prêtre devenu saint, mort en 1864 et béatifié en 1994. Le pèlerinage à son tombeau rassemble chaque année des foules de Mauriciens issus de toutes les communautés, et constitue à ce titre le principal objet de participation multiconfessionnelle de l'Ile Maurice contemporaine.

⁷⁶³ Outre les syncrétismes religieux, les mariages inter-castes et inter-religieux transcendaient également les différences internes, du fait de la petite taille de la communauté indienne qui limitait l'observation des règles de commensalité, et de la faible féminisation des migrations empêchant l'endogamie religieuse ou de caste. En outre, l'imposition de la langue française par les colons dans l'Ile de France, puis l'émergence du créole comme *lingua franca*, ont affaibli les barrières linguistiques entre Bengalis, Marathis, Gujaratis et Tamouls.

⁷⁶⁴ Travail contractuel (cf. chapitre précédent).

(Deerpalsingh & Carter, 1996)⁷⁶⁵. Cet important apport migratoire eut pour effet de diversifier et d'augmenter considérablement la présence indienne à Maurice, ce qui participa à long terme, et conjointement à la gestion politico-économique de l'île par les Britanniques, à modifier durablement l'identité des Indiens à Maurice et à rigidifier les relations inter-communautaires.

Carte 31 – Origines géographiques des engagés indiens à Maurice (1834-1912)



Source : Deerpalsingh et al. (2001).

Les engagés d'origine indienne se distinguaient en effet des premiers arrivants, venus du sud de l'Inde plus d'un siècle auparavant. Ils formaient un groupe assez hétérogène, dont les deux tiers étaient originaires du nord de l'Inde (des États actuels de l'Uttar Pradesh et du Bihar), 7% provenaient de l'actuel Maharashtra, et le dernier tiers arrivait de l'Inde du Sud (Tamil Nadu et d'Andhra Pradesh actuels) (Deerpalsingh *et al.* ; Hollup, 1994). Sur le plan confessionnel, les deux tiers des engagés étaient des hindous⁷⁶⁶, un quart musulmans, et la part des chrétiens assez

⁷⁶⁵ Dès 1861, les Indiens représentaient les deux tiers de la population de la colonie, et avant la fin du XIX^e siècle, les Indiens nés à Maurice dépassaient en nombre ceux habitant à Maurice mais qui étaient nés en Inde (Benedict, 1961).

⁷⁶⁶ Selon l'estimation fournie par Anouck Carsignol (2009) à partir des archives de l'immigration du Mahatma Gandhi Institute de Maurice, la majorité des engagés hindous était issue de castes d'agriculteurs, d'éleveurs et d'artisans, un tiers appartenait aux basses castes, 5% étaient des tribaux et 13% brahmanes ou kṣatriya. Il reste néanmoins très délicat

négligeable (Carsignol, 2009).

L'émigration régulière des Tamouls depuis Madras a commencé dès 1840, bien que le dépôt n'y fût ouvert officiellement qu'en 1850. Leur poids démographique dans l'île augmentait à chaque arrivée de navire, et leurs flux migratoires atteignirent leur maximum lors des famines qui ont sévi en Inde du Sud entre 1874 et 1878 (Sooriamoorthy, 1989). Comme tous les engagés, les nouveaux contingents de Tamouls issus de la Province de Madras venaient travailler dans les plantations de canne à sucre. Ils étaient affectés à une exploitation agricole, qu'ils n'avaient pas le droit de quitter jusqu'au terme de leur contrat de cinq ans, et étaient censés quitter le pays à l'expiration de celui-ci. Au final, un tiers des engagés indiens sont retournés en Inde⁷⁶⁷, tandis que les deux autres tiers sont restés à Maurice (North-Coombs, 1990).

Les engagés originaires du nord et du sud de l'Inde s'installaient dans les mêmes camps. Ces deux communautés très pratiquantes étaient issues des campagnes indiennes, et ont cherché à reproduire leurs cultes villageois dans les plantations. Dans un premier temps, les hindous du Sud et du Nord priaient aux mêmes sanctuaires dans les camps, bien que leurs déesses aient été généralement différentes – Draupadī-Amman et Māriyamman pour les premiers, Durgā pour les seconds. Ceci reflétait déjà, sur le plan symbolique et culturel, leurs différences ethno-géographiques. Ces divinités, associées au départ à un même lieu de culte, ont ensuite été progressivement séparées, pour donner lieu à des sanctuaires distincts à mesure que les Indiens amélioraient leur statut socio-économique et accédaient à la propriété foncière (Chazan-Gillig & Ramhota, 2009).

À la suite des artisans et des ingénieurs tamouls arrivés à l'Île de France au XVIII^e siècle, et parallèlement à l'immigration des engagés, des commerçants tamouls ont également immigré vers l'île entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Ce petit contingent acquit assez vite une place influente parmi les Indo-Mauriciens et la population générale. Ils formèrent tout aussi rapidement un groupe visible, qui se distinguait des engagés en termes de richesse et de mode de vie. La plupart de ces commerçants se sont installés dans la capitale, alors que d'autres ont établi leurs commerces dans les grands villages de Centre-de-Flacq, de Mahébourg, de Souillac, de Mare-d'Albert et de Plaine-des-Roches. Ces processus ont eu pour effet de donner une configuration duale à la diaspora tamoule de Maurice, avec d'une part la diaspora "prolétaire" (Bruneau, 2004) des engagés, et, d'autre part, la diaspora des grandes familles de commerçants et de propriétaires terriens. L'accession à la propriété s'est en effet ouverte en 1776 aux « gens de couleurs libres » (Allen, 1989), ce qui a permis à de grandes familles de commerçants tamouls d'acquérir des

d'évaluer avec précision les castes des immigrants indiens au vu des stratégies individuelles ou collectives qui avaient amenés certains à rehausser leur position dans la hiérarchie des castes avant le départ, et d'autres au contraire à abaisser leur statut social pour mieux répondre au principal critère de recrutement fondé sur l'aptitude au travail agricole. Ces phénomènes sont à l'origine de la réinvention mauricienne de la caste (Hollup, 1994), basée sur des manœuvres d'ascension sociale ou d'intégration sur le marché du travail.

⁷⁶⁷ En raison d'un éloignement géographique de l'Inde bien moins important, les retours des engagés indiens ayant migré vers Maurice n'ont pas été aussi rares que ceux des travailleurs partis dans la Caraïbe et le Pacifique, ce qui explique en partie les spécificités de l'engagisme mauricien. Marina Carter évoque à ce sujet l'originalité et l'importance des « *returnees* » (Carter, 1995), ces engagés qui retournaient à Maurice après être revenus en Inde au terme de leur premier contrat.

propriétés sucrières au nord et à l'est de l'île, et de se lancer dans la construction de temples bien avant les Indiens du Nord arrivés plus tardivement.

c. Les temples des deux diasporas tamoules au XIX^e siècle

Cette structuration duale de diaspora tamoule autour des familles de commerçants-propriétaires et des engagés, se retrouve dans les lieux de culte tamouls bâtis au XIX^e siècle. Néanmoins, l'accès à la terre a permis à l'identité tamoule de se territorialiser par l'intermédiaire des temples, aussi bien pour les grandes familles que pour les laboureurs.

Conjointement aux sanctuaires de plantation (*kalimai*)⁷⁶⁸ qu'ils partageaient avec les hindous originaires du nord de l'Inde, les engagés tamouls ont aussi installé des autels dans les camps avec des images et des statuettes de leurs divinités de village qu'ils avaient apportées d'Inde (notamment Piḷḷaiyār, Draupadī-Ammaṅ et Māriyammaṅ), ou autour de pierres "découvertes" au pied d'un arbre. De leur côté, les familles de commerçants et propriétaires tamouls acquièrent suffisamment de richesse pour établir de véritables temples sur leurs terres, à l'instar des frères Arounassalon et Vingtassa Sinnatambou, riches commerçants de Port-Louis appartenant à une caste de tisserands. En 1846, les deux frères décidèrent de construire sur leurs propriétés de Terre-Rouge (au nord de Port-Louis), un temple⁷⁶⁹ de style pallava dédié à Kṛṣṇa et à la Déesse, mais où le culte de Murugaṅ avait également une place de choix. Leur temple attira vite d'importants rassemblements de Tamouls, dont de nombreux engagés qui n'hésitaient pas à désertir les champs de canne pour participer aux grandes fêtes religieuses. En 1850, des foules de Tamouls venaient de toute l'île pour y porter des offrandes et des *kāvaṭi*, et la marche sur le feu (*tīṃiti*) s'y pratiquait régulièrement pour honorer Draupadī-Ammaṅ (Sooriamoorthy, 1977). La construction de ce premier grand temple tamoul fut achevée en 1857. Dix plus tard les trains ordinaires ne pouvaient suffire, d'après Sooriamoorthy, à l'accumulation de Tamouls et autres Indiens qui venaient assister aux cérémonies (*ibid.*).

Pour limiter ces absences, les propriétaires sucriers décidèrent d'accorder des lopins de terre aux Tamouls dans les plantations, pour qu'ils puissent y construire des lieux de culte plus en accord avec leurs besoins. Certains propriétaires allèrent même jusqu'à fournir le matériel nécessaire et financer les constructions, afin que les Tamouls ne quittent plus les camps (Sooriamoorthy, 1989). Les engagés tamouls purent alors ancrer dans le sol les icônes qu'ils avaient apportées d'Inde et les consacrer dignement, même s'il s'agissait encore de structures sommaires faites de bois et de tôle, et ne tenant pas la comparaison avec le temple des Sinnatambou. En 1871, l'île comptait une centaine de temples tamouls de ce type dans les

⁷⁶⁸ Si pour Suzanne Chazan-Gillig et Pavitrana Ramhota (2009) les divinités installées dans les champs de canne comme les autels plus complexes sont appelés indifféremment "*kalimai*", ce terme sera ici réservé aux autels dédiés à Kālī par les hindous originaires du nord de l'Inde, comme l'étymologie du vocable le suggère, et comme l'a proposé Singaravélou (1987) à propos de la Caraïbe. Les termes autel ou temple "de plantation", chers à Jean Benoist (1998) pour parler des « hindouismes créoles », semblent bien plus appropriés pour désigner ce type de micro-espaces religieux.

⁷⁶⁹ Le *Krishnamoorthy Draupadee Ammen Kovil* (KDAK).

plantations et une soixante de personnes suffisamment éduquées pour assurer les fonctions de prêtrise (*ibid.*).

En accordant des portions de terrain pour la construction des édifices religieux, les propriétaires ont favorisé l'apparition des premières associations de travailleurs dans les camps, fondées sur des préférences identitaires de natures familiales, communautaires ou ethniques (Chazan-Gillig & Ramhota, 2009). En effet, la féminisation progressive de l'immigration durant l'engagisme a participé au resserrement des liens intra-communautaires, en permettant de renouer avec une certaine forme d'endogamie et de (re)constituer des familles de travailleurs, partageant les mêmes origines linguistiques, géographiques, culturelles, voire de caste. Et dans le cadre d'une organisation du travail agricole reposant sur la domination d'un contremaître (*sirdar*) qui était souvent l'un de leurs coreligionnaires, les travailleurs se sont regroupés et se constitués en associations pour bâtir leurs nouveaux sanctuaires. Ces premières associations reposaient précisément sur le resserrement des liens familiaux et communautaires, et reflétaient les nouveaux rapports de parenté et d'alliance, qui s'établissaient dans les camps. Les nouveaux temples de plantation, bâtis par les associations et les familles d'engagés tamouls, se sont ainsi progressivement individualisés des *kalimai* communs à tous les hindous. Ils étaient distinctement tamouls, car dédiés à des divinités telles que Draupadī-Ammaṅ, Māriyamman, Vināyagar et Murugaṅ. L'espace de chaque plantation où travaillaient les Tamouls était marqué par un petit temple, où l'on pratiquait les cultes collectifs de l'hindouisme "populaire" tamoul. Cette différenciation des temples et des rituels exprimait donc à la fois l'unification interne et la séparation externe des groupes d'origine indienne vivant dans les mêmes camps. Elle renvoyait aussi, dans le champ symbolique, au mode d'affirmation des différences ethniques, qui traversaient la société des plantations (*ibid.* : 85) et qui s'éloignaient des stratégies de ralliement panindien de la période française.

Ce fut sous l'impulsion des propriétaires-commerçants tamouls qu'apparut, entre 1856 et 1859, le premier grand temple agamique de Murugaṅ à l'Ile Maurice, l'*Aroul Migou Bala Dhandayouthabaniuswami*. Ce temple, dédié à la forme spécifique de Murugaṅ (*Taṅṭāyutapāni*)⁷⁷⁰ au temple de Paḷani, fut érigé à Clémencia sur la Montagne Blanche, conformément à la tradition tamoule reconnaissant Murugaṅ comme le Seigneur des sommets⁷⁷¹. Près d'un siècle après l'apparition des processions de *kāvaṭi* à Maurice, la référence faite à Paḷani dans ce nouveau temple et son installation dans un site élevé, marquaient l'arrivée à Maurice des représentations territoriales et paysagères propres au culte de Murugaṅ. Ce temple se distinguait également des temples de plantation par ses fondateurs et par son architecture, puisqu'il fut construit dans un style respectant les *Āgama* et parce que ce furent des propriétaires qui en étaient à l'origine, et non pas des laboureurs. Le parcours et le profil de ces fondateurs sont aussi assez représentatifs des alliances qui se tissaient à cette époque au sein de la diaspora des propriétaires-

⁷⁷⁰ Cf. chapitre 4.

⁷⁷¹ Cf. première partie et notamment le chapitre 2.

commerçants tamouls, et qui s'exprimaient autour de la construction des grands temples. L'homme à l'origine de ce temple de Murugaṅ est arrivé à Maurice en 1843 en tant que *sirdar* sur la propriété de Clémencia, qui appartenait à un riche propriétaire tamoul (Sooriamoorthy, 1977). Le *sirdar* s'enrichit rapidement enrichi et acquit 2,5 arpents⁷⁷² de terres à Clémencia en 1856, date à laquelle il s'associa au propriétaire tamoul pour y édifier le temple. Les deux hommes étaient également liés aux commerçants de Port-Louis, le premier étant proche des Sinnatambou et le second d'une caste de Cheṭṭiar⁷⁷³ de la capitale (*ibid.* : 130-134)

Toujours au sein de cette catégorie de temples et de bâtisseurs, la construction en 1860 et dans le nord de Port-Louis, d'un grand temple dédié à la Déesse, le *Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil* (SMAK)⁷⁷⁴, témoigne de la particularité de ces grands temples orthodoxes de style agamique bâtis par les commerçants tamouls, mais aussi des rivalités pouvant apparaître au sein de ce groupe. Elle explique aussi pourquoi ce temple a été bâti à proximité de celui des Sinnatambou. En effet, contrairement au temple de Murugaṅ de Clémencia qui était lié aux deux frères, le temple shivaïte de SMAK – et non pas vishnouïte comme celui des Sinnatambou – aurait été fondé par une association de commerçants tamouls qui était alors en compétition économique et politique avec les Sinnatambou (Pike, 1873 ; Selvam, 2003). Il s'agissait donc, par le temple, d'afficher cette concurrence sur le plan spatial et symbolique. Ainsi, parallèlement au rapprochement communautaire des Tamouls autour des constructions temples, on retrouvait comme en Inde, l'inclusion des temples dans des compétitions symboliques intra-communautaires, qui se donnaient à voir dans l'espace public⁷⁷⁵.

Au XIX^e siècle, les temples tamouls (*kōvil*) de Maurice étaient donc des lieux ayant de multiples fonctions socio-territoriales, s'exprimant notamment autour du culte de Murugaṅ :

- i. Ils permettaient de maintenir localement un lien avec la terre d'origine, ses dieux et ses rites, comme l'illustre la création du grand temple de Murugaṅ (*Taṅṭāyutapāni*) sur le site collinaire de Clémencia.
- ii. Il s'agissait de petits espaces de coprésence et de rassemblement pour la communauté tamoule, notamment à travers leur effet d'attraction et de polarisation lors des fêtes religieuses et des processions de *kāvaṭi* célébrées au temple des Sinnatambou.
- iii. Les temples tamouls de plantation, érigés par des associations de travailleurs, participaient à une restructuration des liens communautaire et à la territorialisation des engagés tamouls à Maurice.
- iv. Les temples tamouls jouaient déjà pleinement leur rôle traditionnel de lieux socio-religieux, en tant que marqueurs territoriaux de l'identité tamoule, et en tant qu'outils mobilisés dans des stratégies de ralliement ou de distinction intra-communautaire.

⁷⁷² 1 arpent équivaut à 1,04 acre.

⁷⁷³ Comme encore l'atteste une plaque sur le mât extérieur du temple où l'on peut lire qu'il s'agit d'un « don de M. L. Chetty & Cie » (Sooriamoorthy, 1977 : 134).

⁷⁷⁴ Ce temple tamoul (*kōvil*), connu également sous le nom de « Kailasson », est le troisième temple historique de l'île.

⁷⁷⁵ Cf. chapitres 6 et 7.

Il faut enfin préciser que si les temples tamouls de la diaspora commerçante se distinguaient de ceux de la diaspora prolétaire par leur architecture et leurs fondateurs, ils avaient parfois pour point commun une sainteté attestée par des éléments religieux importés d'Inde du Sud, terre d'origine et religieuse de référence. En effet, conjointement aux pierres “découvertes” localement, qui ont été à l'origine de nombreux *kōvil*⁷⁷⁶, les petits temples de plantation pouvaient aussi se constituer autour d'une icône, d'une statuette, voire d'une image, qui avait été apportée d'Inde. Cette importation du sacré se retrouvait aussi pour les constructions des temples agamiques de Port-Louis et de Clémencia, qui avaient nécessité la venue d'artisans et de spécialistes religieux du pays tamoul, mais aussi l'importation de statues, sculptées le plus souvent à Mahabalipuram. En somme, les *kōvil* mauriciens des deux diasporas tamoules du XIX^e avaient parfois l'importation du sacré comme point commun, mais toujours leur architecture pour distinction.

2. Les Tamouls et le contexte politique national contemporain

En plus d'introduire une dualité au sein de la communauté diasporique des Tamouls de Maurice, l'engagisme a aussi conduit à un affaiblissement durable de la proportion des Tamouls parmi les Indo-Mauriciens, surtout face au poids démographique des Indiens hindous originaires du nord de l'Inde, qui dominent les champs politiques et symboliques de l'île Maurice contemporaine. Si les temples et les grandes fêtes religieuses tamoules réunissaient tous les Indiens durant la période française, notamment autour du culte de Murugan, ceci a perduré dans une certaine mesure jusqu'à aujourd'hui, mais sans parvenir à masquer la distinction progressive des lieux de culte hindous sur critère ethnique, apparue au XIX^e siècle. En effet, les enjeux politiques des compétitions communautaires contemporaines entre les Indo-Mauriciens complexifient les interactions socio-religieuses et accentuent les stratégies de ralliement, de distinction et d'affichage symbolique de l'identité religieuse tamoule dans l'espace public. Celles-ci s'expriment toujours autour du culte de Murugan, mais pour en comprendre les enjeux et les modalités, il convient de présenter d'abord les grands aspects de la scène politique mauricienne contemporaine, et les rapports de pouvoir qui sont en jeu.

a. La domination politique des hindous originaires du nord de l'Inde

Poursuivant l'ascension socio-économique engagée par les Tamouls, les Indo-Mauriciens sont passés durant le XX^e siècle d'une situation de groupe dominé et déprécié suite à l'engagisme, à celle de groupe majoritaire et dominant. Ainsi, les Indo-Mauriciens représentent aujourd'hui 68%⁷⁷⁷ de la population, dont 75% sont de confession hindoue. Parmi eux, la communauté des hindous bhojpuri-hindiphones⁷⁷⁸, originaires de la région du Bihar et de l'actuel Uttar Pradesh⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Temple tamoul.

⁷⁷⁷ *Central Statistics Office*, 2000.

⁷⁷⁸ Les hindous issus du nord de l'Inde sont originellement bhojpuriphones, mais se sont définis par la suite comme hindiphones, ce dont témoignent notamment les catégories des groupes religieux reconnus aujourd'hui par le recensement national (cf. *infra*). Il faut toutefois préciser que la communauté bhojpuri-hindiphone de Maurice n'est pas aussi homogène qu'on le suppose parfois, notamment dans le champ politique. Les bhojpuriphones rassemblent en

(nord de l'Inde), est celle ayant le mieux tiré son épingle du jeu, en étant progressivement parvenue à dominer la scène politique nationale contemporaine. Rappelons que cette communauté représentait près des deux tiers des engagés indiens arrivés au XIX^e siècle et que cet apport migratoire avait reconfiguré la donne démographique des communautés d'origine indiennes de Maurice. L'ascension politique et économique des hindous d'origine nord-indienne est donc une conséquence assez logique de leur supériorité numérique introduite par l'engagisme. Mais elle doit aussi beaucoup aux organisations nationalistes de l'Inde coloniale qui, au début du XX^e siècle, se sont attelées à promouvoir la grandeur de la civilisation indienne, et qui dénonçaient régulièrement l'exploitation dont leurs coreligionnaires étaient victimes à l'étranger⁷⁸⁰. En effet, les nationalistes indiens, accompagnés du mouvement réformiste hindou de l'Arya Samaj⁷⁸¹, ont fortement encouragé et participé à la revalorisation de l'image et du statut des Indo-Mauriciens de confession hindoue, mais essentiellement autour d'un hindouisme sanskritisé.

Anouck Carsignol évoque dans sa thèse le changement de posture des nationalistes de l'Inde qui, après avoir longtemps dénigré les “coolies” d'outre-mer incarnant à leurs yeux l'asservissement des Indiens face aux puissances coloniales, changent de point de vue au début du XX^e siècle, en considérant les engagés comme des « ambassadeurs de la culture indienne », des « pionniers » et des « aventuriers », voire comme des « colons » et des « constructeurs d'empire » (Carsignol, 2009 : 301). Pour A. Carsignol, le meilleur exemple de ce changement de posture des nationalistes indiens vis-à-vis de la diaspora prolétaire mauricienne, réside dans la célébration du Centenaire de la présence indienne à Maurice en 1935, qui ne fut pas prononcée dans ces termes mais formulée comme le centenaire de la “colonisation” indienne de Maurice. En présentant les Indo-Mauriciens comme des colons et non plus comme des *coolies*, cette cérémonie initiée par les nationalistes de l'Inde constitue un changement d'orientation radical dans le processus de construction identitaire des Indo-Mauriciens, alors que la majorité d'entre eux sont encore perçus, et se considèrent eux-mêmes, comme des *coolies*.

Pour autant, cette célébration de la colonisation indienne de Maurice ne correspond pas à une volonté d'affirmation identitaire de tous les Indo-Mauriciens. Elle inaugure certes le début de leur prise de conscience identitaire et de leur mobilisation politique, mais elle est surtout à l'origine de la montée en puissance des Bhojpuris à Maurice, plus proches des nationalistes indiens en raison de leur langue et de leur hindouisme de tradition sanskrite, et qui ont quelque peu instrumentalisé l'histoire à leur profit. Je parle en effet d'instrumentalisation car, comme l'ont déjà souligné plusieurs auteurs⁷⁸², l'année 1935 ne commémore non pas le début de l'immigration indienne, qui remonte au début du XVIII^e siècle, mais seulement le centenaire de l'engagisme. Cette célébration consacre donc uniquement l'arrivée massive des travailleurs hindous du nord de l'Inde, et non

effet à la fois des partisans d'une identité hindiphone mauricienne réinventée autour du prestige civilisationnel du sanskrit, et des anti-hindiphones défendant une tradition bien plus populaire.

⁷⁷⁹ Pour cette raison, il est plutôt fait mention aux “Bhojpuris” qu'aux “Biharis” dans les développements suivants.

⁷⁸⁰ Cf. chapitre précédent.

⁷⁸¹ Cf. chapitre précédent.

⁷⁸² Voir notamment Carsignol (2009) ainsi que Chazan-Gillig & Ramhota (2009).

l'arrivée réelle des Indiens tamouls au XVIII^e siècle, sous l'impulsion de Labourdonnais. Ainsi, pour Anouck Carsignol :

« Le choix de cette date laisse délibérément de côté les musulmans et les minorités dravidiennes débarqués dans l'île un siècle auparavant. En initiant la commémoration du Centenaire de la colonisation, les mouvements nationalistes indiens ont donc contribué à ethniciser le récit historique ainsi que les relations intercommunautaires au sein de la communauté Indo-Mauricienne, et ont propulsé l'élite hindoue hindiphone sur le devant de la scène socio-politique insulaire, posant ainsi les fondations de l'hégémonie politique et culturelle des Biharis [*sic.*, Bhojpuris] à Maurice » (*ibid.* : 303).

C'est effectivement à partir de ce renversement discursif de l'identité indo-mauricienne que la supériorité des Bhojpuris de confession hindoue sur les autres groupes Indo-Mauriciens peut se développer sur des bases solides. Dès lors, les Bhojpuris parviennent à englober les autres minorités hindoues (tamoules, télougoues et marathies) dans leur conquête politique de Maurice, autour d'un pan-hindouisme de tradition sanskrite, ignorant les différences intra-communautaires et faisant écho aux discours des mouvements nationalistes indiens, qui constituent leur principale source d'inspiration et de légitimité. Il faut du reste préciser que le rassemblement politique et symbolique de l'identité indo-mauricienne mené par les Bhojpuris fait davantage référence au prestige civilisationnel de l'hindouité et de l'indianité, qu'à la région d'origine moins prestigieuse des Bhojpuris, qui est encore l'une des plus pauvres d'Inde aujourd'hui.

D'autres facteurs ont bien sûr participé à la prise de pouvoir des Bhojpuris, à commencer par l'implication de l'Arya Samaj qui, depuis son arrivée à Maurice en 1913⁷⁸³, encourage activement la mobilisation politique des Indo-Mauriciens et leur éducation, celle-ci étant présentée à la fois en tant que démarche spirituelle et instrument d'ascension sociale. Sa campagne menée en faveur de l'éducation des masses a ainsi joué un rôle crucial dans l'émergence et la politisation d'une petite élite indienne hindiphone à Maurice, tout en modernisant la société hindoue et en permettant aux travailleurs alphabétisés d'accéder au suffrage en 1948⁷⁸⁴. L'Arya Samaj est vite devenue l'association indienne la mieux structurée et la plus populaire de l'île, et ce de manière durable. Malgré les scissions internes entre orthodoxes sanatanistes⁷⁸⁵ et réformistes samajistes, les deux organisations majeures (nord-)hindoues prêchent encore pour l'unité des hindous mauriciens. Dans le contexte interculturel national, la communauté hindoue apparaît ainsi plus unie, mais aussi structurée et modernisée, aux yeux des autres communautés. En promouvant l'idée d'un hindouisme pan-hindou et fédérateur (alors que fortement nord-indien), l'Arya Samaj et le Sanatana Dharma ont permis d'accroître considérablement la visibilité des hindous à

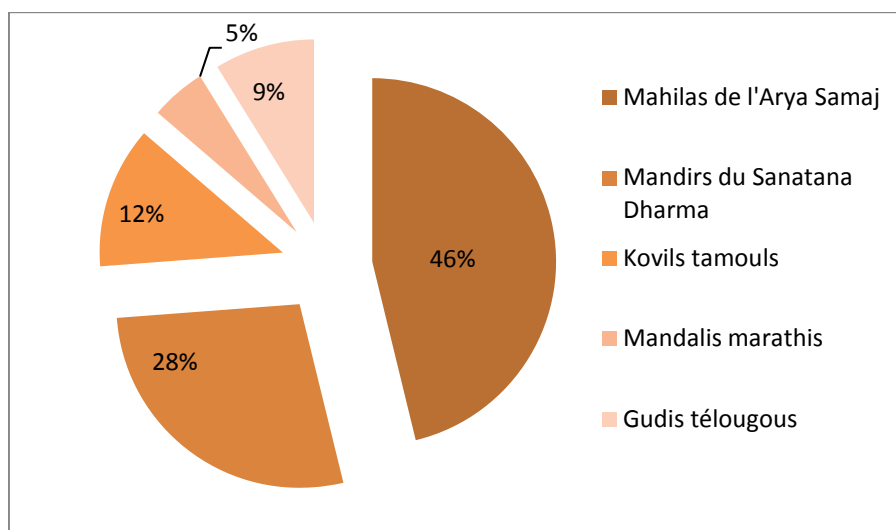
⁷⁸³ Date de l'enregistrement officiel de l'*Arya Paropkarini Sabha* à Maurice.

⁷⁸⁴ La constitution de 1948 accordant le droit de vote à tous les alphabétisés ou propriétaires, permet aux Indo-Mauriciens de bénéficier d'une représentation politique reflétant leur majorité démographique (Claveyrolas, à paraître).

⁷⁸⁵ Le Sanatana Dharma (sk. *Sanātana Dharma*, « Éternelle Loi ») est l'autre organisation hindoue majeure de l'Île Maurice. Le nom de cette organisation, plus orthodoxe que l'Arya Samaj, est l'homonyme du terme sanskrit désignant aujourd'hui l'hindouisme.

Maurice. Ces deux organisations comptent aujourd'hui le plus grand nombre de temples et d'associations religieuses de Maurice (graphique 8).

Graphique 8 – Proportions des différents types de lieux de cultes hindous à Maurice en 2008



Sources : Arya Sabha Mauritius, Mauritius Andhra Maha Sabha, Mauritius Marathi Mandali Federation, Mauritius Sanatan Dharma Temples Federation, Mauritius Tamil Temples Federation.

La prise de pouvoir politique par les Bhojpuris s'est également opérée par les stratégies de son élite dès les années 1930. À la fin de cette même décennie, Seewoosagur Ramgoolam⁷⁸⁶ adhère au Parti travailliste mauricien (PTTr)⁷⁸⁷, avant d'accéder à sa direction dans les années 1950 et d'en faire un parti ethnique, c'est-à-dire dirigé par et pour les Indo-Mauriciens. Parallèlement, le missionnaire samajiste Basdeo Bissoondoyal⁷⁸⁸ et le syndicaliste Hurry Parsad Ramnarain⁷⁸⁹ travaillent "par le bas" à la sensibilisation des travailleurs indo-mauriciens aux affaires politiques de l'île. Le premier s'attèle à la promotion des traditions indiennes, de l'hindouisme et du hindi afin d'éduquer les travailleurs, alors que le second les sensibilise à leurs droits politiques et économiques.

Ce phénomène d'ethnisation du champ politique, impulsé par les mouvements nationalistes indiens et relayé par l'élite indo-mauricienne, est avivé par la "politique de diversité" de l'État colonial, qui participe à l'émergence du communalisme à Maurice, ainsi que par les mutations

⁷⁸⁶ Médecin mauricien formé à Londres où il rencontre Nehru et Gandhi, Seewoosagur Ramgoolam (1900-1985) s'inspirera de leur combat pour mener à son tour le mouvement de décolonisation de Maurice.

⁷⁸⁷ Créé en 1936 par le militant créole Dr Maurice Curé soucieux d'améliorer la condition des travailleurs et de réduire les inégalités à Maurice, le PTTr est le premier véritable parti politique mauricien.

⁷⁸⁸ Né à l'île Maurice, où il deviendra écrivain, Basdeo Bissoondoyal (1906-1991) fait ses études à Lahore, puis à Calcutta. En Inde, il côtoie Gandhi et découvre la mission de l'Arya Samaj. De retour à Maurice en 1939 en tant que missionnaire, il y défend la cause des travailleurs hindous à la suite de Manilall Doctor. Il y ouvre plusieurs écoles, organise des conférences et des meetings politiques dans les *baithkā* (lieu d'enseignement et de rassemblement socio-culturel hindou). Il publie en outre de nombreux pamphlets et fonde le mouvement *Jan Andolan*, un mouvement populaire de revendication et de révoltes sociales.

⁷⁸⁹ Fils d'un *sirdar* et d'une ouvrière agricole, Hurry Parsad Ramnarain (1916-2005) était un syndicaliste très populaire auprès des travailleurs indiens qu'il soutint, contrairement aux Indo-Mauriciens siégeant au Conseil du gouvernement, lors des émeutes de 1943 qui coûtèrent la vie à trois manifestants.

postcoloniales du sous-continent. En effet, l'ethnisation progressive de la vie politique nationale se dirigeant vers un système multipartite, la Partition entre l'Inde et le Pakistan⁷⁹⁰, puis le redécoupage des territoires de l'Union indienne sur critère linguistique⁷⁹¹, contribuent à la fragmentation de la vie partisane des Indo-Mauriciens sur des bases ethno-culturelles et religieuses. En 1953, la création du premier parti politique musulman mauricien, le Comité d'Action Musulman (CAM), symbolise la volonté d'une représentation communale dans les affaires politiques de Maurice, alors que les minorités tamoules et télougoues se dissocient politiquement du groupe hindou majoritaire en 1961, en fondant le *Tamil United Party* et la *Telugu League*.

Soucieux d'éviter la division des Indo-Mauriciens en groupes d'intérêts rivaux, qui risqueraient de compromettre le projet politique du Parti travailliste, Seewoosagur Ramgoolam se pose comme le fer de lance de l'unité des Indo-Mauriciens, et fait plusieurs propositions destinées à contenter les revendications particularistes des minorités. En 1954, il dépose une motion pour que toutes les congrégations religieuses reçoivent une subvention proportionnelle à leur poids démographique (car seuls les catholiques recevaient des allocations publiques jusque là), qui est ratifiée et mise en œuvre en 1960. Deux ans plus tard, le gouvernement accepte que les langues ancestrales (hindi, tamoul, télougou, ourdou et chinois) soient enseignées dans les écoles primaires.

Les élections de 1967 préparant à l'Indépendance de Maurice consacrent la domination des Indo-Mauriciens originaires du nord de l'Inde sur la scène politique de Maurice. En effet, malgré l'affirmation et la reconnaissance progressives des identités ethno-culturelles indiennes, le Parti travailliste parvient à tempérer les vellétés des minorités, et à les rassembler autour d'une coalition politique et d'une solidarité indo-mauricienne de circonstance. Les votants hindous (dont un cinquième sont des Tamouls) représentent pour la première fois plus de la moitié de l'électorat mauricien, et les musulmans près d'un sixième. Ceci permet aux Indo-Mauriciens de constituer près des deux tiers des votants et de remporter les élections. Suite à cette victoire de la coalition indo-mauricienne, l'Indépendance de l'Île Maurice est déclarée officiellement le 12 mars 1968. La communauté bhojpurie continue depuis de dominer invariablement la scène politique nationale, mise à part la courte période de 2003 à 2005, où la présence de Paul Bérenger au poste de premier ministre fut le seul moment où un non bhojpuri aura siégé à la tête de l'État.

⁷⁹⁰ En 1947.

⁷⁹¹ En 1956.

b. La résistance tamoule : une ethnicité politique et religieuse créatrice de catégories

La mise en place de la domination politico-symbolique des Bhojpuris et leur promotion d'un pan-hindouisme englobant les hindouismes mauriciens ont relégué au second plan les autres communautés d'origine indienne, dont les Tamouls. Bien que les commerçants et les migrants libres *malabars* soient arrivés un siècle avant les engagés hindous originaires du Nord, et qu'ils aient longtemps bénéficié d'un statut socio-économique supérieur au leur, les Tamouls sont oubliés lors de la célébration du Centenaire de l'arrivée des Indiens à Maurice en 1935, et sont plus largement exclus, sur le plan symbolique, de l'hindouisme sanskritisé réifié par les Bhojpuris et l'Arya Samaj. La conversion d'un grand nombre de Tamouls au christianisme durant la période française suscite en effet le dédain des hindous du Nord, et leurs pratiques religieuses, comme les sacrifices, les transes et danses extatiques, sont progressivement considérées comme barbares et archaïques par les hindous aryens, qui revendiquent une tradition religieuse plus prestigieuse et plus authentique. En réaction, plutôt que de s'assimiler à la communauté hindoue ou d'être relégués au rang d'hindous de seconde zone, les Tamouls de confession hindoue optent à leur tour pour une stratégie de différenciation et de politisation identitaires, ainsi que sur la revalorisation de leur prestige socio-religieux, et ce en recourant aux mêmes moyens que les Bhojpuris.

Afin de promouvoir une nouvelle identité proprement tamoule, ils mettent en avant leurs liens ancestraux avec la civilisation dravidienne du sous-continent, bien plus glorieuse que l'image dévalorisante du *Mal'bar*. Cette posture fait écho au Mouvement Dravidien, ce mouvement ethno-nationaliste apparu au début du XX^e siècle en pays tamoul, en réaction à la domination des Brahmanes dans l'administration de la Présidence de Madras et au mouvement nationaliste pro-brahmane et hindophone du Nord⁷⁹². Face à la montée en puissance des Bhojpuris d'origine aryenne, le Mouvement Dravidien offre modèle de résistance quasiment généalogique pour les Mauriciens d'origine tamoule (et pour les Télougous dans une certaine mesure⁷⁹³), d'autant qu'il repose sur les mêmes bases de contestation ethnique, sur le même recours symbolique à une grandeur civilisationnelle passée, sur des adversaires et une lutte ethno-politique comparables, et parce que le Mouvement Dravidien arrive globalement à ses fins en 1956, avec la création d'un État fédéré tamoul. On retrouve donc dès les années 1940 à Maurice, la même configuration conflictuelle idéologique que celle apparue quelques décennies plus tôt au pays tamoul. Toutes deux se sont cristallisées autour d'une opposition politico-identitaire entre Aryens et Dravidiens, entre Inde du Nord (*Āryastan*) et Inde du Sud (*Drāviḍanāḍ*), entre sanskrit-hindi et tamoul, et même entre hindouisme sanskrit et hindouisme tamoul.

⁷⁹² Pour plus de précisions sur le Mouvement Dravidien, voir le chapitre 5.

⁷⁹³ Les Télougous se rallient dans un premier temps aux Tamouls pour faire valoir leurs origines dravidiennes communes, avant de revendiquer par la suite une identité distincte. Les Marathis, d'origine indo-aryenne et non pas dravidienne, se joignent tantôt aux Dravidiens, minoritaires comme eux, tantôt aux Aryens, avec lesquels ils partagent une même origine linguistique issue du sanskrit.

Sur le plan politique, après la création du *Tamil United Party* en 1961, dont les dirigeants allèrent jusqu'à Londres pour faire entendre la voix des Tamouls avant l'Indépendance, le *Tamil Council* reprend le flambeau en 1976, et surtout en 1996⁷⁹⁴ lorsqu'il se dote d'une branche politique éponyme. En réponse à la célébration du Centenaire de la "colonisation indienne" dirigée par les Bhojpuris à Port-Louis en 1935, le *Tamil Council* organise en 1985 le 250^e anniversaire de l'arrivée des Tamouls à Maurice. Ils érigent à cette occasion le *Silambou*, un monument destiné à « symboliser la dette de reconnaissance éternelle envers nos ancêtres [tamouls] qui sont venus comme immigrants à l'Ile Maurice, et qui nous ont légué une riche civilisation »⁷⁹⁵, et ce à Rose-Hill, haut lieu de la présence démographique et politique des Tamouls.

Planches 20 – Le mémorial hindou à Port-Louis et le Silambou à Rose-Hill



Cliché : Anouck Carsignol (2009).

Cliché : Auteur (2008).

Par conséquent, si la célébration du Centenaire de la "colonisation" indienne à Maurice symbolisait l'émergence de la prise de pouvoir des Bhojpuris, la commémoration de 1985 témoigne de la volonté de distinction et de résistance ethniques des Tamouls, affichées dans le champ symbolique de l'espace public mauricien selon la même méthode que celle employée cinquante ans plus tôt par les Bhojpuris. Depuis, la branche politique du *Tamil Council* a été dissoute (en 2007), car elle fut fortement taxée de communalisme et qu'elle ne put suffisamment

⁷⁹⁴ Entretien avec Devarajen Indiren Kanaksabee, ancien secrétaire du *Tamil Council* (22 octobre 2008).

⁷⁹⁵ Discours de Rajen Narsinghen, alors président de la MTF, prononcé lors de la cérémonie d'inauguration du *Silambou*.

rassembler lors des élections⁷⁹⁶. Elle est remplacée depuis 2008 par la “Force Tamoule” (*Tamil Force*), un mouvement de revendication radical, destiné, selon ses membres actifs, à rappeler « la grandeur de la culture tamoule et dénoncer l’oppression des Tamouls par les “Hindous”[-bhojpuriphones] »⁷⁹⁷.

Sur le plan religieux, l’idée d’une religion distinctement tamoule apparaît dès la fin des années 1940 dans les discours de l’élite tamoule mauricienne. L’“Union Tamoule de l’Ile Maurice”, fondée en 1953, n’admet que des membres de la « religion tamoule » (*ibid.*), et en 1961, les leaders du Parti Social Démocrate Mauricien (PMSD) lancent une campagne sur le thème “les Tamouls ne sont pas des Hindous”, qui sera reprise en 1964 par le *Tamil United Party* et son journal *L’Éclairer*. De plus, la politique de diversité du gouvernement colonial incite les minorités à perpétuer leur héritage culturel, ce qui participe à la réification identitaire des groupes en mal de reconnaissance matérielle et symbolique, comme les Tamouls. L’allocation de fonds publics aux congrégations religieuses, proportionnellement au poids démographique des communautés instaurée en 1960, met en effet ces différentes organisations en concurrence pour l’obtention des subventions, car elle les incite à recourir au prosélytisme afin d’augmenter le montant de leurs allocations (Carsignol, 2009). De fait, cette loi participe à la fragmentation de la communauté hindoue, en provoquant l’autonomisation des minorités, ainsi que leur dotation d’institutions reconnues par l’État destinées à redistribuer les subventions aux lieux de culte, à l’instar, depuis 1960, de la Fédération des temples tamouls de Maurice (MTTF)⁷⁹⁸.

Malgré les débats sur la validité et la légitimité historiques de la distinction entre hindouisme et “religion tamoule”, cette idée a fait son chemin au fil des décennies au point d’être aujourd’hui intégrée dans les représentations collectives des Indo-Mauriciens. On peut citer pour exemple que conjointement aux termes “temple”, “*sapel*” ou “*légliz*” (en créole), les Tamouls parlent volontiers de “*kōvil*”, le terme tamoul pour désigner les temples, qui se distinguent de leurs pendants hindis que sont “*mandir*”. De même, dans la langue courante, lorsque les Indo-Mauriciens parlent des “Hindous” aujourd’hui, ils évoquent seulement les Bhojpuris et non pas les Tamouls, ni les Télougous ou les Marathis, qui sont implicitement exclus de cette catégorie taxonomique et désignés séparément⁷⁹⁹. De fait, et comme je l’évoquais en introduction, on ne saurait dire aujourd’hui à un Tamoul pratiquant sa religion dans les *kōvil* qu’il est un “Hindou”, bien que les rituels qu’il observe relèvent en tout point des rites de l’hindouisme.

Maurice est apparemment le seul pays de la diaspora où la distanciation et le sentiment ethniques des Tamouls ont conduit à la constitution d’une “religion tamoule”, à la fois distincte de

⁷⁹⁶ Le *Tamil Council* a participé à deux élections générales, trois municipales et deux partielles, mais ses résultats n’ont fait que chuter. (Entretien avec Devarajen Indiren Kanaksabee, ancien secrétaire du *Tamil Council*, 22 octobre 2008).

⁷⁹⁷ Entretien informel avec les membres actifs de la Force Tamoule, lors d’une soirée tenue chez le précédent président de la Fédération des Temples Tamouls de Maurice (15 octobre 2008).

⁷⁹⁸ Ceci est également valable pour la *Mauritius Sanatan Dharma Temple Federation* et l’*Arya Sabha Mauritius*, créées respectivement en 1964 et 1965. La *Mauritius Andhra Maha Sabha* des Télougous et la *Mauritius Marathi Mandali Federation* se sont quant à elles constituées dès 1947 et 1950.

⁷⁹⁹ Bien que les Créoles reconnaissent des différences entre les Tamouls et les Hindous, ils font plus volontiers référence au terme générique “Zindien”.

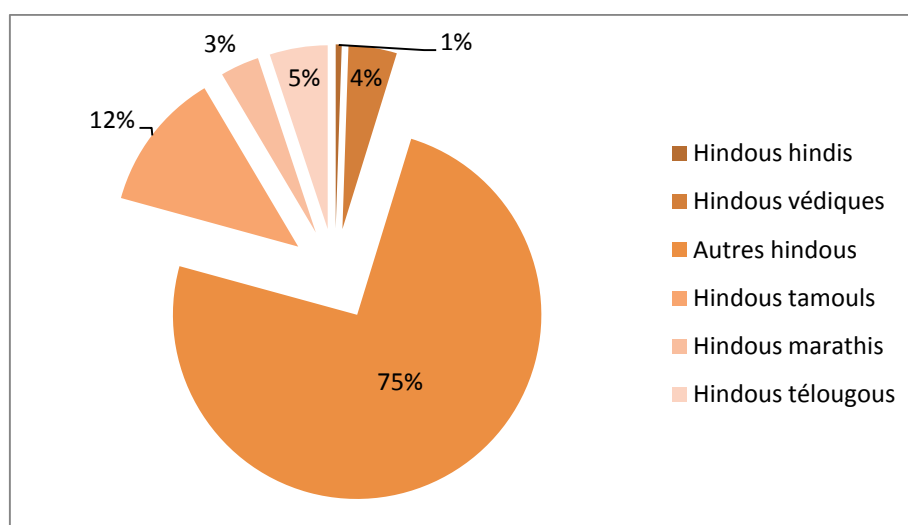
l'hindouisme et performative, dans le sens où elle a pénétré le langage courant et où elle participe à la définition d'identités individuelles et collectives. Cette distinction entre les différentes minorités hindoues impulsée par les Tamouls a même fini par gagner les catégories du recensement national, où les Mauriciens ne sont plus interrogés sur leur "communauté" depuis 1983, mais sur leur groupe religieux. Le *Tamil Council* a en effet demandé, en 1982, que la communauté tamoule apparaisse dans la constitution mauricienne, qui ne reconnaissait alors que les "hindous", les "musulmans", les "sino-mauriciens" et la population dite "générale"⁸⁰⁰. Sont ainsi apparues dans le recensement les catégories ethno-religieuses "Hindous hindis", "Hindous marathis", "Hindous tamouls" et "Hindous télougous" (tableau 42).

Tableau 42 – Les "groupes religieux" reconnus dans le recensement national mauricien depuis 1983

Bouddhistes chinois
Membres de l'Assemblée de Dieu
Membres de l'Église anglicane
Catholiques
Autres chrétiens
Hindous hindis
Hindous marathis
Hindous tamouls
Hindous télougous
Hindous védiques
Autres hindous
Musulmans

Source : Central Statistics Office.

Graphique 9 – Poids démographiques des "groupes religieux" hindous à Maurice en 2000



Source : Central Statistics Office.

⁸⁰⁰ Entretien avec Devarajen Indiren Kanaksabee, ancien secrétaire du *Tamil Council* (22 octobre 2008).

Bien que ces catégories n'intègrent pas l'idée d'une religion distinctement tamoule pour des raisons politiques⁸⁰¹, elles révèlent néanmoins l'officialisation de la fragmentation de l'hindouisme mauricien sur critère ethno-linguistique initiée par les Tamouls. En outre, elles donnent davantage de visibilité aux Tamouls sur le plan démographique, en les faisant apparaître comme la première minorité hindoue de Maurice (12% de la population de confession hindoue)⁸⁰², loin derrière les Bhojpuris (79%), qui regroupent les "hindous hindis", les "hindous védiques" (i.e. arya-samajistes) et les "autres hindous", également bhojpuri-hindi-phones (graphique 9).

Planche 21 – L'affichage public de la résistance tamoule (Quatre-Bornes, 2008)



La religion a donc toute son importance dans les processus d'ethnisation interne à la communauté hindoue, surtout du point de vue tamoul, car la langue ne peut plus réellement servir de référent identitaire aux minorités indiennes. La plupart des langues indiennes ont progressivement été abandonnées au profit du créole et du bhojpuri, du fait de la politique coloniale puis de la domination numérique des Bhojpuris. Rares sont les Tamouls aujourd'hui capables de tenir une conversation dans leur langue ancestrale. Pour ces derniers comme pour les autres minorités indiennes, la religion a davantage nourri le processus de différenciation ethnique que la langue, contrairement à ce qui s'était passé quelques décennies plus tôt dans le sud de

⁸⁰¹ Celle-ci risquerait en effet de porter atteinte à la coalition politique indo-mauricienne. De plus, les discours des leaders du *Tamil United Party*, du *Tamil Council* et aujourd'hui de la Force Tamoule, ont souvent été considérés comme « dangereux » par les dirigeants politiques Biharis, à l'instar d'Arnood Jugnauth en 1984, soucieux de limiter les divisions internes à la communauté indo-mauricienne et l'exacerbation du communautarisme à Maurice.

⁸⁰² D'après les données du dernier recensement de 2000 (*Central Statistics Office*).

l'Inde, où l'attachement passionnel à la langue tamoule (Ramaswamy, 1997) avait joué davantage que l'identité religieuse dans l'ethnisation tamoule⁸⁰³. Pour reprendre les termes d'A. Murugaiyan, contrairement à la « dramatisation de langue », qui avait alimenté le Mouvement Dravidien en Inde, c'est une « dramatisation de la religion » (Murugaiyan, 2003 : 306), qui participe depuis plus d'un demi-siècle à l'ethnicité des Tamouls de Maurice.

II- Ce que disent les “*kōvil Mur'gaṇ*”⁸⁰⁴ sur la territorialité religieuse des Tamouls de Maurice

La conscience ethnique et la distanciation des Mauriciens d'origine tamoule vis-à-vis des “Hindous” sont donc particulièrement prononcées, et ce au point d'avoir entraîné une ethnisation profonde des champs symboliques et politico-religieux, et initiatrice de nouvelles catégories de l'hindouisme mauricien. Ce n'est qu'à la lumière de ces considérations d'ordres politique et symbolique, que l'on peut comprendre les enjeux socio-identitaires s'exprimant autour des temples tamouls et du culte de Murugaṇ à Maurice. Ces derniers reflètent aussi, et plus largement, les modalités historiques de la re-territorialisation d'une communauté diasporique d'origine tamoule.

1. Les hauts lieux religieux comme signifiants socio-spatiaux des différences ethniques

Les grands lieux saints de l'hindouisme mauricien témoignent de son ethnisation. Pour comprendre la nature ethno-religieuse de ce type de lieux, les exemples fournis par deux sites religieux majeurs de l'île, que sont Grand-Bassin/*Ganga Talao* et le temple de Siva Soopramanien (Murugaṇ) à Quatre-Bornes, sont très utiles. Ces deux *hauts lieux* shivaïtes, qui sont aussi deux *lieux hauts*, sont devenus de grands sites de pèlerinage de l'île Maurice, “hindou” pour le premier, tamoul pour le second. Leur genèse et leurs références religieuses témoignent de la distinction entre “Hindous” et Tamouls, tout en mettant en lumière des correspondances significatives. Ils évoquent des modalités de re-création du sacré hindou à Maurice, qui concernent autre chose que les “découvertes” locales de pierres rituelles, et révèlent des significations lourdes de sens en termes d'ethnicité religieuse.

a. Grand-Bassin/Ganga Talao : le haut lieu “hindou”

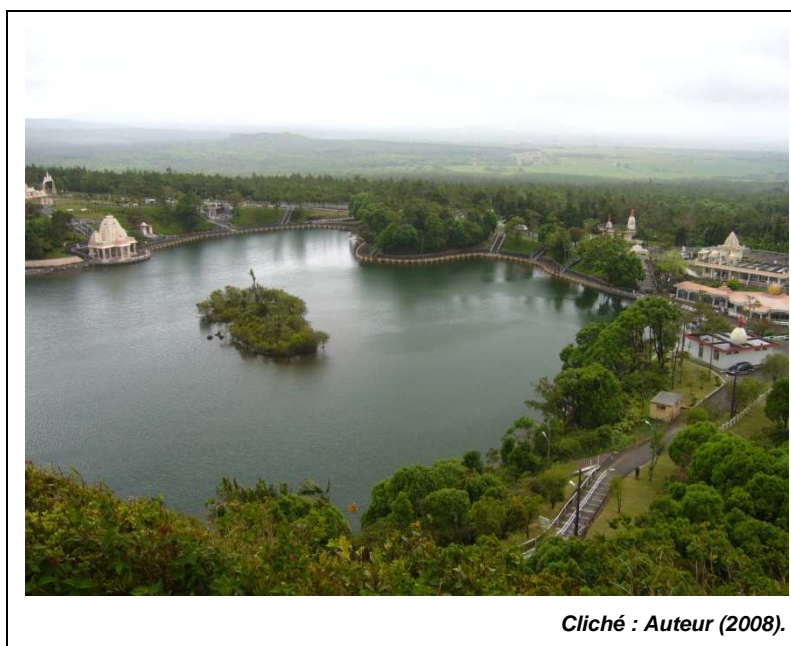
Le site de Grand-Bassin doit son nom à un lac situé dans les hauteurs du sud de l'île et occupant le cratère d'un volcan éteint. La reconnaissance d'une sacralité à Grand-Bassin remonte au XVIII^e siècle, lorsque les esclaves d'origine malgache lui attribuèrent ses premières légendes, et voyaient dans le lac un moyen de regagner leur terre natale (Carsignol, 2009). Au XIX^e siècle, les engagés indiens ont établi à leur tour des légendes reliant le lac de Grand-Bassin à leur terre

⁸⁰³ Cf. chapitre 5.

⁸⁰⁴ Terme créole pour désigner les temples de Murugaṇ à Maurice.

d'origine, en recourant à une mythification associant les dieux de l'Inde au site mauricien. D'après l'une de ces légendes, le lac de Grand-Bassin serait né d'une larme versée par la déesse Gange, attristée par le départ des engagés indiens, que le dieu du vent Vāyu aurait transportée jusqu'à Grand-Bassin. D'autres mythes racontent que des gouttes d'eau échappées de la chevelure de Śiva seraient tombées dans le cratère du volcan éteint, alors que le grand dieu survolait la terre avec Pārvatī. Mais la légende la plus connue parle d'une résurgence locale des eaux du Gange à Grand-Bassin, qui renvoie aux mythes des sept fleuves sacrés de l'Inde réunis par des voies d'eau souterraines, ainsi qu'à l'ancienne légende des Malgaches.

Planche 22 – Vue du site de *Ganga Talao* (Grand Bassin)



Cliché : Auteur (2008).

Grand-Bassin fut consacré en rêve par un pandit⁸⁰⁵ “hindou” de Maurice en 1890 et devint huit ans plus tard un *tīrtha* (sk./hin. « lieu saint »)⁸⁰⁶, c'est-à-dire un lieu de pèlerinage hindou. En 1972, lors d'une cérémonie publique organisée et financée par les gouvernements indien et mauricien, un pandit indien⁸⁰⁷ est invité à Maurice par S. Ramgoolam pour verser de l'eau du Gange dans le lac, afin de consacrer le lien matériel et symbolique entre Grand-Bassin, devenant *Ganga Talao* (hin. le « Lac du Gange »), et le grand fleuve sacré indien. Les mouvements national-hindouistes de l'Inde du Nord ne sont pas étrangers à cette consécration du site, puisque Swami Krishnanand⁸⁰⁸, proche du mouvement VHP, participe au projet. Le premier *mandir* est construit autour du lac dans les années 1980 et le 2 mars 1989, une représentation du dieu Śiva est reconnue comme son treizième *Jyotirlinga*⁸⁰⁹, ayant pour originalité d'être le seul à être situé hors

⁸⁰⁵ Jhummun Giri Gossagne.

⁸⁰⁶ Pour plus de précisions sur le terme “*tīrtha*” et ses significations géographiques, voir le chapitre 4.

⁸⁰⁷ Vidhya Nidhi Pandey.

⁸⁰⁸ Il a d'ailleurs été invité par S. S. Ramgoolam à Maurice, où il a fondé le *Human Service Trust*, codirigé la *Mauritius Sanatan Dharma Temples Federation* et présidé la *Hindu Maha Sabha* de 1965 à 1986.

⁸⁰⁹ Lieux saints où Śiva est adoré sous la forme d'un *līṅga* de lumière. Il y a traditionnellement douze *Jyotirlinga*, tous

du sous-continent indien, comme l'indique solennellement une plaque dorée située dans l'un des *mandir* du sanctuaire. Le 12 février 2007, la plus grande statue de Śiva au monde (33 mètres), construite par un architecte et sculpteur indien⁸¹⁰ et quarante ouvriers rajasthanis, est consacrée à *Ganga Talao*. Pour Anouck Carsignol, cette statue est le « symbole d'une visibilité accrue de l'indianité, et en particulier de l'hindouisme à Maurice » (*ibid.* : 312). Nous pouvons considérer que c'est plus particulièrement la grandeur de l'hindouisme de tradition sanskrite des "Hindous" bhojpuriphones, qui est ostensiblement affichée dans le paysage mauricien, car cette statue renvoie à leur appropriation politique et religieuse du site. Mathieu Claveyrolas rappelle à ce sujet que :

« D'un point de vue administratif et légal, le paysage de forêt abritant principalement les chasseurs est passé dès 1962 de la juridiction du Département des Forêts à la tutelle de l'association *Hindu Maha Sabha* qui finance, gère et promeut la plupart des temples et activités "socio-culturelles" (bhojपुरi) de l'île. C'est bien de cette idée d'appropriation hindoue du territoire mauricien que renvoie également l'appellation officielle du temple de Shiva à Ganga Talao : "*Mauritiuseswarnath*", c'est-à-dire "Le Seigneur de Maurice", ce qui signifie à bien comprendre la logique hindoue, que Shiva règne sur le territoire sacré (*kshetra*) qu'est Maurice. L'appellation a d'ailleurs été donnée (...) "pour symboliser le seul maître et protecteur de toute l'île Maurice" (Dayal : 127). La visibilité de cette prise de possession hindoue du territoire mauricien ne fait que se confirmer au fil des années et de la multiplication des sanctuaires et statues telles celle de Shiva, inaugurée en 2007 et marquant du haut de ses 33 mètres l'entrée du site de Grand-Bassin » (Claveyrolas, à paraître).

Aujourd'hui, des centaines de milliers de pèlerins et visiteurs affluent chaque année à *Ganga Talao*, surtout lors de la *Mahā Śivaratri*⁸¹¹, qui attire plus de 300 000 personnes⁸¹². La renommée de *Ganga Talao* dépasse même les frontières de l'île Maurice, puisque de nombreux dévots viennent d'Afrique du Sud, de Malaisie, de Singapour et même de l'Inde.

Lors de mon passage à Grand-Bassin en 2008, il y avait deux principaux *mandir* sur le site : le *Shri Kashi Viswanath Mandir*⁸¹³, datant de 1898 et qui est une réplique du temple éponyme de Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh), et le *Shiv Parivar Mandir*⁸¹⁴, plus récent. L'officiant du premier *mandir* était un pandit indien venu de Bénarès et ne parlant que le hindi, tandis que celui du second était un officiant "hindou" mauricien, qui expliquait en français la signification des rites et des mantras à tous les visiteurs. Ces deux prêtres incarnent donc d'une certaine manière la double symbolique du haut lieu de *Ganga Talao* : d'une part le lien entre les "Hindous" de Maurice et l'Inde hindiphone, et d'autre part l'affichage volontaire de la grandeur religieuse des

situés dans le sous-continent (onze en Inde et un au Népal).

⁸¹⁰ Matu Ram Verma.

⁸¹¹ Hin. la « Grande nuit de Śiva ».

⁸¹² Soondur, S. 2004 « Maha Shivaratee : Ces pèlerins qui viennent de loin pour le *Ganga Talao* », *L'Express*, 18 février.

⁸¹³ Hin. « Temple du Seigneur de Kashi (Bénarès) ».

⁸¹⁴ Hin. « Temple de la famille de Śiva ».

“Hindous” vis-à-vis des autres communautés, des touristes et de la diaspora hindoue.

b. *Siva Soopramanien Kovil (SSK) : le “Palani de Maurice”*⁸¹⁵

Les premières pierres du *kōvil* de *Siva Soopramanien* (Murugaṅ) à Quatre-Bornes sont posées en 1897 par Velamurugan (1852-1913), un engagé tamoul originaire du village de Tripasore, près de Madras. Velamurugan arrive au dépôt de l’immigration de Port-Louis le 8 décembre 1884, à bord du *Cyrène* et sous le numéro d’immigration 400077. Il y reste sept jours, avant de pouvoir aller travailler sur la propriété de *Trébuchets & Co*, dans le district de Rivière-du-Rempart. Au terme de son contrat en 1897, Velamurugan achète pour 30 roupies, un lopin⁸¹⁶ de terre d’un demi arpent à La Louise⁸¹⁷, sur le flanc de la montagne Corps-de-Garde. À cette époque, l’accès y est assez difficile depuis le centre de Quatre-Bornes, et bien que plusieurs lots soient disponibles, Velamurugan choisit le versant est de la montagne, car il offre un site idéal pour installer la statuette en pierre de Murugaṅ⁸¹⁸, qu’il avait emmenée avec lui depuis Tripasore. Murugaṅ est connu pour être le dieu des sommets en pays tamoul, et l’est souvent considéré comme l’orient le plus auspiceux, indiquant la direction du pays des dieux. Velamurugan fait son possible pour réaliser son rêve de consacrer la statuette de Murugaṅ dans un lieu convenable. Il construit, avec d’autres dévots et amis, un petit temple en chaume sur la colline où il installe la statuette. C’est précisément l’installation de ce “*kōvil* Mur’gaṅ” sur le flanc de la montagne Corps-de-Garde, qui lui vaut aujourd’hui son surnom de « Palani de Maurice » (ou de « Quatre-Bornes Palani Malai⁸¹⁹ »).

L’acte notarié du lopin de Velamurugan est signé en 1904, enregistré au nom de la “Société religieuse hindoue Siva Soopramanien”. Velamurugan passe ensuite les dix dernières années de sa vie au service de Murugaṅ à La Louise (La Source), servant son dieu préféré dans le temple où officie jusqu’à sa mort, le 24 juin 1913. Pour continuer de faire vivre le temple, Mootoo Coomaraṅ Parapen⁸²⁰ fonde en 1914, avec d’autres Tamouls, l’*Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society* (HTSSBS)⁸²¹, qui gère depuis les affaires du *kōvil*. À la suite de Velamurugan, le Tamoul mauricien Mardaymootoo Moothoosamy (1875-1942) assure la prêtrise du *kōvil* jusqu’à ce qu’il ne décède. Ses fils Ayasamy, Narainsamy puis Vadivel, lui succéderont. Après la mort de ce dernier en 1996, Saravanen Parapen officie pendant deux ans,

⁸¹⁵ Sources : Entretiens focalisés et récurrents avec l’actuel président du *kōvil* (octobre-novembre 2008); et *Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society* (2002).

⁸¹⁶ À l’époque, la compagnie *Mauritius Estates and Assets Company Ltd* (en liquidation) morcelait ses terres et les vendait aux petits propriétaires indo-mauriciens, aux anciens engagés et, plus rarement, aux esclaves affranchis.

⁸¹⁷ Lieu-dit connu aujourd’hui sous le nom de “La Source” et devenu un quartier de la municipalité de Quatre-Bornes.

⁸¹⁸ Sous la forme de Bāla Subrahmaṅya.

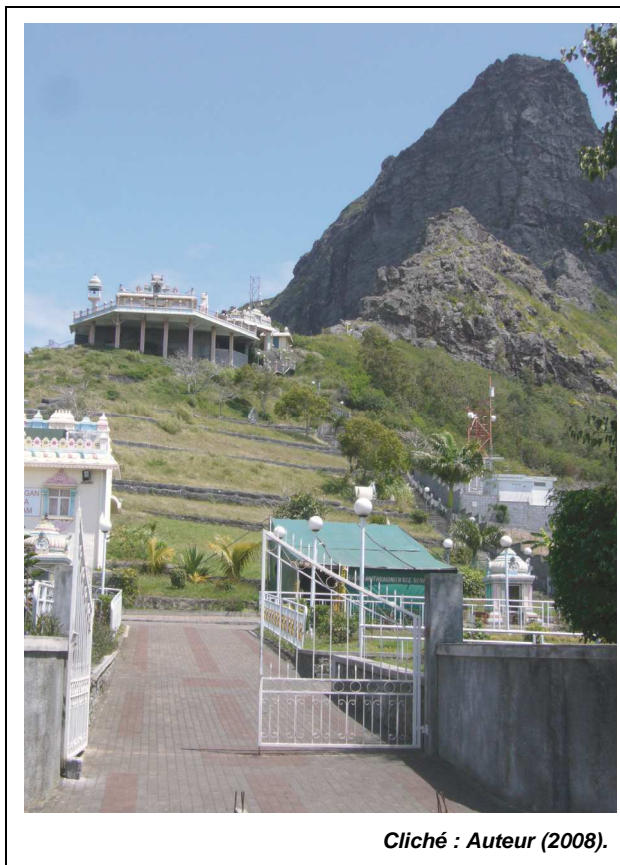
⁸¹⁹ “*Malai*” signifiant « montagne » en tamoul.

⁸²⁰ Un an avant sa mort, Velamurugan signe une procuration donnant tout pouvoir à Mootoo Coomaraṅ Parapen pour gérer ses biens. L’acte formel fondant la nouvelle association du temple est signé devant le notaire Henri Koeing le 23 février 1914.

⁸²¹ L’*Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society* sera enregistrée en 1956 auprès du Registre des Associations, conformément à la nouvelle législation.

jusqu'à ce qu'un prêtre plus qualifié, le sri lankais Shri Nadarajah Srithara Sarma, soit recruté le 27 mai 1998.

Planche 23 – Le *kōvil* de Siva Soopramanien (Quatre Bornes) : le « Paḷani de Maurice »



Cliché : Auteur (2008).

C'est autour de Mardaymootoo Moothoosamy et de sa dévotion pour Murugaṅ, que naît l'aspect légendaire et miraculeux du lieu. Selon la légende, alors que M. Moothoosamy se rendait en pèlerinage au *kōvil* lors de *Tai Pūcam* et qu'il constata qu'il n'avait pas assez de lait pour remplir les deux *sombous*⁸²² destinés à contenir l'offrande pour Murugaṅ, M. Moothoosamy décida de remplir les deux récipients avec une goutte de lait diluée dans de l'eau prise à la source située au pied de la montagne, où son groupe de pèlerins était rassemblé. En arrivant au sanctuaire du SSK, l'eau s'était transformée en lait pour l'ablution rituelle (*apiṣēkam*) du dieu.

Le premier *kāvaṭi* est porté au *kōvil* en 1941 par Vadivel Moothoosamy, fils de Mardaymootoo, lors de la pleine lune (*pūrṇami*) du mois de *cittirai*⁸²³ du calendrier tamoul. Depuis, de nombreux fidèles, tamouls et non tamouls (voire non hindous), viennent chaque année au *kōvil* de Quatre-Bornes pour célébrer ce qui est devenu le "*Cittirai Kāvaṭi*". Cette fête célébrée pour Murugaṅ est devenue un pèlerinage d'ampleur nationale, constituant le plus grand rassemblement religieux tamoul de l'île, après le *Tai Pūcam Kāvaṭi* du temple de SMAK à Port-Louis (cf. *infra*).

⁸²² Récipients en cuivre.

⁸²³ Avril-mai.

L'augmentation du nombre de dévots se rendant au SSK, a entraîné plusieurs séries de rénovations, d'embellissements et d'agrandissements du sanctuaire. Le *kōvil* est ainsi rénové et consacré par des *mahā-kumpapiṣēkam* en 1953, 1973 et 2002. En 1958, Mme Narainen Pyneandee Poullé fait construire un sanctuaire pour Vināyagar à l'entrée principale du *kōvil* et fait don de la statue du dieu à tête d'éléphant. En 1963, l'HTSSBS achète un terrain de 83 perches⁸²⁴ à un ancien membre de la société, Yhancanah Rajayah, pour élargir la cour du SSK. D. Ramchurn construit bénévolement le sanctuaire de Mariammen⁸²⁵ dans cette même cour en 1972. En 1984, la société du temple importe du Tamil Nadu, deux statues en bronze de 2 pieds (66 cm) de haut de Bala Murugaṅ et de Māriyamman. La même année, l'industriel Marday Velvindron fait don d'un *radon* (chariot) pour les processions annuelles de Bāla Murugaṅ et de Mariammen. En 1993, un sanctuaire dédié à Krishna⁸²⁶ est construit dans la cour du *kōvil* pour la fête tamoule de Govinden⁸²⁷, grâce au bénévole Mahen Appadoo. Le 27 mai 1998, Viswanaden S. Patten, alors président de l'association, fait don avec sa femme d'un terrain de 364 m². Aujourd'hui, après plus d'un siècle d'existence, la superficie de la cour du SSK est de 3 arpents.

En 1946, la société gestionnaire du *kōvil* prend également possession du temple tamoul de Mariammen, situé à quelques centaines de mètres⁸²⁸ du SSK sur un terrain d'un demi-arpent, car celui-ci n'avait pas d'instance pour gérer le temple. Ce *kōvil* fut lui-aussi construit par un ancien engagé tamoul, Erravadoo⁸²⁹, qui avait acquis son terrain au même moment que Velamurugaṅ.

Les deux *kōvil* sont d'une grande importance religieuse et communautaire pour les Tamouls de Quatre-Bornes, et plus largement de l'Ile Maurice. Il s'agit en effet, comme souvent, de lieux de spiritualité, mais aussi de rassemblement communautaire et d'actualisation d'une relation cognitive toute particulière avec le pays d'origine. Les gestionnaires de ces *kōvil* sont bien conscients de ce double rôle socio-culturel des lieux, où la spiritualité et le religieux se mêlent au sentiment d'appartenance. On peut ainsi lire dans la publication faite par la société du temple, suite à sa dernière grande rénovation en 2002, que :

« Les deux temples célèbrent tout au long de l'année toutes les fêtes du calendrier tamoul qu'on célèbre normalement dans les *kōvil*, afin que les fidèles puissent s'engager, se rapprocher et développer un sens d'appartenance aux *kōvil*. (...) La société projette de construire bientôt une salle polyvalente dans la cour du temple Siva Soopramanien pour étendre ses activités sociales et culturelles » (HTSSBS, 2002 : 25)⁸³⁰.

⁸²⁴ Environ 4250 m².

⁸²⁵ Nom créolisé de la déesse Māriyamman.

⁸²⁶ Kriṣṇa.

⁸²⁷ Fête annuelle dédiée à Viṣṇu, au mois de *purattāci* (septembre-octobre).

⁸²⁸ Avenue Berthaud, Quatre-Bornes.

⁸²⁹ Lors de son immigration à Maurice, Erravadoo portait le numéro 384809.

⁸³⁰ Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society (2002).

c. Analyse

La comparaison entre *Ganga Talao* et le SSK révèle des points communs et des différences significatives, tant sur les modalités de la reproduction des sites religieux hindous hors de l'Inde, que sur leur sens communautaire, et sur leurs références religieuses et territoriales. On remarque ainsi, dans les deux cas, que la sainteté du lieu est attestée par l'importation d'un élément sacré provenant de l'Inde. S'il s'agit d'une statuette (*mūrti*) importée du pays tamoul pour le cas du SSK, c'est de l'eau du Gange qui fut versée à *Ganga Talao*. Ainsi, dans les deux contextes, la présence locale du sacré correspond à ce que j'ai nommé par ailleurs des « hiérophanies importées » (Trouillet, 2009b).

Pour autant, la sacralisation du *kōvil* de Quatre-Bornes n'a pas mobilisé le même type d'acteurs, ni les mêmes références religieuses que celle de *Ganga Talao*, ce qui est tout aussi significatif. En effet, le fondateur du *kōvil* et l'instigateur du pèlerinage qui lui est associé, étaient des Tamouls et non pas des "Hindous", comme ce fut le cas pour *Ganga Talao*. Les officiants du *kōvil*, qui étaient des Tamouls mauriciens puis un sri lankais tamoulophone, contrastent avec ceux de *Ganga Talao*, car eux sont des mauriciens "Hindous" ou des officiants hindiphones. De même, le vocabulaire religieux employé au *kōvil* est de langue tamoule et non sanskrite ou hindi. La référence paysagère et religieuse recréée dans le *kōvil* est Palani, montagne sacrée du pays tamoul diamétralement opposée sur les plans symbolique et géographique au Gange, archétype du fleuve sacré situé dans le nord de l'Inde et à l'origine de la sacralité de *Ganga Talao*. Enfin, le dieu du *kōvil* n'est pas à proprement parlé une divinité pan-hindoue, comme Śiva pour *Ganga Talao*, mais Murugaṅ, le plus tamoul des dieux hindous.

Nous savons en effet que Murugaṅ est connu pour être le dieu des Tamouls et Paḷani pour être son lieu saint majeur⁸³¹. Aussi, la reterritorialisation du culte de Murugaṅ à travers la création du "Paḷani du Maurice" à Quatre-Bornes en dit long sur le sens symbolique et identitaire de ce *kōvil*, destiné finalement à recréer à Maurice le haut lieu tamoul du culte de Murugaṅ. Il faut souligner à ce sujet que l'île compte deux autres répliques du temple de Paḷani : l'une à Grand-Baie (le *Vada Palani Murugaṅ Koil*) et l'autre, plus récent, à Tranquebar (le *Shree Bala Dhandayudapanee Swami Tirukkovil*). Les gestionnaires du temple de Tranquebar poussent la logique de réplique des temples de Murugaṅ à l'extrême, en lui donnant des allures de poupées russes. En effet, dans le livret⁸³² publié lors de la dernière *mahā-kumpapiṣēkam* du temple en 2008, ils présentent ce *kōvil* comme le « *Paḷani-malai* de Port-Louis », ce qui confirme d'une part le caractère international, voire "glocal", de la diffusion spatiale des répliques de temples de Murugaṅ⁸³³, et d'autre par la

⁸³¹ Cf. chapitre 4.

⁸³² Shree Bala Dhandayudapanee Swami Tirukkovil (2008).

⁸³³ À l'heure où sont écrites ces lignes, l'ethnologue Mathieu Claveyrolas, de retour de Maurice, me parle du *kōvil* de Murugaṅ de Manes, dont la rénovation complète, prévue pour novembre 2010, inclura une représentation picturale des Six Demeures de Murugaṅ sur le *maṅḍapam* intérieur. Cette pratique fait écho aux tableaux des Six Demeures présents dans la majorité des grands temples de Murugaṅ du pays tamoul, et qui participent à la mise en scène, voire à la muséification, de la territorialisation de Murugaṅ au pays tamoul (évoquée dans le chapitre 4).

primauté accordée à Paḷani dans ces processus de duplication, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

Les modalités de consécration et de gestion de SSK et de *Ganga Talao* présentent aussi des dissemblances en termes de capacité de mobilisation d'acteurs. Celles-ci font écho aux différences de statut socio-politique entre les communautés "hindoue" et tamoule à Maurice. En effet, le site de *Ganga Talao* a bénéficié d'une implication active des dirigeants politiques mauriciens et d'organisations (politico-)religieuses indiennes, alors que le *kōvil* de Murugaṅ à Quatre-Bornes s'est essentiellement constitué autour d'une association de Tamouls mauriciens. On ne saurait comparer la cérémonie organisée par les gouvernements mauricien et indien pour la consécration de *Ganga Talao* en 1972, avec les quelques messages de soutien adressés par le président de la République de Maurice, de quelques ministres et autres leaders politiques, dans le livret publié en souvenir de la rénovation du *kōvil* en 2002. Ces messages relèvent davantage de la bienséance administrative, voire d'une visée politicienne, envers une minorité, que de l'implication des politiques dans le champ religieux dont a pu bénéficier *Ganga Talao*.

Tableau 2 – Oppositions et correspondances entre le *Siva Soopramanien Kovil* et *Ganga Talao*

	<i>Siva Soopramanien Kovil</i>	<i>Ganga Talao</i>
Fondateur du temple	Tamoul	"Hindou"
Instigateur du pèlerinage	Tamoul	"Hindou"
Pèlerinage institué	<i>(Cittirai) Kāvaṭi</i>	<i>Mahā Śivaratrī</i>
Officiants	Tamouls (mauriciens et sri lankais tamoulophone)	"Hindous" (mauriciens et indiens hindiphones)
Vocabulaire religieux	Tamoul	Sanskrit/hindi
Site sacré de référence	Paḷani, montagne tamoule	Gange et Bénarès, fleuve du nord de l'Inde
Divinité principale	Murugaṅ	Śiva
Instances mobilisées	Associations de temples	Gouvernements mauricien et indien, organisations religieuses indiennes
Profil communautaire des dévots	Majoritairement tamoul	Majoritairement "hindou"

Au final, plus qu'une simple opposition entre les grands lieux de cultes tamouls et "hindous", et leurs références, la situation tamoule décrite autour du SSK apparaît comme le pendant tamoul de la situation "hindoue" effective à *Ganga Talao*.

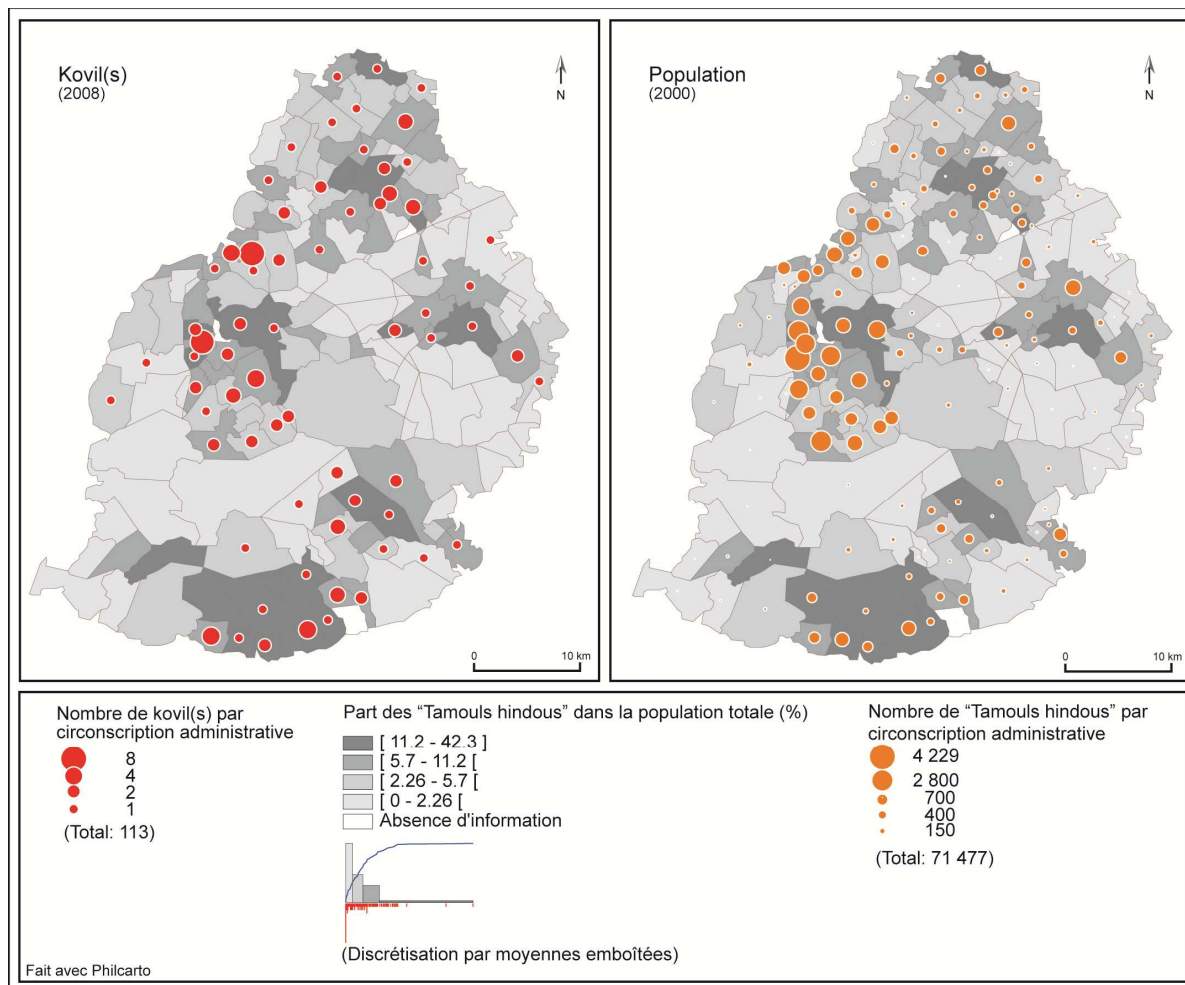
2. Répartition géographique et divinités des *kōvil* : les lieux d'une identité

L'importance du culte de Murugan pour l'identité religieuse des Mauriciens d'origine tamoule ne se limite pas à quelques hauts lieux comme celui de Quatre-Bornes, de Grand-Baie ou de Tranquebar. Elle se retrouve au contraire dans la géographie de tous les temples tamouls de l'île, qui témoigne autant du marquage territorial de l'espace mauricien par les Tamouls, que du fonctionnement en réseau de ces lieux de culte.

a. *Du balisage territorial au réseau socio-spatial*

En 2008, Maurice comptait 124 *kōvil*, dont 113 étaient enregistrés à la MTTF. En comparant la carte de leurs localisations à celle représentant la population des Tamouls hindous à Maurice (cartes 32), on constate que la répartition géographique des *kōvil* correspond globalement à celle de la communauté tamoule⁸³⁴, principalement installée dans la conurbation de Port-Louis/Curepipe et dans les zones rurales du nord, de l'est et du sud.

Cartes 32 – Répartition spatiale des *kōvil* et des "Tamouls hindous" à Maurice



Sources: Recensement national, Central Statistics Office (2000) & Mauritius Tamil Temples Federation (2008).

⁸³⁴ Cette observation est également valable pour les "Hindous" et leurs lieux de culte. Pour plus de détails sur les lieux de culte hindous à Maurice, et notamment sur les *kalimai*, voir Chazan-Gillig & Ramhota (2009).

Cette correspondance géographique entre temples et peuplement, résulte de l'histoire de l'installation des Tamouls et des constructions de *kōvil*, ainsi que des mouvements de la population tamoule depuis son arrivée dans l'île.

Il a été précisé que les premiers temples “de plantation”, bâtis par les associations d'engagés tamouls, marquaient déjà de leur présence le paysage mauricien au XIX^e siècle, et que le premier temple tamoul agamique de Clémencia, construit pour Murugaṅ, affichait dans l'espace à la fois l'existence de grands propriétaires tamouls dans la partie est de l'île, et leur statut socio-économique supérieur à celui de la majorité des engagés. Les plus vieux temples tamouls du nord, de l'est et du sud de l'île, témoignent de même de leur enracinement dans les plantations à cette époque, et plus largement du début de leur territorialisation à Maurice.

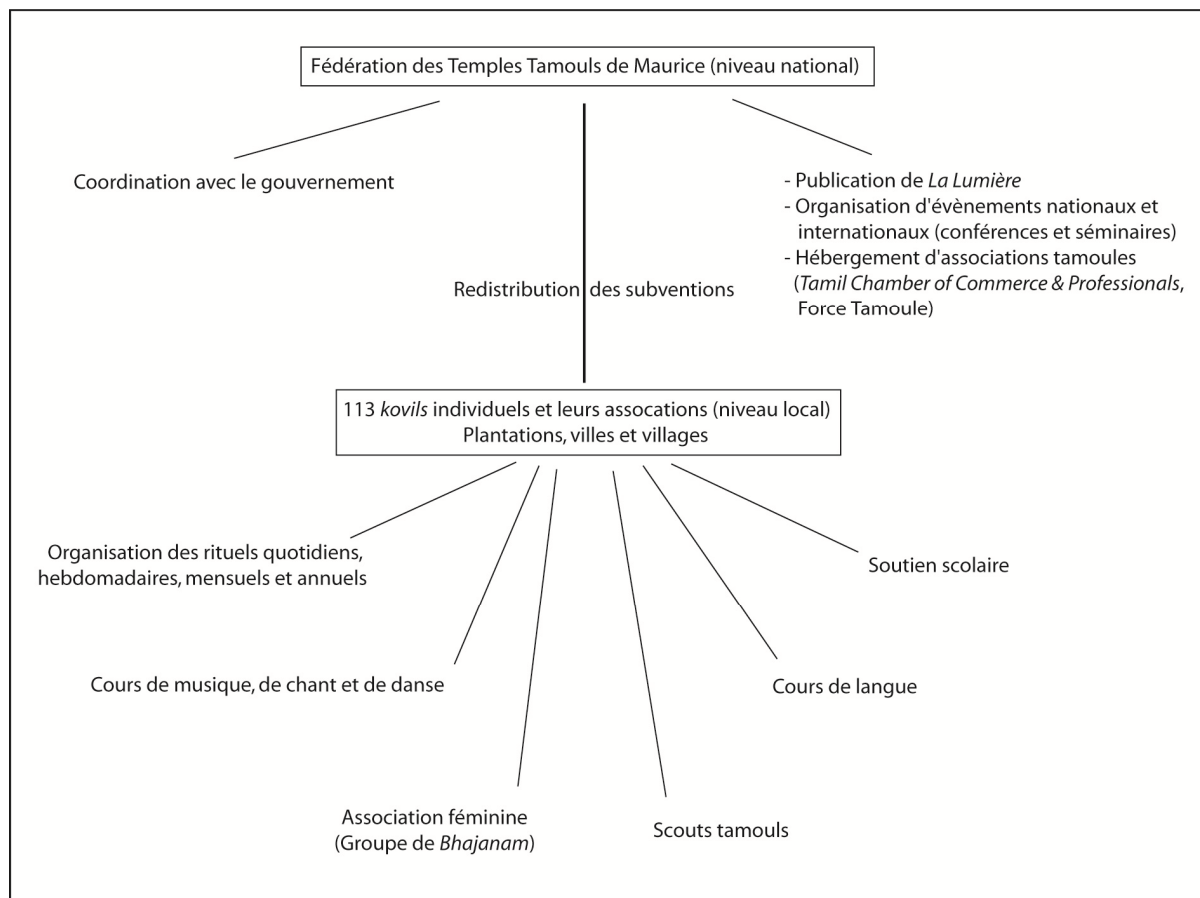
Les cartes de répartition actuelles s'expliquent aussi par le fait que les Tamouls ont longtemps été mieux représentés que les autres Indo-Mauriciens à Port-Louis, comme dans les villes de l'est et du sud, en raison de leur qualité d'artisans qualifiés (XVIII^e siècle), de commerçants (XVIII^e et XIX^e siècles), puis de planteurs associés (XIX^e et XX^e siècles). Comme dans les campagnes, les Tamouls ont bâti des temples à chacun de ces endroits. Ils ont ensuite été nombreux à s'installer dans les grandes villes du plateau central après-guerre, ce qui se traduit aujourd'hui spatialement par une autre zone de concentration de *kōvil* dans ce secteur. Le passé de ruraux et d'urbains des Tamouls de Maurice, ainsi que leurs mobilités spatiales, se devinent donc à travers la géographie de leurs temples.

Quand les Tamouls ont quitté les plantations, ils n'ont pas pour autant abandonné leurs lieux de culte bâtis dans les camps. Au contraire, ils les gèrent encore “à distance”, et toujours autour d'associations⁸³⁵ de temple. Ainsi, bien que la plupart des camps de plantation soit aujourd'hui démantelés, les temples situés dans les champs de canne sont encore fréquentés et rénovés par les descendants des personnes auparavant affiliées à ces temples. Par endroits, de grands temples tamouls rénovés apparaissent aujourd'hui dans le paysage, au beau milieu des champs de canne et loin des habitations. Ils représentent des marqueurs territoriaux historiques de la présence tamoule, parallèlement aux temples plus récents, qui existent aussi bien dans les villes et que dans les villages. La présence de ces *kōvil* dans les paysages ruraux comme urbains, donnent en outre une grande visibilité à la “religion tamoule”, même lorsque les Tamouls ne sont pas majoritaires localement. C'est du reste en partie ce qui alimente aujourd'hui les discours de certains Tamouls, pour qui la religiosité des “Hindous” se serait en quelque sorte endormie. Elle se limiterait en effet d'après eux « à la présence d'Hanumān dans les cours des maisons et à faire *Śivaratrī* une fois par an »⁸³⁶, alors que les prières hebdomadaires, les *kōvil* rénovés et les nombreuses fêtes annuelles des Tamouls, témoignent au contraire du dynamisme de leur vie religieuse (cf. *infra*).

⁸³⁵ Aussi appelées « sociétés ».

⁸³⁶ Considérations d'un prêtre tamoul relatées par Mathieu Claveyrolas le 12 octobre 2010, lors de son intervention sur « le paysage religieux en chantier de l'hindouisme mauricien », dans le cadre de la 13^e journée du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, sur le thème « L'île Maurice Post-coloniale et l'Inde : enjeux politiques, économiques et culturels ».

Figure 14 – Structure organisationnelle des temples tamouls à Maurice



Source : d'après Selvam (2003) amendé avec des données personnelles.

Les associations (ou “sociétés”) contemporaines des temples tamouls sont loin de fonctionner de manière isolée. Les lieux de cultes et leurs gestionnaires – c’est à dire la MTTF et les associations locales – forment ensemble un véritable réseau socio-spatial, qui encadre les diverses activités de la communauté tamoule (figure 14)⁸³⁷. Cette structure chapeauté par la MTTF permet également de relier les Tamouls vivant de part et d’autre de l’île, et procure une base organisationnelle à la mobilisation de leur groupe ethnique (Selvam, 2003). Les liens entre les associations de temples individuels et la MTTF fournissent ainsi une structure solide pour que s’exprime l’ethnicité tamoule, à travers l’organisation de grandes fêtes religieuses, la mise en place d’activités culturelles et autres mobilisations communautaires. Bien qu’il existe plusieurs organisations politiques et socio-culturelles tamoules, c’est la MTTF qui, en tant qu’institution nationale, représente les Mauriciens d’origine tamoule chaque fois qu’un besoin de mobilisation de masse des Tamouls se fait sentir, comme lors de “l’affaire des billets de banque”⁸³⁸ en 1998.

⁸³⁷ C’est aussi le cas pour les autres groupes ethno-religieux ayant une fédération chargée de redistribuer les subventions allouées aux lieux de culte par le gouvernement (cf. *supra*).

⁸³⁸ En 1998, suite à la décision de la Banque de Maurice de modifier l’ordre des inscriptions en langues orientales sur les billets de banque (où le libellé en langue tamoule, qui figurait jusqu’alors en deuxième position, juste derrière l’inscription en anglais, avait été relégué à la troisième position), les Mauriciens d’origine tamoule ont organisé d’importantes manifestations. Le *Tamil Council* fut à l’origine de la protestation, mais qui ne s’exprima dans un premier temps qu’à petite échelle. Dès lors que la MTTF s’est jointe à la protestation, il fut possible d’utiliser son infrastructure et sa logistique pour en faire une protestation de masse mobilisant les Tamouls dans toute l’île. Le

Ceci parce que le gouvernement la considère officiellement comme représentative de la communauté tamoule de Maurice et qu'il la consulte pour toutes les questions la concernant (*ibid.*).

À la base de ce réseau, la présence des temples tamouls dans le paysage participe à la fois au marquage de la présence historique des Tamouls dans l'espace mauricien et au maintien de leur identité. En tant que lieux de culte et d'activités religieuses et socio-culturelles, les *kōvil* de Maurice sont des lieux de rassemblement communautaire majeurs, notamment lors des prières hebdomadaires⁸³⁹ et des grandes fêtes religieuses du calendrier tamoul. C'est aussi lors des rassemblements religieux dans les *kōvil*, que les militants des mouvements de revendication, comme la "Force Tamoule", trouvent les meilleures occasions pour diffuser leurs messages de sensibilisation auprès des Tamouls. Aussi les temples tamouls sont-ils des lieux privilégiés pour la diffusion de l'idéologie⁸⁴⁰ ethniciste des Tamouls les plus radicaux. Aux dires des membres actifs de la "Force Tamoule" :

« Les *kōvil* sont les meilleurs endroits pour trouver les membres de la communauté, pour contacter ceux que nous ne connaissons pas individuellement et pour les sensibiliser à la cause tamoule. Sinon il est assez difficile de trouver autant de membres de notre communauté réunis dans un même endroit »⁸⁴¹.

b. Et Murugan supplanta Śiva...

Les divinités auxquelles sont dédiés les temples tamouls sont tout aussi évocatrices de l'ethnisation de l'hindouisme des Mauriciens d'origine tamoule.

En s'intéressant aux divinités tutélaires des *kōvil* mauriciens (tableau 43), on constate que sur les 113 *kōvil* enregistrés à la MTTF, 66 ont Amman⁸⁴² pour divinité principale (58%), que 37 *kōvil* sont dédiés à Murugan (33%), que seulement 2 sont sous la tutelle de Gaṇēśa/Vināyagar, qu'il existe 4 temples pour Viṣṇu/Krṣṇa, et qu'aucun temple tamoul n'est directement dédié Śiva. Les temples de déesse et ceux de Murugan sont donc largement majoritaires à Maurice.

Si l'on compare ces proportions avec les données relatives aux temples du Tamil Nadu publiées en 1961 (tableau 44), on constate des différences très significatives. Les temples de déesse et de Murugan, qui sont largement majoritaires à Maurice, sont au contraire très

gouvernement fut alors obligé de retirer les nouveaux billets.

⁸³⁹ Généralement les mardis et vendredis soirs.

⁸⁴⁰ Ce fut notamment le cas au temple de Murugan de Mont-Roches en 2008, lors du dernier soir de la fête annuelle de "Govinden", qui a lieu dans de nombreux temples tamouls de l'île. Au cours de cette soirée, les dévots ne doivent pas dormir avant que les rites du lever du jour n'aient été effectués. Il s'agit d'un moment privilégié de manifestation de l'entre-soi, où les familles et des groupes de musiciens tamouls se retrouvent joyeusement dans les *kōvil*. En 2008, les militants de la "Force Tamoule" avaient installé pour l'occasion dans le temple, une bannière représentant leur logo : un tigre rugissant, faisant référence aux Tigres tamouls du Sri Lanka. Ils offraient toute la nuit du thé et autres mets aux dévots en mal de sommeil, et profitaient de leur disponibilité nocturne pour parler de leur mouvement et de la nécessité de défendre la "cause tamoule" à Maurice, en faisant notamment référence à la situation du Sri Lanka. La mobilisation du réseau socio-spatial tamoul par cet organe militant s'effectue donc par le bas, c'est dire dans les *kōvil*, mais également par le haut, puisqu'elle tient régulièrement ses réunions au siège de la Fédération des temples tamouls. Cette aptitude de ce mouvement radical montre sa capacité à mobiliser au mieux l'ensemble du réseau.

⁸⁴¹ Entretien informel avec des informateurs réguliers militant pour la Force Tamoule (20 octobre 2008).

⁸⁴² Nom créolisé de la Déesse tamoule Amman.

minoritaires au Tamil Nadu, comparativement aux temples de Gaṇeśa/Vināyagar, de Viṣṇu/Krṣṇa et de Śiva. Nous savons en outre que ces tendances sont effectives au moins depuis le XIV^e siècle⁸⁴³. Inversement, les temples dédiés principalement à Śiva, absents à Maurice, sont au contraire les plus nombreux du Tamil Nadu.

Tableau 43 – Les dieux des *kōvil* de Maurice en 2008

Divinité tutélaire	Nombre de temples	Proportion
Ammen (Ammaṇ)	66	58%
Murugaṇ	37	33%
Gaṇeśa/Vināyagar	2	1,75%
Viṣṇu/Krṣṇa	4	3,5%
Śiva	0	0%
Autres	4	3,5%
Total	113	100%

Source: Mauritius Tamil Temples Federation (2008).

Tableau 44 – Les dieux des *kōvil* du Tamil Nadu en 1961

Divinité tutélaire	Nombre de temples	Proportion
Ammaṇ	1202	11,0%
Murugaṇ	406	3,7%
Gaṇeśa/Vināyagar	2 489	22,3%
Viṣṇu/Krṣṇa	2 443	22,7%
Śiva	3 291	30,0%
Autres	1 140	10,4%
Total	10 971	100%

Source: Temples of Madras State, Census of India (1961).

Ces différences indiquent que les cultes de temples dédiés à la Déesse et à Murugaṇ sont survalorisés à Maurice par rapport à ce qu'on observe depuis des siècles en Inde du Sud. La prépondérance des temples de déesse à Maurice, principal culte "populaire" et villageois du shivaïsme en pays tamoul, s'explique par le fait que la majorité des immigrants tamouls étaient issus de basses castes originaires des campagnes indiennes, que ce culte ne nécessite pas d'officiant brahmane, et que les déesses sont généralement des divinités protectrices de petites localités auxquelles les camps des plantations pouvaient correspondre.

Le cas de Murugaṇ est tout aussi intéressant. Ce dieu, très cher aux Tamouls comme nous l'avons vu à maintes reprises, est connu comme étant l'un des deux fils de Śiva, voire comme un *avatār* de ce dernier. « Murugaṇ, c'est Śiva en action »⁸⁴⁴, me ainsi dit un jour un prêtre tamoul mauricien. Murugaṇ est à ce titre très souvent nommé « Siva Soopramanien » à Maurice, forme créolisée de son nom tamoul (néanmoins sanskritisé)⁸⁴⁵ de "Śiva Subrahmaṇya". Or, l'image de Siva Soopramanien paraît remplacer celle de Śiva dans les temples tamouls de Maurice, puisqu'aucun *kōvil* mauricien n'est directement dédié à Śiva mais toujours à Siva Soopramanien, c'est-à-dire Murugaṇ. L'image de Śiva ne semble donc avoir de place à Maurice qu'à travers celle de son fils Murugaṇ.

⁸⁴³ Pour une approche détaillée de l'évolution quantitative des temples en pays tamoul en fonction de leur divinité tutélaire du XIV^e au XX^e siècle, voir le chapitre 3.

⁸⁴⁴ Entretien enregistré, 20 octobre 2008.

⁸⁴⁵ Subrahmaṇya signifie « protecteur des Brahmanes ».

Quand on sait combien le culte de Murugaṇ et celui de la Déesse sont associés à l'identité et à la religiosité tamoules⁸⁴⁶, ces constats ne sont finalement pas très surprenants, car ils renvoient à l'ancienneté de la présence des rites adressés à Murugaṇ et à la Déesse depuis le XVIII^e siècle à Maurice, et surtout à l'ethnisation de l'hindouisme tamoul mauricien engagée depuis le XIX^e siècle. Ceci a donc conduit à une survalorisation des divinités tamoules par rapport aux grands dieux pan-hindous, tels que Śiva, Viṣṇu/Krṣṇa et Gaṇēśa/Vināyagar dans une moindre mesure. Cette inversion de tendance de la proportion des divinités de temples entre l'Inde et Maurice, montre que la re-création des temples tamouls à Maurice s'inspire certes des réalités indiennes, mais que la dé-territorialisation, puis la re-territorialisation, des Tamouls et de leurs dieux à Maurice, ont entraîné d'importantes modifications, que l'on ne peut comprendre qu'à la lumière des contextes historiques et politiques proprement mauriciens. Ces modifications s'inscrivent en effet dans un processus bien plus général, qui concerne davantage une réinvention, voire une invention à la mauricienne, de l'identité indienne et de l'hindouisme à Maurice, plutôt qu'une simple reproduction.

Notons enfin que le fait de baliser le paysage mauricien de temples dédiés à des divinités sud-indiennes, telles que Murugaṇ ou Ammaṇ, participe à l'affichage d'un particularisme identitaire territorialisé, auquel la mobilité des processions religieuses apporte régulièrement un contrepoint dynamique. Temples et processions s'inscrivent en effet dans l'espace public et le territoire, et c'est en ce sens qu'ils ont tous deux un intérêt géographique.

3. Les rites géographiques de l'identité religieuse tamoule

L'importance du culte de Murugaṇ pour les Mauriciens d'origine tamoule s'exprime donc sur les plans quantitatif et qualitatif par le nombre de temples lui étant dédiés et remplaçant invariablement ceux de Śiva. Historiquement, elle se traduit aussi sur le plan rituel par l'ancienneté des fêtes et des processions religieuses associées à ce dieu. Dans le contexte contemporain de concurrence identitaire et symbolique entre les communautés indo-mauriciennes, ces fêtes religieuses et les cérémonies publiques de *Tai Pūcam Kāvaṭi* et de *Cittirai Kāvaṭi*⁸⁴⁷ sont devenues de grandes occasions de rassemblement tamoul et d'affichage de leur particularisme socio-religieux. En outre, depuis une vingtaine d'années, les pratiques religieuses des Tamouls se rapprochent de l'orthodoxie tamoule, ce qui se traduit par l'"agamisation" des temples, par le recours à des prêtres brahmanes venus du Tamil Nadu ou du Sri Lanka, et par la "tamoulisation" de la langue liturgique des *kōvil*. Une "dravidianisation" de l'hindouisme des Tamouls de Maurice est en cours, et le culte de Murugaṇ y participe.

⁸⁴⁶ Cf. première partie.

⁸⁴⁷ C'est également valable pour le Nouvel An tamoul (*Varṣa Piṟappu*, le 14 avril). Les Tamouls demandent depuis plusieurs années que ce jour devienne un jour férié national.

a. Les processions de *kāvaṭi* : expressions spatiales d'une tradition et d'une identité

Plus encore que la marche sur le feu (*tīmiti*) dédié à la Déesse “Ammen”, le rite religieux majeur pour les Tamouls de Maurice est celui de “*Kāvaṭi*”⁸⁴⁸. Dans cette île, le terme “*kāvaṭi*” (ou plus généralement “*cavadee*”) désigne non seulement l'objet rituel, mais aussi les grandes fêtes durant lesquelles les *kāvaṭi* sont sortis en processions. À cette occasion, et tout comme en Inde du Sud, les dévots les plus fervents se percent également le corps avec des aiguilles et des lances (*vēl*) en métal⁸⁴⁹, qui sont un autre symbole majeur du culte dévotionnel de Murugaṅ. La décision de porter le *kāvaṭi*, de se percer avec le *vēl*, ou de participer à la cérémonie, dépend de différents facteurs, tels que le remerciement adressé à Murugaṅ après une guérison, la résolution d'un problème, ou encore dans le cadre d'un perfectionnement spirituel. Les dévots font généralement le vœu de porter le *kāvaṭi* pendant au moins trois années consécutives.

La fête de *Kāvaṭi* est profondément enracinée dans la religion des Mauriciens d'origine tamoule. Elle y est apparue dès l'arrivée des premiers Tamouls au XVIII^e siècle, au temple du Camp des Malabars aujourd'hui disparu (cf. *supra*). De nos jours, *Kāvaṭi* a lieu chaque année au mois tamoul de *tai*⁸⁵⁰, pour le *Tai Pūcam Kāvaṭi*, qui se déroule principalement au temple de SMAK à Port-Louis, et au mois de *cittirai*⁸⁵¹, pour le *Cittirai Kāvaṭi*, particulièrement célèbre au SSK de Quatre-Bornes, le “Paḷani de Maurice”. Ces deux fêtes dédiées à Murugaṅ sont devenues les plus importants événements religieux pour la plupart des temples tamouls de l'île. Tous les *kōvil* de Maurice célèbrent cette fête une fois par an, quelle que soit leur divinité tutélaire. Dans certains temples, *Kāvaṭi* est même célébré deux fois par an, aux mois de *tai* et de *cittirai*. L'engouement contemporain des Tamouls mauriciens envers *Kāvaṭi* est tel, que de nouvelles dates du calendrier du culte de Murugaṅ sont aujourd'hui célébrées. Selon J. Chemen, l'*Āṭi Kārttikai Kāvaṭi*⁸⁵² a été célébré pour la première fois en 1992 au temple *Vada Palani Kovil* de Grand-Baie, et plus de cinq autres temples seraient désormais engagés dans la célébration de ce *Kāvaṭi* (Chemen, 2003). Le *Vaikāci Vicākam Kāvaṭi*⁸⁵³ et l'*Āvaṇi Mūlam Kāvaṭi*⁸⁵⁴ seraient également célébrés dans quelques temples de Maurice (*ibid.*). Et lors de mon terrain en 2008, le *Kanda Ṣaṣṭi Kāvaṭi*⁸⁵⁵ fut célébré pour la première fois au *kōvil* de Bell-Village. Cette multiplication des célébrations collectives de *kāvaṭi* dévoile donc une autre facette de l'importance du culte de Murugaṅ pour les Tamouls de Maurice, et témoigne du dynamisme contemporain de ce culte proprement tamoul hors de l'Inde.

⁸⁴⁸ Le terme “*kāvaṭi*” est écrit avec une minuscule pour désigner l'objet rituel, et avec une majuscule pour désigner la fête éponyme. Les origines et les significations de ce rituel en pays tamoul et à l'échelon international de la diaspora sont présentées en détail dans les chapitres 3, 4, 5 et 8.

⁸⁴⁹ Cf. photographies jointes en annexe.

⁸⁵⁰ Janvier-février.

⁸⁵¹ Avril-mai.

⁸⁵² Juillet-août.

⁸⁵³ Mai-juin.

⁸⁵⁴ Août-septembre.

⁸⁵⁵ Début novembre, au mois tamoul d'Aippaci.

Mais de tous ces festivals religieux, c'est le *Tai Pūcam Kāvaṭi*, célébré en janvier-février dans plus d'une centaine de *kōvil*, qui est le plus populaire. Cela notamment en raison du congé public accordé à cette date par le gouvernement, à la demande de la communauté tamoule (Selvam, 2003). Le fait que *Tai Pūcam Kāvaṭi* soit devenu un jour férié national indique l'importance de cette fête non seulement pour les Tamouls, mais aussi pour toute la société mauricienne. Il faut du reste préciser que les participants au *Kāvaṭi* ne sont pas uniquement des Tamouls, bien que très fortement majoritaires, mais aussi des hindous (bhojpuris, marathis et télougous) et des catholiques. Le *Tai Pūcam Kāvaṭi* célébré au temple SMAK de Port-Louis rassemble chaque année les plus grandes foules, attirant des porteurs de *kāvaṭi* issus de toutes les régions de l'île. Il a gagné en popularité de par sa prééminence historique dans la célébration de *Kāvaṭi*, mais aussi par son élégance architecturale, par sa localisation dans la capitale bien reliée au nord et au sud de l'île, et en raison de son patronage par la haute société tamoule. Il est toutefois concurrencé par le *Cittirai Kāvaṭi* qui fut instauré en 1941 au SSK de Quatre-Bornes, et qui est aujourd'hui célébré dans plus de vingt-cinq autres *kōvil*. Cependant, le fait qu'il ne soit pas reconnu comme jour férié limite sa popularité, néanmoins remarquable.

Sur le plan géographique, le parcours que suivent les grands cortèges processionnels du *Tai Pūcam Kāvaṭi* à Port-Louis est très évocateur de l'affichage de la dévotion des Tamouls dans l'espace public mauricien (planche 24). Ce trajet, partant d'un *kōvil* de la rue Saint-Denis au sud-est de la capitale, traverse toute la ville pour atteindre le grand *kōvil* de SMAK situé au nord-est de Port-Louis, en empruntant les artères principales, telles que la rue Labourdonnais et la route Royale. Les grandes processions pour Murugaṇ bénéficient ainsi d'une visibilité optimale et participent majestueusement à l'affichage public de la religion des Tamouls.

Bien que la majorité des cortèges suivent cette route partant du temple de la rue St-Denis, les huit autres *kōvil*⁸⁵⁶ de Port-Louis et de sa périphérie proche, participent également à la grande fête en organisant d'autres départs processionnels à destination du SMAK (*ibid.* ; planche 25). Il s'agit d'une mobilisation de tous les lieux religieux de la communauté tamoule de la capitale, rassemblés annuellement autour d'une même célébration collective du culte de Murugaṇ. Conjointement à la procession principale, cette forme d'activation générale et simultanée des *kōvil* de Port-Louis, participe de manière significative à la démarcation les Tamouls vis-à-vis des autres communautés, à commencer par les "Hindous". Au niveau symbolique, le festival de *Kāvaṭi* est donc une expression vibrante de l'affichage public de l'ethnicité tamoule, formulée à travers le culte de Murugaṇ.

⁸⁵⁶ Il s'agit du *Madurai Mariammen Kovil*, du *Shrimadu Kannennour Mariammen Tiroukovil* et de la *Parama Bhakta Society* de Port-Louis, ainsi que du *Kaliammen Kovil* de Bell-Village, du *Shree Bala Thandayudapanee Tirukkivil* de Tranquebar, des deux temples de Mariammen de Vallée-des-Prêtres et du petit *kōvil* de Roche Bois (Selvam, 2003 : 23).

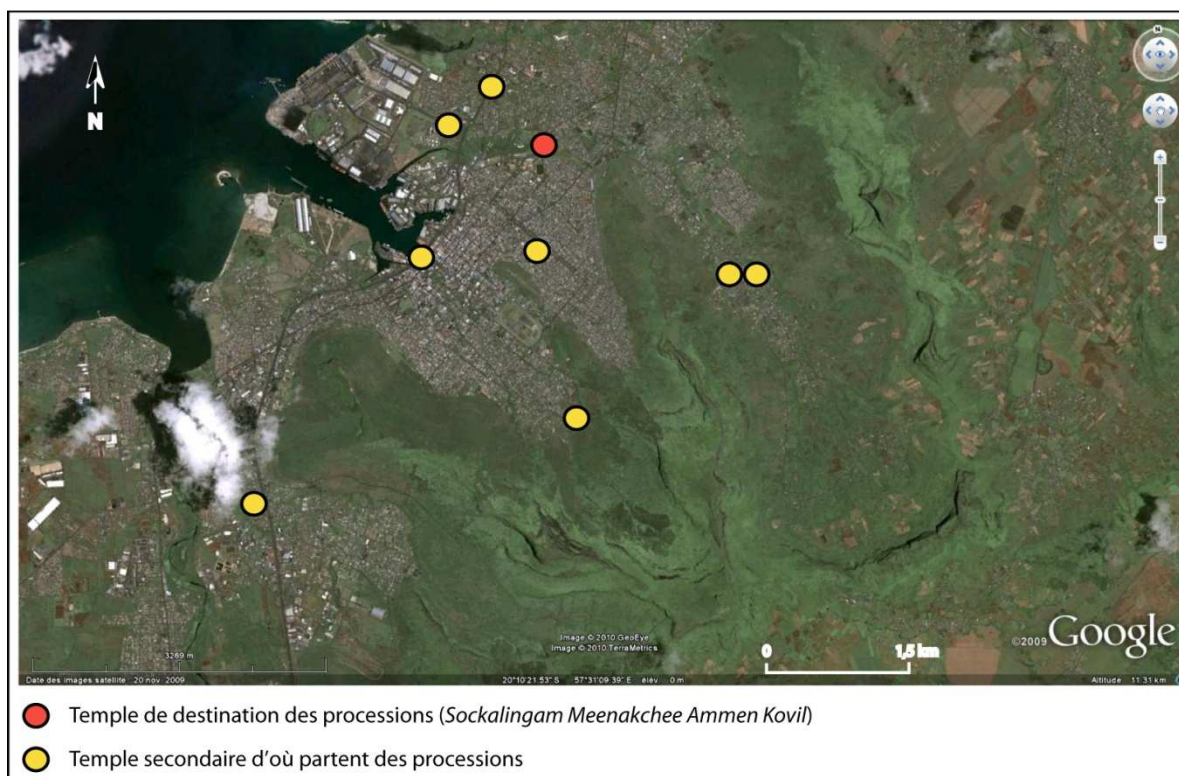
Planche 24 – Parcours des processions annuelles du *Tai Pūcam Kāvaṭi* vers le temple *Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil*



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Sources : Selvam (2003) & Googleearth © (2010).

Planche 25 – *Kōvil(s)* de départ des processions secondaires du *Tai Pūcam Kāvaṭi* à Port-Louis



- Temple de destination des processions (*Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil*)
- Temple secondaire d'où partent des processions

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Sources : Selvam (2003) & Googleearth © (2010).

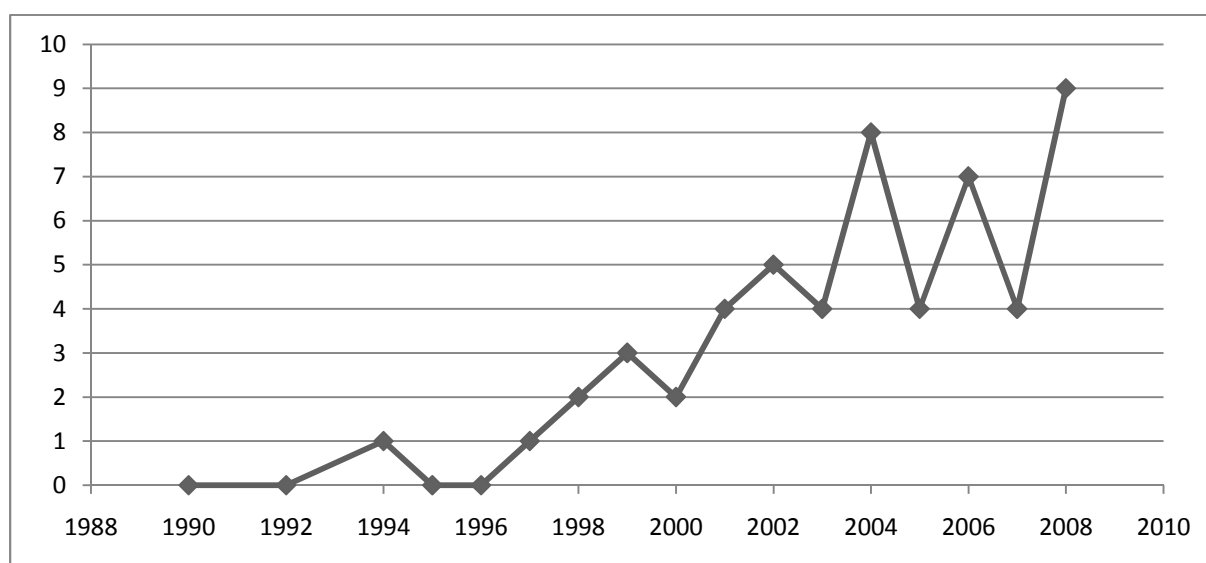
Notons enfin que si les processions constituent l'étape spatialement la plus visible du rituel de *Kāvaṭi*, il faut également préciser que ce rituel dure douze jours, marqués par diverses austérités pratiquées par les dévots qui se rassemblent régulièrement dans les *kōvil*, pour effectuer des rites quotidiens et préparer les processions qui mettront un terme à la fête religieuse. Aussi, les processions de *kāvaṭi* participent aussi, en tant que moments de consécration de l'entre-soi, au rassemblement infra-communautaire des Tamouls dans les *kōvil*, et au maintien d'une conscience identitaire et religieuse partagée.

b. Les mahā-kumpapiṣēkam : témoins paysagers de la "Renaissance" tamoule...

La multiplication des célébrations annuelles de *Kāvaṭi* au cours des années 1990 illustre dans et par le paysage, le véritable mouvement de "Renaissance" culturelle et religieuse des Tamouls de Maurice qui a débuté à la même époque. Outre les nouvelles célébrations de *Kāvaṭi*, cette Renaissance se traduit par une tendance d'"agamisation" des *kōvil* et de "tamoulisation" de la langue liturgique.

Qu'ils aient été faits de bois, de tôle, ou de béton, une grande partie des anciens temples tamouls des villes et des plantations sont actuellement démantelés pour être reconstruits dans le style "dravidien", conformément aux règles architecturales traditionnelles des *Āgama* tamouls. Le mouvement a été impulsé en 1994 par les gestionnaires du temple de déesse de Bell-Village et s'étend depuis à de nombreux autres *kōvil*. Cette tendance semble s'accélérer depuis le début des années 2000, puisque ce sont au moins quatre *mahā-kumpapiṣēkam* qui sont célébrées chaque année depuis 2001. 2008 est une année record, avec un nombre de neuf rénovations pour cette seule année (graphique 10), laissant présager la continuité de la progression quantitative de ces rénovations.

Graphique 10 – Évolution du nombre de *mahā-kumpapiṣēkam* à Maurice (1988-2008)



Source : Enquête personnelle (2008).

Planche 26 – Temple non agamique de Murugaṅ à Goodlands-St Antoine

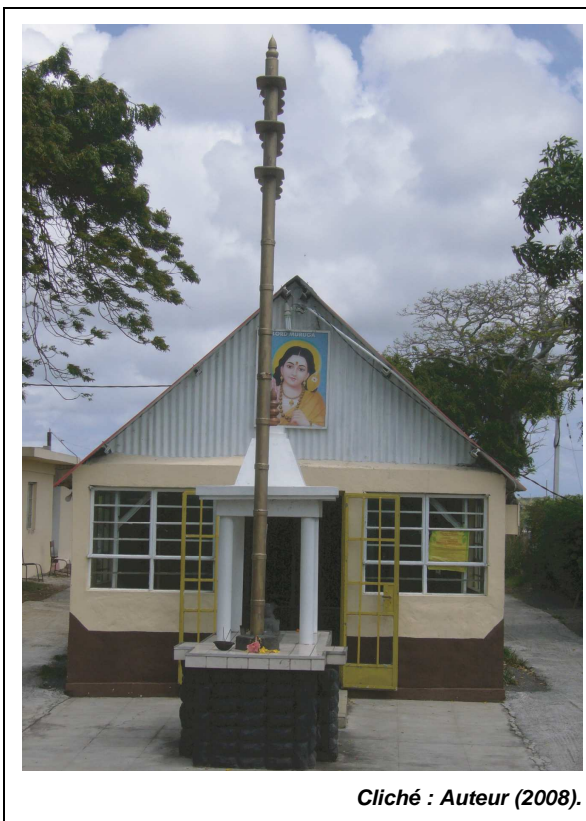


Planche 27 – La rénovation du temple de Murugaṅ à Triolet



Le culte de Murugaṅ est particulièrement concerné par cette tendance. En effet, si les rénovations des temples de déesse dans le style dravidien ont été plus nombreuses que celles des temples de Murugaṅ, leurs proportions indiquent en revanche que le culte de Murugaṅ est davantage touché par cette tendance, en termes relatifs, que celui d'Ammen. Sur les 54 temples ayant achevé leur rénovation au moment de l'enquête (en 2008), 22 sont des temples de Murugaṅ, soit près de 60% des temples bâtis pour ce dieu à Maurice, contre 30 pour Ammen, soit seulement 45% des temples de déesse de l'île⁸⁵⁷. Cette inscription plus affirmée des temples de Murugaṅ dans la renaissance architecturale des temples tamouls de Maurice, s'explique par l'audience grandissante des fêtes de *Kāvaṭi*, par les relations privilégiées de Murugaṅ avec la ("Grande") tradition orthodoxe tamoule et le *Śaiva Siddhānta*, et du fait de sa relation privilégiée avec l'identité religieuse tamoule.

Tout comme en Inde, la transformation des anciens *kōvil* en temples "dravidiens" implique la démolition temporaire de l'ancien sanctuaire qui hébergeait jusqu'alors les divinités. Il s'agit d'une désacralisation provisoire du sanctuaire. Pour ne pas éveiller la colère des dieux et ne pas porter atteinte à la sainteté du temple, les statues rituelles sont installées dans un petit sanctuaire temporaire par des rituels consistant à « tirer la *śakti* ». Les rites habituels continuent d'être observés dans ce sanctuaire provisoire, qui reste ouvert tous les jours. Une fois la construction du nouveau temple terminée, les statues sont placées et consacrées dans le saint des saints (*mūlasthānam*) de l'édifice, lors de la *mahā-kumpapiṣēkam*⁸⁵⁸.

Jusqu'en 1994, seuls les temples de Murugaṅ de Clémencia et celui de SMAK à Port-Louis respectaient les règles architecturales du style agamique, et ce dernier était le seul à posséder un *rāja-gōpuram*⁸⁵⁹. Ces deux temples orthodoxes avaient été érigés par la haute société tamoule au XIX^e siècle grâce à sa position socio-économique privilégiée. À mesure que le sentiment de subordination des Tamouls vis-à-vis des "Hindous" s'est développé, ces deux temples leur ont offert une source d'inspiration, conjointement au modèle de référence que constitue le pays tamoul. Ils constituent en effet des modèles charismatiques, tant en raison de leur architecture que par le statut de leurs fondateurs. Aussi, en transformant les anciens *kōvil* en de grands et beaux monuments de style dravidien, et en se rapprochant symboliquement du passé prestigieux de la civilisation dravidienne et de l'ancienne diaspora commerçante, la tendance d'agamisation des *kōvil* participe à l'amélioration des significations socio-religieuses de ces lieux de culte, et à manifester ostensiblement la religion des Tamouls dans le paysage. Le fait que ces nouveaux temples soient qualifiés de « dravidiens » et non pas « agamiques », indique que l'accent est mis davantage sur une référence ethnique et civilisationnelle que sur le rituel. Cette "dravidianisation" des lieux de culte tamouls est donc un indicateur du nouvel éveil de la conscience ethno-identitaire des Tamouls à Maurice, certains parlant même d'une véritable « révolution »⁸⁶⁰. Elle

⁸⁵⁷ Les deux derniers temples rénovés dans le style dravidien sont ceux de Gaṇēśa/Vināyagar.

⁸⁵⁸ Les Tamouls mauriciens parlent de *kumpapiṣēkam* dès l'installation provisoire des divinités dans le sanctuaire temporaire.

⁸⁵⁹ Grande tour sculptée marquant l'entrée des temples tamouls agamiques.

⁸⁶⁰ Entretien avec un officiant mauricien enseignant le tamoul dans une école publique de Goodlands (20 octobre 2008).

doit aussi être considérée comme la dernière phase (jusqu'à la prochaine ?) du processus de re-territorialisation des Tamouls à Maurice et de leur religion. Comme en Inde du Sud, l'agamisation constitue en effet l'aboutissement d'une longue série de transformations des lieux de culte, allant de la pierre ou de l'image posée sous un arbre, jusqu'au temple orthodoxe hébergeant la divinité, en passant par le toit de paille, la tôle, puis la construction en dur (pierre-ciment). Toutefois, si cette évolution représente l'équivalent de l'évolution typique des lieux de culte au Tamil Nadu, elle correspond aussi à un thème classique de l'évolution de l'habitat en société créole.

La croissance du PIB par habitant et les mobilisations du *Tamil Council* au début des années 1980 ne sont pas étrangères à cet éveil. Mais il doit aussi beaucoup aux actions de sensibilisation menées par les intellectuels et dirigeants de la diaspora tamoule au cours des années 1990⁸⁶¹. En effet, la multiplication des séminaires et des conférences internationales organisées par, et sur, la diaspora tamoule (comme la *World Tamil Conference* et l'*International Conference Seminar on Skanda-Murukan* qui se sont tenues respectivement en 1995 et 2001 à Maurice), ont fait prendre conscience aux Mauriciens d'origine tamoule, de ce qui était présenté et perçu à cette époque comme un appauvrissement de leur culture religieuse. Ces conférences et l'intensification des relations entre les pôles de la diaspora tamoule au cours de cette décennie, ont également participé à la mise en place de réseaux internationaux plus efficaces, permettant aux Tamouls mauriciens de tisser des liens avec des centres religieux du pays tamoul ou de la diaspora, et de mobiliser de nouvelles ressources. Enfin, le contexte national de compétition politico-symbolique intercommunautaire et l'intensification contemporaine de l'ethnicité tamoule à Maurice, surtout vis-à-vis des "Hindous", ont fourni un terreau propice au développement de cette Renaissance tamoule.

Cet éveil culturel et religieux s'exprime aussi au niveau de la prêtrise, dont les évolutions témoignent d'une volonté collective de retour vers l'orthodoxie tamoule, mais aussi de la permanence des considérations ethnicistes entre Tamouls et Aryens, importées d'Inde du Sud. Les rites de l'hindouisme "populaire", à commencer par les sacrifices d'animaux, ont aujourd'hui disparu des temples tamouls, au profit des rites de temples structurés par l'observation des *Āgama* et la philosophie du *Śaiva Siddhānta*. Les anciens *pūcāri*⁸⁶² tamouls, qui officiaient et travaillaient par ailleurs, ont souvent laissé leur place à des prêtres plus qualifiés. C'est dans ce cadre que le recrutement de prêtres brahmanes venus du Tamil Nadu ou du Sri Lanka s'est popularisé à Maurice. Jusqu'à la fin des années 1990, date du recrutement d'un prêtre sri lankais par le temple SSK, le SMAK était le seul depuis 1925 à avoir recours à des prêtres originaires du pays tamoul ou du Sri Lanka (Selvam, 2003). Ces derniers ont joué un rôle significatif dans la transformation l'hindouisme tamoul à Maurice, en y introduisant des rituels shivaïtes oubliés et en ayant une influence importante dans la décision de l'arrêt des sacrifices animaux. Un autre aspect important

cf. entretien en annexe).

⁸⁶¹ Cf. chapitre précédent et entretien en annexe.

⁸⁶² Prêtre non brahmane officiant pour une divinité de village.

de l'implication de ces prêtres d'outre-mer réside dans le fait qu'ils représentent un lien vibrant entre Maurice, le pays tamoul et le Sri Lanka.

La tendance actuelle de la prêtrise tamoule à Maurice s'oriente aussi vers l'encouragement du recours à des prêtres mauriciens formés et initiés aux *Āgama* et au *Śaiva Siddhānta*. Ces prêtres mauriciens, nommés « *śaivar* », ne sont pas brahmanes, mais sont souvent reconnus comme bien plus performants et dévoués que les Brahmanes d'Inde. Voici ce qu'un informateur mauricien, enseignant le tamoul dans une école publique, me dit un jour au sujet des Brahmanes indiens :

« Ces Brahmanes-là ne travaillent que pour l'argent, pas pour la propagation, pas pour garder la religion. Ils ont tendance bien des fois de [*sic.*] tromper les gens. Ces Brahmanes-là, ils ne viennent que pour sonner la cloche, pratiquer les rituels et fermer le temple, c'est tout »⁸⁶³.

Les prêtres tamouls mauriciens sont généralement formés pendant plusieurs années en Inde du Sud, souvent au monastère de Perur (le *Pērūr Ātīṇam* près de Coimbatore au Tamil Nadu), dirigé par Ramaswamy Shanthalinga Adigalar. Il existe aussi des écoles de prêtres aujourd'hui à Maurice, dont certaines sont également affiliées au *Pērūr Ātīṇam*. Dans ce cadre, lorsque les *śaivar* mauriciens arrivent au terme de leur formation initiale dans leur île, ils partent à Perur pour recevoir leur ordination. Ce rapprochement des Tamouls mauriciens avec les écoles religieuses du Tamil Nadu est un aspect majeur de la Renaissance tamoule à Maurice. Il illustre plus largement les effets locaux du resserrement des liens entre le pays tamoul et sa diaspora, et de la conscientisation de la diaspora tamoule au sujet de sa religion et de son identité culturelle.

Enfin, le nouveau dédain de certains Tamouls de Maurice envers les prêtres brahmanes, comme la culture sanskrite en général, s'accompagne d'une autre expression notable de l'ethnicité tamoule, qui se manifeste également dans les temples tamouls. Elle concerne l'éviction, encore limitée mais peut-être progressive, de la langue sanskrite dans les *kōvil*, au profit d'une langue liturgique exclusivement tamoule. La formation des *śaivar* mauriciens a non seulement pour objectif de soustraire les Tamouls de Maurice de leur dépendance vis-à-vis des Brahmanes indiens ou sri lankais, mais aussi de "tamouliser" autant que possible la vie des *kōvil*. Aussi de nombreux *śaivar* mauriciens n'officient-ils qu'en langue tamoule, se basant essentiellement sur le « livre sacré » du *Tirumurai*⁸⁶⁴, conformément aux enseignements religieux délivrés par le *Pērūr Ātīṇam*.

Ce ne sont pas nécessairement les liens avec l'Inde qui sont remis en cause dans les temples tamouls, mais simplement l'autorité du Brahmane aryen et du sanskrit. La transformation des anciens *kōvil* en de nouveaux temples de style dravidien ne pourrait en effet se faire, du moins pas pour l'instant, sans l'importation de statues (*mūrti*) sculptées au pays tamoul, ni sans le recours à des spécialistes venus d'Inde du Sud, comme les architectes (*stapati*) et les artisans (*sīlpin*) de temples. L'Inde, terre d'origine et terre sainte de référence pour tous les Indo-Mauriciens, semble pouvoir longtemps rester, avec ses dieux et ses spécialistes religieux, une source majeure de

⁸⁶³ Extrait d'un entretien enregistré de quarante minutes (Grand-Baie, 20 octobre 2008, l'entretien complet est joint en annexe).

⁸⁶⁴ Littéralement, « le Livre sacré ». Compilation de douze chants et hymnes shivaïtes rédigés en langue tamoule.

représentations et de liens cognitifs, participant à la reconstruction des identités diasporiques d'origine indienne.

Notons au passage que les références faites à l'Inde en contexte diasporique mériteraient une thèse à part entière, car les représentations la concernant peuvent osciller entre référence, complexe d'infériorité des Indiens d'outre-mer, dégoût (pauvreté, saleté) et critique (religion de l'argent et/ou minée par la caste, etc.).

c. ... et des compétitions socio-symboliques

Si pour certains la présence des Brahmanes d'Inde dans les *kōvil* est un handicap pour la diffusion et le maintien de la spiritualité proprement tamoule à Maurice, pour d'autres au contraire, le recours à ce type d'officiants, souvent appelés « mon *svāmi* »⁸⁶⁵ ou « mon gourou »⁸⁶⁶ par les gestionnaires des *kōvil*, est source d'authenticité dévotionnelle et de prestige social. C'est donc également à la lumière de cette visée socio-symbolique, qu'il convient de considérer la multiplication du nombre de rénovations de temples. Pour d'autres encore, toutes ces rénovations ne sont que des démonstrations ostentatoires menées par des personnalités ou des groupes à la recherche de reconnaissance sociale et symbolique. Un informateur régulier et ami tamoul, né à Madurai (Tamil Nadu) et vivant à Quatre-Bornes, me dit ainsi un jour qu'il considérait toutes ces rénovations de temples comme « de l'esbroufe » (*show off*)⁸⁶⁷.

Ces rénovations peuvent aussi traduire spatialement une compétition socio-symbolique entre castes tamoules. C'est notamment le cas dans le petit village de Saint-Julien-d'Hotman (district de Flacq)⁸⁶⁸, où deux temples agamiques de Murugaṅ se font pratiquement face, de part et d'autre de la route Royale traversant le village. Ces deux *kōvil Mur'gaṅ* sont de véritables témoins géographiques des relations de caste existant encore au sein de la communauté tamoule de Maurice. Celles-ci se sont simplifiées au cours de l'histoire autour d'une opposition binaire entre « Grand Nasyon » et « Ti Nasyon »⁸⁶⁹, faisant à la fois référence à la dualité des *varṇa* (hautes castes/basses castes) valable pour tous les hindous, mais aussi à la diaspora tamoule duale, qui s'est constituée au XIX^e siècle, avec d'une part les prolétaires, et d'autre part les commerçants-propriétaires (cf. *supra*).

Les Ti Nasyon de Saint-Julien-d'Hotman ont bâti le premier de ces deux temples en 1960. Neuf ans plus tard, les Grand Nasyon construisent un autre temple de Murugaṅ, à une trentaine de mètres du premier, pour ne pas avoir à se mélanger aux Ti Nasyon lors des rituels adressés à Murugaṅ. La société⁸⁷⁰ des Ti Nasyon administre le premier temple, alors que le second est géré

⁸⁶⁵ Entretien avec le président de l'association du temple de déesse de Chemin-Grenier (15 octobre 2008).

⁸⁶⁶ Entretien avec le président de l'association du temple de Murugaṅ de Triolet (30 septembre 2008).

⁸⁶⁷ Entretien informel (20 octobre 2008).

⁸⁶⁸ Saint-Julien-d'Hotman comptait 3 055 habitants en 2000, selon le dernier recensement, vivant majoritairement de l'agriculture.

⁸⁶⁹ « Grand Nation » et « Petit Nation ». Lors de nos entretiens, l'informateur principal habitant ce village parlait en effet de « nous, les petits » et de « eux, les grands » (novembre 2008).

⁸⁷⁰ *St-Julien-d'Hotman Siva Soopramaniam Tamil Dharma Sangham*.

par la société⁸⁷¹ des Grand Nasyon.

Aujourd’hui, les deux groupes semblent s’entendre beaucoup mieux, comme en témoigne la participation des membres des deux groupes aux cultes du *kalimai* du village géré par un “Hindou”. Certains gestionnaires des deux temples de Murugaṇ aimeraient même que les deux associations fusionnent, mais les anciens de chaque groupe refusent de s’y soumettre. Au lieu de cela, leur compétition socio-symbolique demeure, et continue de s’exprimer autour des temples de Murugaṇ. Si neuf années ont séparé les constructions des deux temples dans les années 1960, il y eut seulement deux ans d’écart entre leurs *mahā-kumpapiṣēkam* respectives. Les Grand Nasyon furent les premiers cette fois-ci, en consacrant leur nouveau *kōvil* en 2007, avant d’être suivis en 2009 par les Ti Nasyon. L’autre point révélateur de cette compétition symbolique entre les deux groupes concerne le déroulement de *Kāvaṭi*. Chaque année, les Grand Nasyon font leurs rituels d’ablution à la rivière du village une heure avant la procession des Ti Nasyon, pour que les deux cortèges ne se mélangent pas, bien que la procession des “Grands” s’arrête devant le temple des “Petits” pour une prière, et que le cortège des “Petits” fasse de même par la suite au temple des “Grands”.

S’il n’y a pas de conflit ouvert entre ces deux groupes, on peut néanmoins conclure qu’en tant que hauts lieux socio-symboliques, certains temples de Murugaṇ continuent de signifier dans l’espace la pérennité des considérations de caste chez les Mauriciens d’origine tamoule, ce qui est assez peu visible en d’autres circonstances.

Planche 28 – La reconstruction du temple des “Ti Nasyon” à St-Julien-d’Hotman en 2008



Cliché : Auteur (2008).

⁸⁷¹ *St-Julien-d’Hotman Soopramanien Tamil Temple Society.*



Conjointement au culte de la déesse Ammen, le culte de Murugaṅ a une importance et des significations toutes particulières pour les Mauriciens d'origine tamoule. Depuis son apparition sur l'île peu de temps après l'arrivée des premiers Tamouls au XVIII^e siècle, le culte de Murugaṅ participe au maintien de leur identité en leur offrant un solide lien rituel, généalogique, cognitif et symbolique avec leurs traditions héritées du sud de l'Inde. À travers la présence évolutive de ses lieux de culte dans le paysage et l'observation des rites processionnels qui lui sont dédiés, il contribue également à l'ancrage et à l'affichage de l'identité tamoule dans le territoire mauricien.

De plus, grâce aux pratiques religieuses et aux représentations territoriales qui lui sont associées depuis des siècles en Inde, le culte de Murugaṅ constitue un outil socio-symbolique prestigieux, fédérateur et singularisant pour cette communauté. En effet, les relations mythiques et historiques entre les Tamouls et ce culte permet à ces derniers de se distinguer par les rites et par l'espace des autres communautés, à commencer par la majorité "hindoue" qui prône un pan-hindouisme nord-indien et de tradition sanskrite. Ainsi, les discours identitaires des Tamouls de Maurice, qui ont conduit à la distinction catégorielle entre "Hindous" et "Tamouls", sont les résultats d'une volonté politique de déni de l'appartenance hindoue au profit de la mise en avant de la spécificité tamoule. Mais au-delà de ces positionnements politico-identitaires, l'hindouisme tamoul est une réalité pratiquée et vécue qui existe bel et bien à Maurice, et qui s'exprime avec vigueur dans et par le culte de Murugaṅ, le plus tamoul des dieux hindous. Dans ce cadre, les temples tamouls, à commencer par ceux de Murugaṅ, jouent pleinement leur rôle de lieux, en tant que marqueurs territoriaux, en tant que pôles socio-spatiaux de ralliement communautaire, et en tant qu'espaces d'affirmation et d'expression d'une identité distincte.

L'Inde, avec ses dieux, ses lieux saints, sa sacralité mythique et historique, mais aussi avec ses différences ethno-linguistiques, reste donc assez logiquement la référence majeure de l'hindouisme mauricien. Mais ceci au prix de participer à l'importation de particularismes ethno-identitaires qui s'expriment, ou qui se sont exprimés, sur son territoire. Pour autant, cet hindouisme mauricien ne doit pas être considéré comme une simple reproduction de l'hindouisme indien. Il faut au contraire le penser comme un hindouisme créole, en ce sens qu'il est le fruit de la réinvention d'une religion importée d'Inde dans un contexte social et démographique particulier, car hérité de la société de plantation. Ce sont en effet les interactions historiques entre d'une part ces références religieuses, culturelles et socio-identitaires importées, et d'autre part les héritages contextuels propres à la société mauricienne, tels que la composition démographique de l'île et les rapports de pouvoir issus de l'engagisme, qui sont à l'origine de cet hindouisme d'outre-mer, de ses configurations, de ses enjeux et de ses évolutions.

