



HAL
open science

Les lances de Muruga à Maurice : Trajectoires d'un hindouisme tamoul

Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Pierre-Yves Trouillet. Les lances de Muruga à Maurice : Trajectoires d'un hindouisme tamoul. Collection Puruṣārtha, 2014, Indianité et créolité à l'île Maurice, 32, pp.169-196. 10.4000/books.editionsehess.22882 . halshs-00996472

HAL Id: halshs-00996472

<https://shs.hal.science/halshs-00996472>

Submitted on 22 Jul 2014

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

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

/p.169/

Les lances de Muruga à Maurice Trajectoires d'un hindouisme tamoul

Pierre-Yves Trouillet
CNRS/Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS)

INTRODUCTION

Chaque année, lors des pleines lunes des mois de *tai* et *cittirai*¹ du calendrier tamoul, deux grandes fêtes religieuses rassemblent dans toute l'île Maurice d'immenses foules de fidèles vêtus de pagnes roses et portant sur leurs épaules des *kāvaṭi*, ces objets rituels décorés de plumes de paon et propres au culte adressé depuis des siècles par les Tamouls au dieu Muruga² (*Murukan*). Tous ces dévots marchent en procession, les pieds nus, parfois chaussés de souliers cloutés, vers les nombreux temples tamouls de l'île, dont les tours multicolores jalonnent le paysage et rappellent celui du pays tamoul. À l'instar de l'Inde du Sud, beaucoup de participants vont jusqu'à se percer les joues, la langue et le corps avec des aiguilles (*ūci*) et des lances (*alaku*) en argent, parfois lestées de morceaux de citron. À Maurice comme en Inde, ces *kāvaṭi* et ces lances sont les principaux objets rituels du culte dévotionnel voué à Muruga.

Ces deux fêtes religieuses puisent leur origine au pays tamoul, où elles sont connues sous les noms de *Tai Pūcam* et *Cittirai Pūrṇami*³. Les pèlerinages et processions de porteurs de *kāvaṭi* existent depuis le début du 17^{ème} siècle⁴ en Inde du Sud et au moins depuis le siècle suivant à Maurice (Sooriamoorthy 1977 ; Sornum 2001). Ces rituels sont devenus si populaires dans l'île que la fête de *Tai Pūcam Cavadee*⁵ est aujourd'hui un jour férié national.

Dans l'optique de discuter ici de l'hindouisme tamoul mauricien, soulignons que cette fête de *Tai Pūcam Cavadee* est officiellement reconnue à Maurice comme une fête « tamoule » et non pas « hindoue », comme c'est pourtant le cas de *Mahā Śivaratrī*, *Gaṇēśa Caturthi* ou *Divālī*. Cette observation, qui pourrait sembler un détail, se situe au contraire au cœur du problème de la définition de l'hindouisme tamoul à Maurice. En effet, la distinction entre cette fête « tamoule » dédiée à Muruga et les fêtes « hindoues » indique que les deux adjectifs se superposent difficilement dans l'île, et qu'y parler d'hindouisme tamoul est en soi problématique. Cette distinction est d'autant plus importante /p.170/ que l'on ne saurait dire à un Mauricien d'origine tamoule qu'il est hindou, car, à Maurice, cette identité est laissée aux seuls hindous originaires du Nord de l'Inde et de langues bhojpurie et/ou hindie. De même, la majorité⁶ des Tamouls diront au sujet de leurs rites religieux, tels que ceux évoqués en préambule, que ceux-ci sont « tamouls » et non pas « hindous », et bon nombre d'entre eux pourront même s'offusquer des amalgames faits entre tamoulité et hindouité. Pour cette raison, dans le respect de ce qui se dit à Maurice, le terme « Hindou » (avec

une majuscule⁷⁾ sera réservé ici aux Mauriciens hindous originaires du Nord de l'Inde. Lorsqu'il sera fait allusion aux « hindous » (sans majuscule), ce sera pour désigner la communauté hindoue dans son ensemble, incluant les Bhojpuris (40% de la population mauricienne⁸⁾ et les Tamouls (6%), mais aussi les Télougous (2,5%) et les Marathis (1,5%) également présents à Maurice. À titre de comparaison, les Musulmans représentent 17% de la population totale, les Sino-Mauriciens 0,5%, et la population dite "générale"⁹⁾, qui rassemble les Créoles¹⁰⁾ (largement majoritaires en nombre) et les Blancs (très minoritaires), 33,5%. Si les Tamouls ne constituent qu'une faible part de la population mauricienne, ils sont en revanche très actifs dans le renouveau religieux de l'île et particulièrement visibles dans son paysage (Claveyrolas, 2010), qu'ils ont marqué d'une multitude de temples colorés et qu'ils arpentent régulièrement lors de leurs processions rituelles spectaculaires dédiés à Muruga ou à la Déesse.

**Photo 1 : Dévot de Muruga portant un *kāvaṭi* en procession lors de la fête de *Tai Pūcam Cavadee*. Son corps, ses joues et sa langue sont percés des lances de Muruga. (Quatre-Bornes, 2013)
(clichés P.-Y. Trouillet)**



La distanciation des Tamouls vis-à-vis de l'identité hindoue est propre à Maurice. Elle ne se retrouve ni ailleurs dans la diaspora tamoule¹¹⁾, ni au Tamil Nadu, le pays d'origine, dont près de 90% de la population est même officiellement de confession « hindoue » d'après les recensements décennaux du *Census of India*. Comment se fait-il, alors, que les Mauriciens d'origine tamoule qui prient les dieux de l'hindouisme tels que Muruga, et avec autant de dévotion (*bhakti*) que celle évoquée en préambule, ne se définissent pas comme des Hindous ? C'est précisément sur cette question que cette contribution souhaite apporter un éclairage, d'autant que cette interrogation concerne à la fois l'histoire, les enjeux et les formes contemporaines de l'hindouisme tamoul à l'île Maurice.

Rappelons-nous que l'hindouisme, en tant que terme, religion et catégorie de recensement, est une création relativement récente dont l'histoire critique a été bien étudiée¹²⁾. Il n'existe, semble-t-il, aucun équivalent au terme "religion" dans les langues indiennes (Tarabout 1997) et celui d'"hindouisme" est une invention coloniale, formulée pour la première fois en 1824 par les Britanniques (Weightman 1984), souhaitant réunir sous une même appellation la multitude de pratiques religieuses qu'ils observaient en Inde mais qu'ils cernaient difficilement. Ce fut au sein des élites urbaines de l'Inde coloniale et dans le cadre de l'essor du nationalisme indien, que

l'identification et le /p.171/ sentiment d'appartenance collective à l' "hindouisme" se sont développés. De nombreux Indiens, notamment de basses castes rurales, aux traditions religieuses dites "populaires" et plus anciennes¹³ que le terme "hindouisme" lui-même, ne savent pas toujours très bien ce qu'est l'hindouisme, ni qui sont les hindous, alors qu'ils font officiellement partie, sur le plan administratif, de cette catégorie identitaire englobante, introduite par les Britanniques, promue par les nationalistes et conservée par l'Inde indépendante. C'est notamment le cas dans les campagnes du Tamil Nadu (Viramma & Racine 1995 ; Deliège 2004)¹⁴, dont la majorité des Tamouls de Maurice sont précisément originaires. On comprend donc que l'identité hindoue puisse poser question en contexte tamoul, en particulier à l'île Maurice.

Pour autant, le fait que les Mauriciens d'origine tamoule adressent régulièrement, et souvent de façon ostensible (Chemen 2003 ; Selvam 2003), des cultes aux divinités du panthéon hindou telles que Muruga, indique que l'hindouisme tamoul existe bel et bien sur le plan rituel dans l'île créole, et donc que l'identité des Mauriciens d'origine tamoule est en contradiction avec leurs pratiques religieuses. Ce paradoxe et, plus largement, les grands traits de l'hindouisme /p.172/ tamoul mauricien, s'expliquent par la discordance locale entre le champ politique, marqué par une ethnicisation¹⁵ des catégories identitaires religieuses aboutissant à ce que les Tamouls ne sont plus des « Hindous » à Maurice, et le champ de leurs pratiques rituelles, qui relèvent incontestablement de ce que l'on nomme aujourd'hui l'hindouisme. L'analyse de ces deux champs – politique et rituel – de l'hindouisme tamoul mauricien dévoile les modalités de son ethnicisation progressive, et ce depuis ses formes premières jusqu'aux plus contemporaines. Mais, si ces deux champs sont traités ici de manière successive, ils ne sont nullement cloisonnés car l'ethnicisation politique de l'identité tamoule se traduit de multiples façons dans le domaine rituel.

« TAMOULS, PAS HINDOUS ! »¹⁶

GENÈSE D'UNE ETHNICISATION POLITIQUE DU CHAMP RELIGIEUX

Pour quelles raisons et dans quels contextes la distanciation politique des Tamouls de Maurice vis-à-vis de l'identité hindoue a-t-elle pu naître et se développer ? Si le mouvement pro-tamoul, anti-brahmane et anti-hindi qui a marqué le Sud de l'Inde au XX^{ème} siècle a eu une influence notable, c'est d'abord dans l'histoire des migrations indiennes à Maurice, constitutive de la donne démographique locale et de l'échiquier politique contemporain, qu'il faut chercher les bases de cette ethnicisation.

DES PREMIERS TAMOULS À LA DOMINATION DES BHOJPURIS

Il semble que quelques Tamouls étaient présents parmi les esclaves amenés par les Hollandais au XVII^{ème} siècle (Bourde de la Rogerie 1934, Toussaint 1972¹⁷, De l'Estrac 2007), mais c'est surtout dans le cadre colonial français que les Indiens en général, et les Tamouls en particulier, arrivent de manière significative à Maurice, alors appelée "île de France" suite à son appropriation par la Compagnie des Indes Orientales et de Madagascar en 1715. Un premier contingent de 164 ouvriers tamouls débarquent en 1729, avant que d'autres maçons, tailleurs de pierre et briquetiers ne les suivent l'année suivante (Sooryamoorthy 1977). C'est ensuite Mahé de Labourdonnais, Gouverneur général des Mascareignes, qui fait appel à plusieurs centaines d'ouvriers et artisans tamouls des comptoirs du Sud de l'Inde pour construire la ville de Port-Louis à partir de 1735. Ces Tamouls sont les tout premiers Indiens à fouler le sol mauricien en tant que personnes libres. Ils sont désignés par le terme "Malabar" (ou "Mal'bar"), en référence à la côte du sud-ouest de l'Inde où ils ont embarqué. Le quartier nord de Port-Louis leur est alloué par la Compagnie des Indes, où ils s'installent,

s'organisent et reproduisent leurs us et coutumes au point que ce faubourg est rapidement nommé le "Camp des Malabars".

/p.173/

En 1814, les Anglais prennent possession de l'île qu'ils rebaptisent "Mauritius". Vingt ans plus tard, l'abolition de l'esclavage entraîne le recrutement massif de nouveaux travailleurs indiens pour combler le déficit d'ouvriers agricoles dans les plantations de canne à sucre. Il s'agit cette fois de travailleurs engagés sur contrat dans le cadre de l'*indentured labour*¹⁸. Cet important apport migratoire, sans commune mesure avec le précédent, augmente non seulement la présence indienne à Maurice de manière considérable, mais il la diversifie également au point de rendre les Tamouls minoritaires parmi les Indiens. En effet, sur les 450 000 engagés indiens que l'île reçoit entre 1834 et 1912 – soit près du tiers de ceux partis dans les colonies du monde entier (Deerpalsingh & Carter 1996) –, les deux tiers sont originaires du Nord de l'Inde (des États actuels de l'Uttar Pradesh et du Bihar), environ 7% du pays marathe et le dernier tiers du Sud-est de l'Inde (Deerpalsingh *et al.* 2001 ; Hollup 1994). Sur le plan confessionnel, les deux tiers sont hindous, un quart musulmans, et la part des chrétiens négligeable (Carsignol 2011). Cette nouvelle donne démographique, qui minore la place des Tamouls parmi les Indiens, se révélera un terreau particulièrement propice à leur volonté de singularisation.

Bien que son dépôt n'ouvre officiellement qu'en 1850, l'émigration régulière depuis Madras commence en 1840 et vaut aux engagés tamouls le nouvel ethnonyme "Madras", car le port d'origine sert d'identification aux engagés indiens (Alber 1994). Comme les autres engagés, les Tamouls sont affectés à une exploitation agricole qu'ils n'ont pas le droit de quitter avant l'expiration de leur contrat (North-Coombs 1990).

Parallèlement, de nombreux commerçants tamouls originaires de Madras, Pondichéry, Cuddalore, Tranquebar, Tanjore et Mayavaram immigrent également à Maurice (Sooryamoorthy 1977), alors que d'autres deviennent fonctionnaires de l'administration coloniale. Certains débarquent d'Inde déjà chrétiens, d'autres se convertissent sur place en raison de leur proximité avec les Blancs (les "Madras batizé"¹⁹), et d'autres encore fondent des temples. Ce petit contingent acquiert vite une place influente dans la société mauricienne et se distingue clairement des engagés en termes de richesse et de mode de vie. Contrairement aux autres groupes d'origine indienne, la configuration de la communauté tamoule de Maurice devient duale, avec d'une part une diaspora prolétaire d'engagés, majoritaire, et, d'autre part, une diaspora de commerçants et fonctionnaires. Minoritaire mais influente, cette diaspora commerçante alimentera elle aussi, par son image, l'ethnisation des Tamouls au cours du XX^{ème} siècle.

Pour autant, l'engagisme entraîne un affaiblissement durable du poids des Tamouls parmi les Indiens, surtout face aux Bhojpuris qui dominent aujourd'hui les champs politiques et symboliques de l'île. Si l'ascension /p.174/ de ces derniers est surtout la conséquence de leur supériorité démographique introduite par l'engagisme, elle doit aussi beaucoup aux organisations nationalistes hindoues de l'Inde coloniale, qui ont fortement participé à la revalorisation de l'image des Indo-Mauriciens, mais essentiellement autour d'un hindouisme de tradition sanskrite laissant de côté les Indiens de confession musulmane et les hindous de culture dravidienne (Carsignol 2011). La conversion des *Madras batizé* au christianisme a de plus dévalorisé l'image des Tamouls auprès des hindous bhojpuris, de même que certaines pratiques religieuses telles que les sacrifices animaux (aujourd'hui abandonnés²⁰ à Maurice), les transes et danses extatiques, caractéristiques des cultes dévotionnels dédiés à la Déesse et à Muruga, qui sont considérées comme barbares et archaïques par les organisations hindoues nord-indiennes. L'Arya Samaj, puis le Sanatana Dharma, ont quant à elles considérablement accru la présence de l'hindouisme des Bhojpuris dans l'île et rassemblent aujourd'hui à elles seules les trois quarts des lieux de culte hindous référencés (Tableau 1).

Tableau 1 – Proportions des lieux de culte hindous affiliés à des fédérations ethno-religieuses à Maurice en 2008²¹

LIEUX DE CULTE	NOMBRE	PROPORTION (%)
Arya/Arya Mahila Samaj	418	46
Mandir du Sanatana Dharma	250	28
Kovil tamouls	113	12
Mandali marathis	44	5
Gudi télougous	80	9
TOTAL	905	100

Anouck Carsignol (*ibid.*) a bien montré comment les Bhojpuris, dans leur conquête politique de Maurice, ont progressivement cherché à assimiler les autres minorités hindoues (tamoules, télougous et marathies) dans une pan-indianité et un pan-hindouisme de tradition sanskrite ignorant les différences intra-communautaires, et faisant écho aux discours des mouvements nationalistes indiens qui constituaient leur principale source d’inspiration et de légitimité. En 1935, la célébration par les Bhojpuris du Centenaire de l’arrivée des Indiens à Maurice – présentée du reste comme une « colonisation indienne » – est un exemple fameux de leur volonté de mainmise symbolique sur l’identité indo-mauricienne. En effet, cette date ne commémore que le début de l’engagisme, qui avait vu arriver en masse les Bhojpuris dans l’île, mais ignore totalement l’arrivée des Tamouls un siècle auparavant (Chazan-Gillig & Ramhota 2009 ; Carsignol 2011).

/p.175/

Trente ans plus tard, les élections préparant l’Indépendance de Maurice consacrent la domination politique des Bhojpuris, parvenus à rassembler les minorités indo-mauriciennes autour d’une coalition de circonstance qui remporte les élections. L’Indépendance de l’île Maurice est déclarée dans la foulée, le 12 mars 1968. Depuis la communauté bhojpurie domine invariablement la scène politique nationale, mise à part la courte période de 2003 à 2005, seul moment où un non Bhojpuri a siégé à la tête de l’État.

LA RÉSISTANCE TAMOULE ET L’ETHNICISATION POLITIQUE DE L’HINDOUISME MAURICIEN

En réaction, de nombreux dirigeants tamouls ont refusé d’être relégués au rang d’hindous de seconde zone et n’ont pas souhaité s’assimiler à la communauté hindoue. Au contraire, ils ont engagé leur communauté dans une différenciation politique, identitaire et religieuse, ainsi que dans une revalorisation de son patrimoine culturel et religieux.

Sur le plan politique, des notables tamouls se distinguent de la communauté hindoue de façon officielle dès 1901, lors de la visite du duc et de la duchesse de Cornwall et York, durant laquelle ils témoignent de leur loyauté à la couronne britannique précisément au nom de la « communauté tamoule » et non pas hindoue ou indienne (Sooryamoorthy 1977 : 193-195). En 1961, les dirigeants tamouls dissocient politiquement leur communauté du groupe hindou majoritaire en fondant le *Tamil United Party*, remplacé par le *Tamil Council* en 1976. En réponse à la célébration du Centenaire de la « colonisation indienne » organisée par les Bhojpuris en 1935, le *Tamil Council* commémore en 1985 le 250^{ème} anniversaire de l’arrivée des Tamouls à Maurice. Et si la célébration du Centenaire de 1935 avait donné lieu à l’érection d’un mémorial hindou à Port-Louis, les Tamouls érigent à cette occasion leur propre monument commémoratif (le *Silambou*) à Rose-Hill, afin d’insister publiquement sur la séparation entre les deux communautés. En 2007, le *Tamil Council* est dissous, taxé de communalisme et faute de bons résultats aux élections (rappelons que les Tamouls

constituent une faible part de la population mauricienne). En 2008, un mouvement de revendication nommé *Tamil Force* essaie de reprendre le flambeau, mais ne trouve pas suffisamment d'audience pour atteindre la scène politique et doit finalement suspendre ses activités.

Sur le plan politico-religieux, l'idée d'une religion distinctement tamoule apparaît dès le milieu des années 1940 dans les discours de l'élite tamoule. Soorytamoorthy (*ibid.*) note par exemple que l'Union Tamoule de Maurice, fondée en 1951, n'admet que des membres de la « religion tamoule ». Dans la continuité, les leaders du Parti Social Démocrate Mauricien (PMSD), défavorables à l'Indépendance de l'île, lancent en 1961 une campagne sur le thème « les Tamouls ne sont pas des Hindous », qui est reprise en 1964 par le *Tamil United Party* [/p.176/](#) et son journal *L'Éclairer*, suscitant une grande controverse au sein de la communauté tamoule elle-même (Murugayian 2003). Parallèlement, la mise en place d'institutions chargées de redistribuer les subventions publiques destinées aux lieux de culte accentue les compétitions intercommunautaires, car le montant de ces allocations est proportionnel au poids démographique des communautés. Elle entraîne aussi et surtout la création, en 1960, de la Fédération des Temples Tamouls de Maurice (MTTF)²², qui sépare officiellement la minorité tamoule des autres communautés hindoues et qui coordonne depuis le renouveau religieux tamoul dans l'île.

Malgré les importants débats²³ sur la validité et la légitimité de la distinction entre l'hindouisme – dont on a vu que la définition est en soi problématique – et la “religion tamoule” – tout aussi équivoque –, cette idée est aujourd'hui intégrée dans les représentations collectives des identités et leurs formulations. Par exemple, conjointement aux termes “temple”, “*sapel*” ou “*légliz*” en créole, les Tamouls utilisent de plus en plus le mot tamoul “*kōvil*” pour désigner leurs temples, notamment pour les distinguer de leurs pendants hindis que sont les “*mandir*” et les “*śivala*”.

La performativité de cette distinction des identités collectives est telle, qu'elle gagne les catégories du recensement national en 1983. Depuis cette date en effet, le recensement intègre les catégories ethno-religieuses “*Hindi Hindu*”, “*Marathi Hindu*”, “*Tamil Hindu*” et “*Telugu Hindu*”²⁴. Bien que ces catégories ne fassent pas apparaître de religion distinctement tamoule pour des raisons politiques, elles traduisent néanmoins l'officialisation de la fragmentation de l'hindouisme mauricien sur critère ethnolinguistique initiée par les Tamouls. Le *Tamil United Party* et le *Tamil Council* font en effet pression depuis les années 1960 pour que les Tamouls apparaissent en tant que communauté distincte dans la Constitution mauricienne (qui ne reconnaît que quatre communautés : les “hindous”, les “musulmans”, les “sino-mauriciens” et la population dite “générale”) pour qu'ils disposent eux aussi de sièges réservés au Parlement, mais sans succès. Car comme les Bhojpuris représentent la majorité de la “communauté hindoue” et qu'ils bénéficient de la plupart des sièges réservés à cette communauté, les Tamouls se sentent lésés.

Si les Tamouls ne sont toujours pas reconnus séparément par la Constitution, ces nouvelles catégories leur donnent néanmoins davantage de visibilité, en les faisant apparaître comme la première minorité hindoue de Maurice (12% de la population hindoue totale), devant les Télougous (5%) et les Marathis (1%), mais très loin derrière les Bhojpuris (80%) qui rassemblent les “*Hindi Hindus*” (sanatanistes, i.e. orthodoxes) et les “*Vedic Aryans*” (arya-samajistes, i.e. réformistes)²⁵. Ceci est d'autant plus important que la langue tamoule ne peut pas aussi bien rendre compte de la présence tamoule [/p.177/](#) à Maurice que l'appartenance religieuse. En dehors du bhojpuri, le tamoul, comme la plupart des langues indiennes, a progressivement été abandonné au profit du créole. Et malgré les efforts des associations socioculturelles pour promouvoir l'enseignement du tamoul, seules 1 133 personnes ont déclaré parler tamoul chez elles lors du dernier recensement de 2011, alors que 72 036 disent appartenir au groupe religieux des “*Tamil Hindus*”.

Plus que la langue, c'est donc surtout la religion qui a alimenté – et qui a été nourrie par – la différenciation ethnique des Mauriciens d'origine tamoule, contrairement à ce qui s'est passé dans

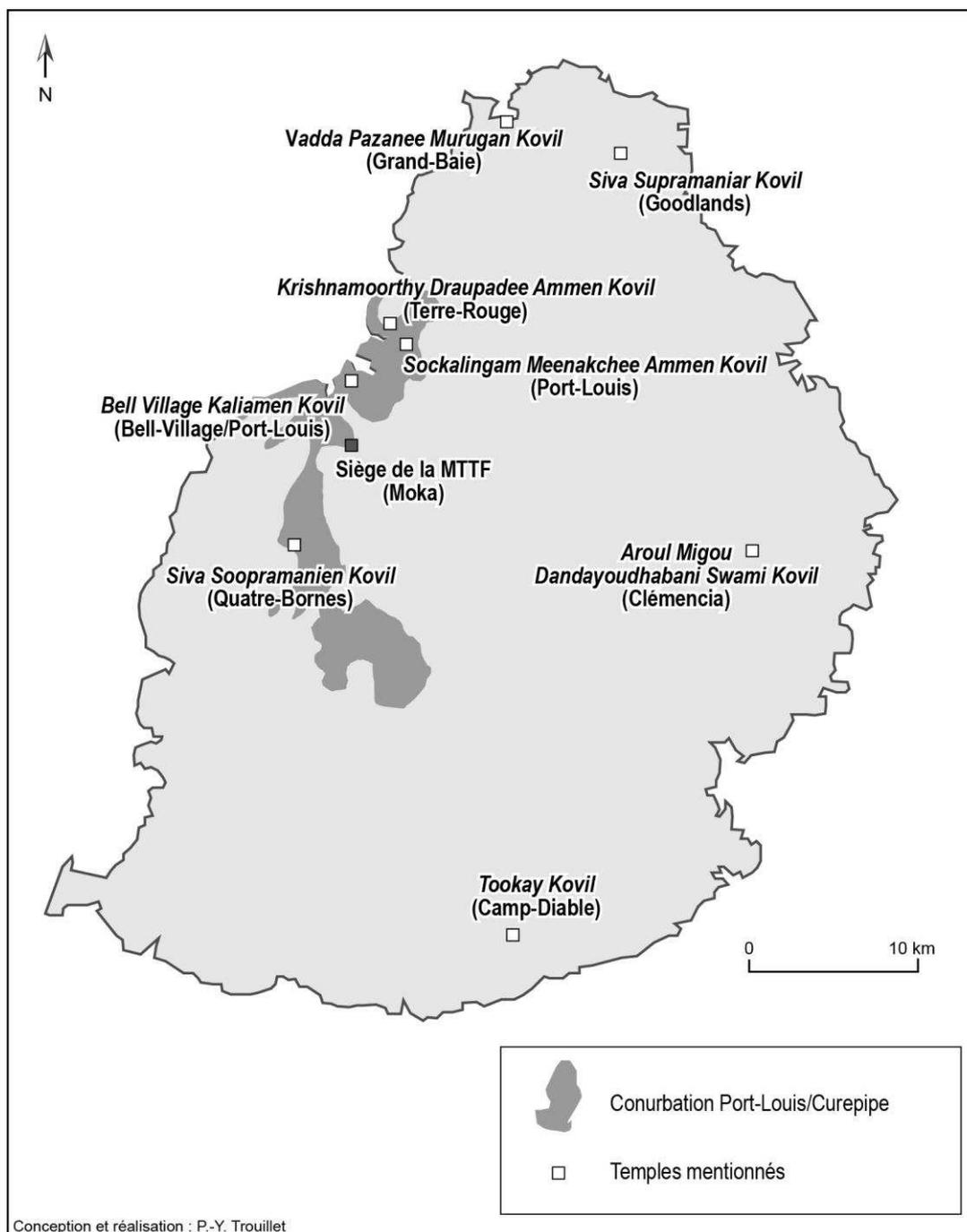
le Sud de l'Inde, où l'attachement à la langue a été le principal vecteur de l'ethnicité tamoule (Ramaswamy 1997). Pour reprendre les termes d'A. Murugaiyan (2003 : 306), contrairement à la « dramatisation de la langue », qui a alimenté l'ethnicité tamoule-dravidienne en Inde du Sud, c'est une « dramatisation de la religion » qui participe depuis les années 1940 à celle des Tamouls de Maurice.

Toutefois, comme Murugaiyan lui-même (*ibid.*) et Carsignol (2011) l'ont souligné, la résistance politique et symbolique de la communauté tamoule de Maurice s'inspire de la renaissance politique et intellectuelle engagée depuis le tournant du XX^{ème} siècle en pays tamoul, et notamment du Mouvement Dravidien, ce courant ethno-nationaliste qui s'est développé dans la Présidence de Madras d'abord en réaction à la domination des Brahmanes dans la société tamoule et l'administration coloniale, puis face au nationalisme hindiphone (Irschick 1969 et 1986, Hardgrave 1965). Ce mouvement offre aux Mauriciens d'origine tamoule un modèle de résistance car il repose sur les mêmes bases de contestation ethnique, sur des adversaires et une lutte politique comparables, et, comme nous le verrons, sur une mise en valeur analogue de l'héritage de la civilisation dravidienne. On retrouve en effet à Maurice une opposition politique et identitaire entre Aryens (majoritaires) et Dravidiens (minoritaires), entre Inde du Nord et Inde du Sud, entre sanskrit/hindi/bhojpuri et tamoul, et même entre hindouisme sanskrit et hindouisme tamoul. L'idéologie de la *Tamil Force* et des réformateurs actuels de l'hindouisme tamoul s'inscrit d'ailleurs clairement dans le crédo du Mouvement Dravidien : les premiers souhaitent rappeler « la grandeur de la culture tamoule et dénoncer l'oppression des Tamouls par les "Hindous" »²⁶ ; les seconds s'affranchir du Brahmane et du sanskrit dans les *kōvil*²⁷. Or, le Mouvement Dravidien prônait justement une ethnicisation des rapports de caste, en définissant "le Brahmane" comme l'archétype de l'envahisseur indo-aryen persécuteur des populations dravidiennes, ainsi qu'une ouverture de la prêtrise des temples aux castes non-brahmanes.

HISTOIRE ET ÉVOLUTIONS DES TEMPLES TAMOULS À MAURICE

Comment, en regard de ce contexte historique et politique particulier, l'hindouisme tamoul a-t-il été introduit à Maurice et comment a-t-il évolué ? Il est effectivement utile de voir ce qu'il en est de l'ethnisation religieuse des Tamouls sur le plan culturel, d'autant que la distinction progressive de la communauté et la valorisation de son statut se manifestent par un renouveau général de la culture et de la religion. Dans cette optique, les temples tamouls offrent un accès particulièrement utile.

Carte 1 : Localisations des temples mentionnés existants encore aujourd'hui²⁸



LES PREMIERS TEMPLES TAMOULS ET LEUR ETHNICISATION PROGRESSIVE

Des cultes locaux et régionaux du Sud de l'Inde, relevant de ce que l'on nomme aujourd'hui l'hindouisme tamoul (ou dravidien), sont présents à Maurice au moins depuis la période française. Malgré la politique d'assimilation qui impose une homogénéité religieuse dans l'île de France et qui entraîne de nombreuses conversions, les Tamouls érigent en 1772, dans le Camp des Malabars et avec l'accord de l'intendant Pierre Poivre, un premier temple fait de pierres et de feuilles de palmier pour y célébrer leurs fêtes religieuses (Sooriamorthy 1977 et 1989). Ce temple tamoul, détruit autour de 1860 et dont il ne reste aucun vestige, est ainsi le tout premier temple hindou de l'île. Aucun édifice comparable n'existe avant que de grandes familles de commerçants et propriétaires terriens également tamouls ne construisent d'autres temples au milieu du XIX^{ème} siècle. C'est également durant la période française et au Camp des Malabars que les Tamouls introduisent le culte de Muruga et les processions de *kāvaṭi*, ainsi que leur fête des récoltes (*Poṅgal*), celle des lumières (*tīpāvaḷi*) et la "marche sur le feu" (*tīmiti*) en l'honneur de la déesse Draupadī-Ammaṇ.

Avec l'arrivée des Britanniques, la plantation devient une institution majeure de l'économie de l'île, structurant également la vie sociale, communautaire et religieuse. La société de plantation se caractérise par la coprésence et la rencontre (harmonieuse ou conflictuelle) entre populations d'origine et de traditions diverses. Tous les engagés indiens, quelle que soit leur origine, s'installent dans les mêmes camps de plantations, où ils s'efforcent de reproduire leurs cultes villageois car ils proviennent pour la plupart des campagnes.

Dans un premier temps, tous les engagés indiens prient aux mêmes sanctuaires dans les plantations, bien que leurs divinités soient souvent différentes en raison de leurs traditions régionales diverses. Les Bhojpuris, majoritaires, adressent leurs cultes au protecteur de localité Dih Baba et surtout à la déesse Kālī. Ils nomment d'ailleurs "*kalimai*" leurs petits autels dans les plantations. Également issus des campagnes, les engagés tamouls prient aussi Kāḷiyammaṇ et Vīramakāḷiyammaṇ, mais ils vouent surtout leurs cultes à la Déesse sous la forme de Māriyammaṇ, elle aussi protectrice de localité, et de Draupadī-Ammaṇ. Ils prient également d'autres divinités villageoises, telles que Kāṭṭerī, Paccaiyammā, Maturai-Vīraṇ et Munīśvara, et continuent de célébrer ardemment le *kāvaṭi* pour Muruga. Bien entendu, Piḷḷaiyār (Gaṇēśa) n'est pas oublié. Tous ces sanctuaires sont généralement situés autour de pierres "découvertes" ou installées au pied d'un arbre. Il s'agit même, parfois, de statuettes rituelles directement apportées d'Inde par les engagés.

Ce partage de sanctuaires et la cohabitation entre engagés d'origines diverses, et même de confessions différentes, conduisent à des participations /p.180/ interethniques et interconfessionnelles dans les cultes des plantations (Ramhota & Govinden 1995). Si les Tamouls participent aux cultes des *kalimai*, les processions de *kāvaṭi* pour Muruga réunissent quant à elles tous les Indiens, qu'ils soient tamouls ou non, *batizés* voire musulmans. De même, les Indiens hindous participent aux fêtes musulmanes et catholiques.

Mais si elles sont d'abord inscrites dans des sanctuaires partagés, les divinités des engagés hindous sont ensuite progressivement séparées, pour donner lieu à des sanctuaires distincts à mesure que les Indiens améliorent leur statut socio-économique et accèdent à la propriété foncière (Chazan-Gillig & Ramhota 2009). C'est en effet l'accès à la terre qui marque le point de départ de l'ethnicisation des lieux de culte de l'hindouisme tamoul mauricien, et ce à la fois par le "haut", c'est-à-dire du côté de la diaspora commerçante, et par le "bas", du côté des engagés.

L'accession à la propriété s'est ouverte en 1776 aux "gens de couleurs libres" (Allen 1989), ce qui permet aux grandes familles de commerçants tamouls d'acquérir des 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. Ainsi, entre 1846 et 1857, les frères Sinnatambou, de riches commerçants tamouls de Port-Louis, se lancent dans la construction, sur leurs propriétés de Terre-Rouge, d'un temple dédié à Kṛṣṇa et Draupadī (le *Krishnamoorthy Draupadee Ammen Kovil*), mais où le culte de Muruga a également une place de choix. En effet, les processions de *kāvaṭi* et la marche sur le feu y sont célébrées en grande pompe et attirent des foules de fidèles venant de toute l'île, en particulier du Camp des Malabars (Sooriamoorthy 1977 et 1989). Entre 1854 et 1860, la construction à Port-Louis du temple de *Sockalingam Meenakchee Ammen* (plus connu sous le nom de "Kailasson"), dédié à Śiva et à la Déesse, témoigne également de l'investissement des commerçants tamouls dans les grands temples (*ibid.* ; Selvam 2003). Le troisième temple tamoul majeur de l'île est construit à la même période, entre 1856 et 1859, par la famille Arlanda qui fait également partie des premiers notables tamouls à devenir propriétaires terriens (Chazan-Gillig & Ramhota 2009). Ce temple de Muruga, l'*Aroul Migou Dhandayouddhabani Swami Kovil*, est érigé à Clémencia, sur la Montagne Blanche, conformément à la tradition tamoule reconnaissant ce dieu comme le Seigneur des sommets.

Ces trois temples sont les premiers de l'île à respecter les grands traits du style architectural "agamique" (ou "dravidien") des grands temples du pays tamoul, en référence aux *Āgama*, préceptes religieux révélés par Śiva lui-même. Ils sont généralement pourvus de *sanctum sanctorum* (*garbha griha*), de dômes (*vimāna*) et de pavillons (*maṇḍapa*). Cependant, au tournant du XX^{ème} siècle, seul le grand temple de Port-Louis est surmonté d'un *gōpuram*²⁹ (Photo n°3).

/p.181/

PHOTO n°2 : Les deux temples composant aujourd'hui le sanctuaire du *Krishnamoorthy Draupadee Ammen Kōvil* (Terre-Rouge, 2013)



PHOTO n°3 : Le temple de *Sockalingam Meenakchee Ammen* ("Kailasson") et son *gōpuram* (Port-Louis, 2008)

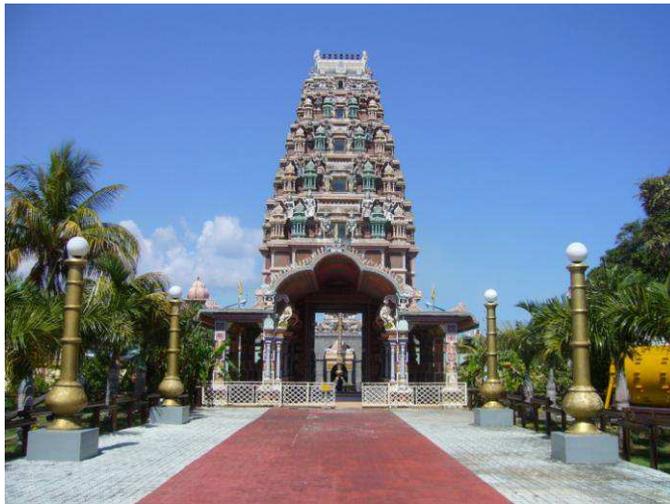


PHOTO n° 4 : L'Aroul Migou *Dhandayudhabani Swami Kōvil* (Clémencia, 2013)



Ces trois temples précurseurs vont fortement participer à la singularisation de l'hindouisme des Tamouls. Ils sont aujourd'hui les plus réputés au sein de la communauté et souvent au-delà, à commencer par Kailasson, à Port-Louis, où de nombreux mariages de l'élite tamoule sont célébrés. Ils constituent même un véritable modèle de référence pour les autres *kōvil* car ils se distinguent nettement des autres lieux de culte construits à la même époque par les engagés, limités pour leur part à des autels sommaires, et parce que les Bhojpuris n'ont pu se lancer dans la construction de temples comparables qu'à partir de la fin des années 1860, lorsqu'ils ont également accédé à la propriété foncière³⁰.

Néanmoins, les engagés ont eux aussi progressivement accès à la terre dans les plantations à cette époque, ce qui participe à l'ethnisation – ainsi qu'à la multiplication – des sanctuaires sur les propriétés agricoles. En effet, les propriétaires sucriers décident d'accorder des lopins de terre aux engagés indiens dans les plantations pour qu'ils puissent y construire des lieux de culte. Cette démarche reflète certes les bonnes relations que certains propriétaires entretiennent parfois avec les engagés (Ramhota & Govinden 1995 ; Chazan-Gillig & Ramhota 2009)³¹, mais ces concessions se font aussi en réponse au fait que de nombreux Tamouls désertent les plantations pour participer aux fêtes de *Cavadee* et de la marche sur le feu célébrées aux temples de Terre-Rouge, Port-Louis et Clémencia (Sooriamoorthy 1977 et 1989). Dès lors, les engagés tamouls peuvent eux aussi prier leurs divinités dans des temples, bien qu'il s'agisse surtout de structures sommaires faites de bois, de paille ou de tôle, ne tenant pas la comparaison avec les temples agamiques de la haute société tamoule. En 1871, l'île compte une centaine de petits temples tamouls de ce type et une soixantaine d'officiants (*ibid.*).

En accordant du terrain pour ces édifices religieux, les propriétaires favorisent, à terme, la communautarisation des lieux de culte (Chazan-Gillig & Ramhota 2009). Car pour bâtir leurs nouveaux temples, les travailleurs se regroupent en associations communautaires, ce qui entraîne la séparation des sanctuaires tamouls de ceux qui étaient jusqu'alors partagés. Ils deviennent distinctement tamouls car dédiés à des divinités sud-indiennes telles que Draupadī-Amman, Māriyamman et Muruga. L'espace de chaque plantation où travaillent des Tamouls est alors marqué d'un petit *kōvil*, ce qui participe de l'affichage des différences régionales dans le paysage. Cette particularisation des lieux religieux traduit à la fois l'unification intracommunautaire et la séparation intercommunautaire des groupes d'origine indienne dans les camps. Elle fait également écho à l'affirmation progressive des différences ethniques qui traversent la société de plantation (*ibid.* : 85).

À partir des années 1880, le « grand morcellement » permet aux anciens engagés d'acheter des terrains et d'y construire des temples encore plus librement. C'est le cas de Velamurugan (1852-1913), un engagé tamoul originaire d'un village près de Madras, qui, à la fin de son contrat en 1897, achète pour 30 roupies un lopin³² d'un demi arpent sur le flanc de la montagne Corps-de-Garde, et y construit un petit temple au toit de chaume, où il installe une statuette de Muruga qu'il avait apportée d'Inde avec lui. Plusieurs fois agrandi et rénové – désormais dans le style dravidien-agamique –, le petit temple de jadis est devenu l'un des plus grands et des plus fameux de l'île Maurice. Il s'agit du *Siva Soopramanien Kovil*, à Quatre-Bornes, plus connu sous le nom d'« Église Montagne » par les Mauriciens et sous celui de « Palani de Maurice » pour la communauté tamoule, en référence au grand temple de Muruga du Sud de l'Inde, situé lui aussi sur une petite montagne.

PHOTO n° 5 : Le *Siva Soopramanien Kovil* sur le flanc de la montagne Corps-de-Garde. Au premier plan à droite, les porteurs de *kāvati* rejoignent le temple lors de la fête de *Tai Pūcam*. On aperçoit sur la gauche une affiche représentant Muruga (Quatre-Bornes, 2013)



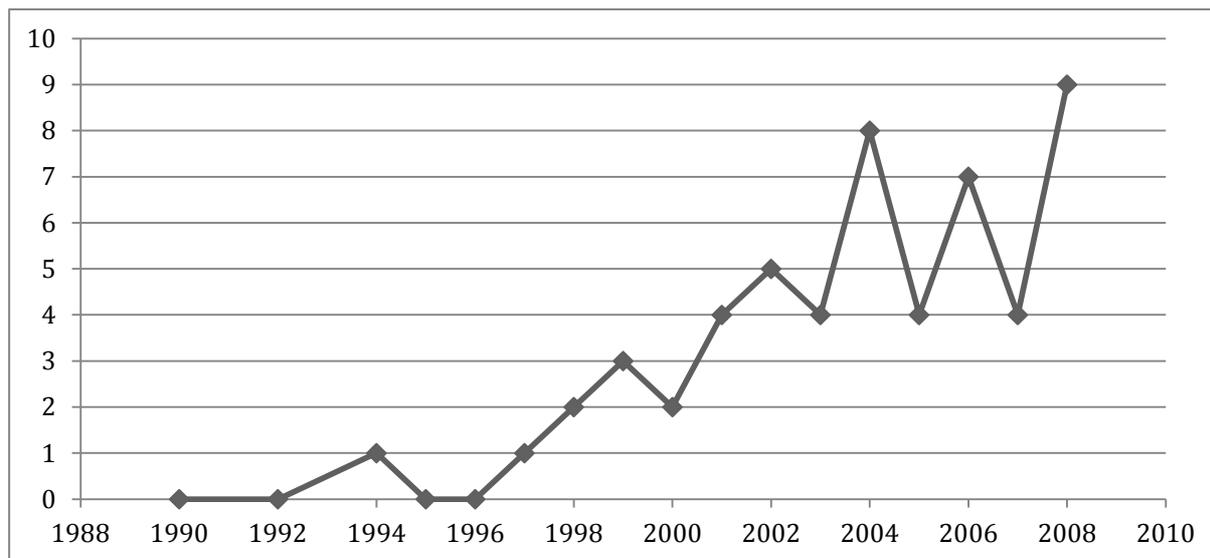
/p.184/

L'ORTHODOXISATION DES *KŌVIL* ET DE LA PRÊTRISE

À l'instar du *Siva Soopramanien Kovil*, de nombreux temples tamouls sont aujourd'hui démantelés pour être reconstruits dans le style "dravidien" ou "agamique", conformément aux règles architecturales des *Āgama*. Il s'agit d'une véritable tendance, qui s'inscrit dans le renouveau culturel et religieux plus large de la communauté tamoule de Maurice – certains parlent même de « révolution »³³ –, qui se traduit également par une orthodoxisation de la prêtrise et de la liturgie dans les temples. L'ensemble participe là encore du processus général de distinction et d'ethnicisation de l'hindouisme tamoul à Maurice.

L'"agamisation" des *kōvil* mauriciens est impulsée en 1994 par les gestionnaires du temple de Bell-Village et s'étend depuis à de nombreux temples de l'île. Cette tendance s'accélère même depuis le début des années 2000, puisque ce sont au moins quatre cérémonies d'inauguration rituelle de temples agamiques (*mahā-kumpapiṣēkam*, « grande ablution ») qui sont célébrées chaque année depuis 2001 (graphique 1). 2008, date de l'enquête, est du reste une année record, comptant neuf rénovations et laissant présager la continuité de leur progression.

Graphique 1 – Évolution du nombre de *mahā-kumpapiṣēkam* à Maurice (1988-2008)



Source : Enquête personnelle auprès des temples affiliés à la MTTF (2008).

Comme on l’a vu, avant 1994, seuls les temples de Terre-Rouge, Clémencia et Port-Louis respectaient les grands traits architecturaux du style agamique. Face au développement du sentiment de subordination des Tamouls vis-à-vis des “Hindous” (bhojpuris), ces temples orthodoxes de l’ancienne diaspora de commerçants et propriétaires terriens représentent une source d’inspiration majeure pour les Tamouls. Il servent des modèles tant en raison de /p.185/ leur architecture et du statut de leurs anciens fondateurs, que des liens qu’ils permettent de rétablir avec la référence primordiale qu’est le pays tamoul, la terre d’origine. En effet, en transformant leurs anciens lieux de culte en monuments de style dravidien, les Tamouls renouent avec le passé prestigieux de la civilisation dravidienne. L’agamisation des *kōvil* leur permet également d’inscrire ostensiblement leurs traditions religieuses dans le paysage mauricien, et de revaloriser leur image face à l’hindouisme nord-indien. Et si les lieux de culte des Bhojpuris sont aujourd’hui les plus nombreux à Maurice (cf. tableau 1), les nouveaux *kōvil* multicolores des Tamouls sont bien plus visibles dans l’espace public, au point de faire oublier que leur communauté ne représente qu’une si faible part de la population.

Le passage des cultes populaires à une religion plus “savante” ou plus “orthodoxe” transparait également au travers des figures tutélaires des temples tamouls. Parmi les *kōvil* enregistrés à la MTTF, les temples de déesses (Ammen) et de Muruga (Śiva Soopramanyar) sont très largement majoritaires, puisque plus de 90% des temples leur sont dédiés soit de façon individuelle (respectivement 55% et 30%, cf. tableau 2), soit conjointement (6%). La prépondérance des temples de déesse, principal culte villageois en pays tamoul, et le faible nombre de temples dédiés aux grands dieux du panthéon brahmanique, tels que Śiva et Viṣṇu, s’expliquent par le fait que la majorité des immigrants tamouls étaient issus de basses castes originaires des campagnes. Contrairement à Śiva et Viṣṇu, les déesses ne nécessitent d’officiants brahmanes ni pour fonder leurs temples ni pour les desservir, et sont généralement des divinités /p.186/ protectrices de petites localités auxquelles correspondaient les camps des plantations où étaient assignés les engagés. Il n’est donc pas surprenant que les temples de déesses soient, comme au pays tamoul, les plus nombreux. La forte proportion de temples de Muruga s’explique quant à elle par la grande popularité des fêtes et des processions de *kāvaṭi* dans les campagnes tamoules puis à Maurice, ayant entraîné la présence de nombreux sanctuaires dédiés à ce dieu d’abord en tant que divinité secondaire de temples de déesse puis comme dieu tutélaire de temples distincts. Le fait que les

temples de Muruga, une fois rénovés, lui soient tous consacrés sous le nom de “Śiva Soopramanyar” est rendu possible par le fait que Muruga est reconnu dans les *Āgama* et le corpus du *Śaiva Siddhānta*³⁴ comme une manifestation de Śiva, ce qui lui vaut le nom de “Śiva Subrahmaṇya”. Ce changement de nom témoigne de l’influence croissante de ces textes savants et de l’arrivée du grand dieu Śiva dans les *kōvil*, et donc, plus largement, de l’orthodoxisation de l’hindouisme tamoul mauricien. D’ailleurs, certains *kōvil* réputés de Śiva Subrahmaṇya, tels que celui de Grand-Baie, hébergent dans leur saint des saints un *śiva-liṅgam* et non pas une statue anthropomorphe de Muruga.

Photo n°6 : Temple de Muruga non agamique (Goodlands, 2008)



Photo n°7 : *Kōvil* de plantation rénové dans le style dravidien. Remarquer la culture de la canne à sucre au premier plan. (Camp Diable, 2008)



Tableau 2 – Les dieux des *kōvil* de Maurice en 2012

Divinité(s) tutélaire(s)	Nombre de temples	Proportion
Ammen (Amman)	71	55,5%
Śiva Soopramanyar (Muruga)	39	30,5%
Gaṇēśa	1	0,8%
Viṣṇu	1	0,8%
Śiva	0	0%
Śiva Soopramanyar & Ammen	8	6,3%
Śiva & Ammen	1	0,8%
Kṛṣṇa & Ammen	1	0,8%
Śiva & Viṣṇu	1	0,8%
Autres	5	3,9%
Total	128	100%

Source: Mauritius Tamil Temples Federation

De manière générale, cette “agamisation” ou “dravidianisation” des lieux de culte tamouls est un indicateur du nouvel éveil de la conscience ethno-identitaire de nombreux Tamouls à Maurice. Elle doit aussi être considérée comme la dernière phase (pour l’instant ?) du processus de reterritorialisation religieuse des Tamouls dans l’île créole. Comme en Inde du Sud, le temple agamique constitue en effet l’aboutissement d’une longue série de /p.187/ transformations des lieux de culte, allant de la pierre posée ou “découverte” sous un arbre, jusqu’au grand temple orthodoxe, en passant par le toit de paille, la tôle, puis la construction “en dur” faite de pierres ou de béton. Toutefois, si cette évolution représente l’équivalent de l’évolution typique des lieux de culte au Tamil Nadu, elle correspond également à un thème classique de l’évolution de l’habitat en société créole.

L’ascension socio-économique d’une part importante de la population mauricienne, la mobilisation des partis politiques tamouls depuis les années 1960 et l’institution de la MTTF à la même époque ne sont bien sûr pas étrangères à ce renouveau, mais il doit aussi beaucoup aux actions de sensibilisation menées par les intellectuels de la diaspora tamoule. La multiplication des séminaires et des conférences internationales organisées par, et sur, cette diaspora, notamment à Maurice³⁵, ont fait prendre conscience à de nombreux Mauriciens d’origine tamoule de ce qu’ils ont perçu comme un appauvrissement de leur culture religieuse par rapport aux Tamouls d’Inde, de Sri Lanka ou de la péninsule malaise. Ces conférences et surtout l’intensification des relations entre les pôles de la diaspora ont également entraîné la mise en place de réseaux transnationaux plus efficaces, permettant aux Tamouls mauriciens de tisser des liens plus solides avec le pays tamoul et la diaspora, de développer un sentiment de solidarité transnationale (notamment envers les Tamouls de Sri Lanka)³⁶, et de mobiliser de nouvelles ressources pour développer leur religion. C’est

notamment le cas pour faire venir des artisans et des prêtres d'Inde, souvent jugés nécessaires à la construction et à la vie rituelle des nouveaux temples.

L'agamisation des *kōvil* mauriciens se manifeste en effet par une forte orthodoxisation de la prêtrise, qui repose sur deux modèles contradictoires mais fondamentaux pour saisir les enjeux et dynamiques actuels de l'hindouisme tamoul à Maurice. Le premier modèle a été initié par les commerçants aisés de Port-Louis et se fonde sur le recours à des prêtres brahmanes indiens et sri lankais (de sous-caste Śivācārya ou Ādiśaiva³⁷), qui officient eux-mêmes ou qui ont formés des Mauriciens à leur liturgie dominée par le sanskrit. Le second, plus récent, prône au contraire une éviction totale du sanskrit et des Brahmanes dans les cultes des *kōvil*, au profit de prêtres mauriciens formés en Inde du Sud et officiant uniquement en langue tamoule. Cet autre modèle a été institué au tournant des années 2000 par des enseignants de tamoul très investis dans les affaires religieuses³⁸ et assez influents au sein de la MTTF.

La présence de Brahmanes indiens dans les temples mauriciens n'est pas nouvelle mais elle est longtemps restée marginale, ne concernant que quelques temples urbains de Terre-Rouge, Port-Louis et Rose-Hill, avant de connaître un développement important après la multiplication récente /p.188/ des temples agamiques. La grande majorité des lieux de culte tamouls de l'île ont longtemps été desservis par les engagés eux-mêmes puis par leurs descendants ou autres volontaires, qui assuraient la fonction de *pūcāri*, c'est-à-dire d'officiants non-brahmanes, parfois exorcistes, desservant les divinités "populaires" de l'hindouisme villageois, auxquelles pouvaient être offerts des sacrifices animaux. Les Brahmanes ont quant à eux introduit des rituels shivaïtes plus "savants", en prônant notamment l'observation des *Āgama*, et ont exercé une influence importante dans la décision de mettre fin aux sacrifices. De manière générale, les *pūcāri* ont aujourd'hui laissé leur place à des prêtres formés aux textes liturgiques, qu'il s'agisse des Brahmanes indiens (une trentaine) ou sri-lankais (deux), ou de prêtres mauriciens non-brahmanes initiés au *Śaiva Siddhānta* (bien plus nombreux).

Le premier Brahmane tamoul venu d'Inde pour officier dans un *kōvil* mauricien est arrivé en 1862, à la demande des frères Sinnatambou, pour desservir leur temple de Terre-Rouge (Sooriamoorthy 1977 : 145). De même, le grand temple de Kailasson, à Port-Louis, a toujours eu pour officiant un Brahmane (Selvam 2003). Ces deux temples de référence de l'élite puis de toute la communauté tamoule, sont encore desservis par des Brahmanes indiens, bien qu'un Brahmane sri lankais ait officié à Kailasson de 1980 à 2008. Ce dernier est même devenu une figure majeure de l'hindouisme tamoul mauricien et reste très actif : il a formé des dizaines de prêtres mauriciens, désormais affiliés à la *Tamizh Saiva Sittandha Archagar Kajagham* (TSSAK, « l'Assemblée des Prêtres du *Śaiva Siddhānta* Tamoul ») qu'il dirige et dont il conçoit chaque année l'almanach (*pañcāṅkam*), et il intervient régulièrement sur une radio nationale³⁹. Néanmoins, son enseignement est fortement concurrencé par l'autre modèle structurant actuellement la prêtrise tamoule mauricienne et qui s'inscrit dans une idéologie d'affirmation de l'identité tamoule bien plus prononcée.

Cet autre modèle repose sur la formation de prêtres mauriciens en Inde du Sud et tend en effet à ne conserver que le tamoul comme langue liturgique dans les *kōvil*, afin d'affranchir la communauté tamoule de l'autorité des Brahmanes et du sanskrit. Cette nouvelle tendance a été impulsée par un enseignant de tamoul reconnu pour les brillantes études qu'il a suivies au Tamil Nadu. Il dit lui-même souhaiter de longue date que les rites des *kōvil* soient effectués uniquement en tamoul et vouloir combattre l'influence des Brahmanes et du sanskrit sur l'hindouisme tamoul⁴⁰. En 1996, grâce à sa participation à une conférence internationale sur le *Śaiva Siddhānta* se tenant à Durban, il entre en contact avec l'autorité religieuse (*aṭikaḷ*) d'un monastère du pays tamoul, le *Pērūr Ātīṇam* près de Coimbatore, où des prêtres sont formés aux rites de temple uniquement en tamoul, à partir du corpus du *Śaiva Siddhānta*. La formation à temps partiel des prêtres mauriciens – ces derniers

/p.189/ travaillant généralement par ailleurs – commence en 2001 sous l'égide de la MTTF. Un premier groupe d'une trentaine d'aspirants, dont la majorité ne parlent pas tamoul, est ainsi formé à Maurice pendant plus deux ans afin d'acquérir certaines connaissances de base. Fin 2003, les novices partent pour un stage de trois mois au monastère de Pérur, au terme duquel ils reçoivent leur ordination. Ils officient depuis dans de nombreux temples tamouls de l'île Maurice et concurrencent les Brahmanes d'Inde et du Sri Lanka dans l'orthodoxisation de l'hindouisme tamoul. En 2013, le dirigeant de ce mouvement a même édité son propre *pañcāṅkam*, dépourvu de toute référence sanskrite, pour que la communauté tamoule n'utilise plus celui composé par les Brahmanes de la TSSAK. Il a également fait venir un premier prêtre indien non-brahmane, formé à Pérur, pour officier dans un *kōvil* de Phoenix. Voici enfin les propos d'un autre enseignant de tamoul, mettant en lumière combien les partisans de cette tendance souhaitent détacher la communauté tamoule de l'influence « du Brahmane » :

« Cette transformation est due parce qu'on a été exploités par les Brahmin. On a pu constater que le Brahmin, après tant d'années, il n'a pas [permis] de mobilité dans la communauté en ce qu'il s'agit de la spiritualité. (...) 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 tromper les gens. Ces Brahmanes-là, ils ne viennent que pour sonner la cloche, pratiquer les rituels et fermer le temple, c'est tout. Et le Brahmin d'Inde, il n'a pas cette volonté de garder cette religion, de propager cette religion, d'éclairer cette communauté, d'encourager tous les fidèles de venir vers le temple, de dynamiser cette communauté, d'essayer d'établir un lien entre l'homme et Dieu, vraiment. Mais l'école de prêtres qu'on est en train de préparer, là, actuellement, c'est ça qu'on est en train de faire. (...) Il faut faire bouger la communauté, il faut retirer la communauté de ce joug, de cette inertie⁴¹. »

La communauté tamoule de l'île Maurice est donc prise actuellement entre deux tendances qui redessinent une nouvelle fois la vie des *kōvil*. La première réintroduit l'autorité du Brahmane dans les temples afin de véritablement sanskritiser les cultes tamouls dans l'île, alors que la seconde rejette ouvertement les répertoires sanskrit et brahmanique au profit d'une inspiration uniquement tamoule-dravidiennne. Si elles participent du même phénomène général de revalorisation de l'hindouisme tamoul mauricien en se référant à un modèle indien, ces deux tendances relèvent donc de positions idéologiques bien différentes, ce qui n'est pas sans entraîner certaines discordes ou confusions⁴² au sein de la communauté. La position de la MTTF, qui est l'agent le plus structurant de l'hindouisme tamoul mauricien depuis les années 1960, oscille d'ailleurs entre ces deux tendances selon la sensibilité politique de son président du moment.

CONCLUSION

Le fait que les Mauriciens d'origine tamoule qui vouent leurs cultes aux dieux de l'hindouisme ne se disent plus "Hindous" aujourd'hui est le fruit d'une volonté politique de déni d'appartenance à l'hindouisme laissée aux seuls Bhojpuris, au profit de la mise en avant de la spécificité tamoule. Pour autant, l'hindouisme tamoul est une réalité pratiquée et vécue existant bel et bien à Maurice, et qui est même particulièrement dynamique. Les cultes locaux et régionaux du pays tamoul y sont présents au moins depuis l'arrivée des ouvriers et artisans tamouls au XVIII^{ème} siècle, ils ont donné lieu aux tout premiers temples hindous de l'île et connaissent actuellement un véritable renouveau, marqué par d'importantes rénovations de temples ainsi qu'une orthodoxisation de la liturgie.

La distanciation des Tamouls vis-à-vis de l'identité hindoue rappelle que la définition et l'adhésion de groupes à l'hindouisme sont problématiques, et que la plasticité des catégories d'appartenance religieuse permet d'alimenter des positionnements politiques. Si le cas indien, évoqué en introduction, a montré que l'identification personnelle et collective à l'hindouisme est relative et qu'elle peut évoluer sous l'influence d'enjeux politiques, le cas mauricien prouve qu'il peut en être de même en situation de diaspora. Car bien loin d'une rupture avec leurs cultes importés d'Inde du Sud, la distanciation des Tamouls de Maurice vis-à-vis de l'identité hindoue traduit uniquement une volonté communautaire de distinction et de résistance politique face à la majorité bhojpurie. L'invention d'une "religion tamoule" à partir de ces cultes importés, ainsi que l'apparition dans le recensement mauricien des catégories ethno-religieuses *Hindi Hindu*, *Marathi Hindu*, *Tamil Hindu* et *Telugu Hindu* en 1983, sont d'autres manifestations de l'ethnicisation politique de l'hindouisme mauricien initiée par les dirigeants de la communauté tamoule.

Ce processus d'ethnicisation résulte en partie de l'importation de l'idéologie ethniciste dravidienne, anti-brahmane et anti-hindie, qui s'est développée au XX^{ème} siècle au pays tamoul. Les discours anti-Hindous (i.e. anti-Bhojpuris) des militants politiques de la "cause" tamoule à Maurice, ainsi que la volonté d'éviction des Brahmanes et du sanskrit dans les *kōvil* mauriciens, vont effectivement dans ce sens. Dans le contexte mauricien de surenchère communautaire et de valorisation des héritages culturels, l'Inde reste donc logiquement, avec sa sacralité et ses orthodoxies, mais aussi avec ses particularismes régionaux et son histoire politique, la référence majeure de l'hindouisme local.

Pour autant, l'hindouisme mauricien, qu'il soit tamoul ou relevant de toute autre tradition régionale, ne doit pas être considéré comme une simple reproduction de l'hindouisme indien. Il faut au contraire le penser comme un « hindouisme créole », tel que ceux dont parlait Jean Benoist (1998), en ce sens /p.191/ qu'il est le fruit des évolutions de traditions religieuses importées d'Inde dans un contexte marqué par la société de plantation. La situation spécifiquement mauricienne, avec sa propre histoire migratoire, politique et économique, et caractérisée entre autres par la domination politique des Bhojpuris, est effectivement très structurante dans la configuration des enjeux politiques et des changements de cet hindouisme d'outre-mer, illustrant par là même la nature dynamique et évolutive de l'hindouisme, quel que soit son terrain.

D'ailleurs, si l'hindouisme tamoul se définit surtout par l'ethnicité à Maurice, les Tamouls ne sont pas pour autant les seuls à participer aux fêtes de *Cavadee*, et ce de longue date (Sooriamoorthy 1989, Ramhota & Govinden 1995). Ces fêtes se caractérisent certes par un fort sentiment communautaire, donnent une grande visibilité à l'identité religieuse tamoule, et contribuent à l'affichage de son particularisme et de son renouveau dans l'espace public, mais des membres d'autres communautés de la "nation arc-en-ciel" (Hindous et Créoles catholiques principalement) portent également le

kāvaṭi en l'honneur de Muruga lors de ces grands rassemblements religieux. Cela témoigne de la condition multiculturelle de l'identité mauricienne, qui s'est développée dans le creuset de la société de plantation et qui contribue également, à sa manière, à la définition de l'hindouisme mauricien. Aussi semble-t-il, au vu de l'immense popularité de ces fêtes auprès des Tamouls et au-delà, que les lances de Muruga continueront longtemps de marquer les chairs et de danser dans le paysage de la petite île.

Photo n°8 : Procession tamoule pour Muruga lors de *Tai Pūcam Cavadee* (Quatre-Bornes, 2013)



BIBLIOGRAPHIE

- ALBER, J.-L. (1994), « Ethnicité indienne et créolisation à l'île Maurice: les Madras, les Tamouls et les autres », in Fournier Martine et Vermès Geneviève (eds.) *Ethnicisation des rapports sociaux : racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*. Colloque de l'ARIC. Volume 3, L'Harmattan, pp. 126-139.
- ALLEN, R. B. (1983) *Creoles, Indians and the Restructuring of Society and Economy in Mauritius. 1767-1885*, Urbana, University of Illinois (PhD. Thesis).
- ALLEN, R. B. (1989) « Economic Marginality in the Rise of the Free Population of Colour in Mauritius, 1767-1830 ». *Slavery and Abolition*, 10, pp. 126-150.
- BARTH, F. (ed.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company.
- BENOIST, J. (1998), *Hindouismes créoles : Mascareignes, Antilles*. Paris, Editions du CTHS.
- BERTHELEU, H. (2007) « Sens et usages de « l'ethnicisation » », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23 - n°2, URL : <http://remi.revues.org/4167>
- CARSIGNOL, A. (2011) *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*. Genève, Graduate Institute, PUF.
- CHAZAN-GILLIG, S. & RAMHOTA, P. (2009), *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation: Cultes populaires indiens et religion savante*. Marseille, IRD, Paris, Karthala, Moka, MGI.
- CLAVEYROLAS, M. (2010) « L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation ». *Autrepart*, n°56.
- CHEMEN, J. (2003) « Ethno-Religious Identity: A Study of Tamils in Mauritius ». *Journal of Mauritian Studies*, Moka, pp. 34-49.
- DEERPALSINGH, S. & CARTER, M. (éds.), (1996) *Selected Documents on Indian Immigration: Mauritius, 1834-1926*, Vol.II: The Despatch and Allocation of Indentured Labour, Moka, MGI Institute Press.
- DEERPALSINGH S., GOVINDEN V., NG FOONG KWONG J. & TEELock, V. (2001) *Labour Immigrants in Mauritius: A Pictorial Recollection*. Moka, Mahatma Gandhi Institute.
- DE L'ESTRAC, J.-C. (2007) *Mauriciens, Enfants de Mille Races. Au temps de l'île de France*. Vacoas, Le Printemps.
- DELIÈGE, R. (2004) *La religion des Intouchables de l'Inde*. Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- DE RUDDER, V. (1994) « Ethnicisation », in *Pluriel-recherches: vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, cahier n°3, L'Harmattan pp. 42-44.
- FRYKENBERG, R.E. (2005) [1989] « The Emergence of Modern 'Hinduism' as a concept and as an institution: a reappraisal with special reference to South India », in G. D. Sontheimer & H. Kulke (eds) *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, pp. 82-107.
- GERBEAU, H. (2009) « Religion et identité créole à l'île Maurice », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n°12, pp. 53-72.
- HARDGRAVE, R. L. Jr. (1965) *The Dravidian Movement*. Bombay, Popular Prakashan.
- HOLLUP, O. (1994) « The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius ». *Ethnology*, Vol. 33, n°4, pp. 297-316.
- IRSCHICK, E. F. (1986) *Tamil Revivalism in the 1930s*. Madras, Cre-A.
- IRSCHICK, E. F. (1969) *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*. Berkeley, University of California Press.

- MURUGAIYAN, A. (2003) « La presse bilingue tamoule-française à Maurice et la construction d'une identité tamoule ». in Kumari R. I. & V. Y. Hookoomsing (dir.), *L'Océan Indien dans les littératures francophones*, Réduit, Karthala, Presses de l'Université de Maurice, pp. 287-312.
- NICHOLSON, A. (2010) *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. Columbia University Press.
- NORTH-COOMBS, A. (1990) « Indentured Labour in the Sugar Industries of Natal and Mauritius, 1834-1910 ». in Bhana, S. (éd.), *Essays on Indentured Indians in Natal*, Yorkshire, Peepal Tree Press, pp. 12-88.
- POUTIGNAT, P. & STRIEFF-FENART, J. (1995) *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de F. Barth, Paris, PUF.
- RAMASWAMY, S. (1997) « *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970* ». Berkeley, Berkeley University Press.
- RAMHOTA P. & V. GOVINDEN (1995) « Cavadee and Kalimai: Inter-Ethnic Participation in Mauritian Rituals ». in Carter, M. (éd.), *Colouring the Rainbow: Mauritian Society in the Making*, Port-Louis, Center for Research on Indian Ocean Studies, pp. 135-148.
- RUDNER, D. W. (1994) *Caste and Capitalism in Colonial India. The Nattukottai Chettiars*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- SELVAM, S. (2003) « Religion and Ethnicity in the Indian Diaspora: Murugan Worship among Tamil-Hindus in Mauritius ». *Journal of Mauritian Studies*, Moka, pp.1-33.
- SONTHEIMER, G. D. & KULKE, H. (eds.) (2005) [1989] *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar.
- SOORIAMOORTHY, R. (1989) « Temples over the years », in Rajaram et al. (éd.), *Proceedings of the 7th International Conference-Seminar of Tamil Studies*, vol.1, Government Central Press, Mauritius, pp. 257-268.
- SOORIAMOORTHY, R. (1977) *Les Tamouls à l'île Maurice*. Henry & Co, Port-Louis, 244 p.
- SORNUM, Khesaven (2001) "The Murukan cult in Mauritius: Essence of Tamil Ethnic Identity", paper presented at *The Second International Conference on Skanda-Murukan*, Mauritius, 21-28 April.
- STIETENCROON, H. (2005) [1989] « Hinduism : On the Proper Use of a Deceptive Term ». in G. D. Sontheimer & H. Kulke (eds) *Hinduism Reconsidered*, Delhi, Manohar, pp. 32-53.
- TARABOUT, G. (1997) « L'évolution des cultes dans les temples hindous : l'exemple du Kerala (Inde du Sud) ». In Clémentin-Ojha, C., (éd.), *Renouveaux religieux en Asie*, Presses de l'École Française d'Extrême Orient, Paris, pp.127-154.
- TIROUMALECHETTY, P., (1984) « Tamil Temples on the Estates – Early Days ». in Bissoondoyal U. (éd.), *Indians Overseas. The Mauritian Experience*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, pp. 21-27.
- TROUILLET, P.-Y. (2012) « Overseas temples and Tamil migratory space », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], 6, Online since 28 December 2012, connection on 06 March 2013. URL : <http://samaj.revues.org/3415>
- VIRAMMA & RACINE, J. et J.-L. (2005) [1995] *Une vie paria. Le rire des asservis. Inde du Sud*. Paris, Terre Humaine, Plon-Unesco.
- WEIGHTMAN, S. (1984) « Hinduism », in Hinnells J. (ed.) *A Handbook of Living Religions*, Oxford, Blackwell, pp. 191-236.
- ZIEGENBALG, B. (1869) *Genealogy of the South-Indian Gods: A Manual of the Mythology and Religion of the People of the Southern India, Including a Description of Popular Hinduism*, Madras, Higginbotham and Co.

Résumé :

La majorité des Mauriciens d'origine tamoule vouent leur culte à des divinités du panthéon hindou mais affirment paradoxalement ne pas être hindous. À Maurice en effet, cette identité est laissée aux seuls hindous originaires du Nord de l'Inde et de langue bhojpurie, qui constituent aujourd'hui la première communauté indo-mauricienne et qui dominent le champ politique de l'île. De même, les rites et festivals religieux conduits par les Tamouls, tels que la grande fête de *Cavadee* célébrée en l'honneur du dieu Muruga, ne sont plus considérées comme étant hindous mais seulement tamouls. Cette distinction entre tamoulité et hindouité à Maurice est le fruit du déni de l'appartenance hindoue par les Tamouls au profit de la mise en avant de leur spécificité ethnique et culturelle, qui s'inscrit dans leur résistance politique et symbolique vis-à-vis de la majorité bhojpurie. Pour autant, l'hindouisme tamoul est une réalité pratiquée et vécue qui existe de longue date dans l'île créole, et qui est même en plein renouveau. Cette contribution revient sur les dimensions historiques, politiques et rituelles de cette ethnicisation de l'hindouisme tamoul à Maurice, en soulignant à la fois le rôle de l'ethnicité tamoule-dravidienne importée du Sud de l'Inde et celui du contexte spécifiquement mauricien.

Abstract : *The spears of Muruga in Mauritius : Trajectories of a Tamil Hinduism*

Most of the Mauritian Tamils worship the gods of the Hindu pantheon but paradoxically they do not call themselves "Hindus". In Mauritius indeed, Hindu identity is reserved for the Hindus originating from North India and speaking Bhojpuri, who represent the first Indo-Mauritian community and have dominated the national political scene since Independence. In the same way, the rituals and religious festivals conducted by Tamils, like the great festival of *Cavadee* dedicated to the god Muruga, are not labeled "Hindu" anymore but only "Tamil". This distinction between "Tamilness" and "Hinduness" in Mauritius is the result of the claim by Tamils to their own ethnic and cultural specificity, which partakes of their symbolic and political resistance towards the Bhojpuri majority. Nevertheless, Tamil Hinduism is a reality that has existed for a long time in the Creole island, and which is currently undergoing a great revival. This contribution deals with the historical, political and ritual dimensions of this ethnicisation of Tamil Hinduism in Mauritius, and shows how this process is influenced both by Dravidian ethnicity, imported from South India, and by the specificity of the Mauritian context.

Notes: (pp. 192-194)

¹ Les mois de *tai* et *cittirai* correspondent respectivement aux périodes allant de mi-janvier à mi-février et de mi-avril à mi-mai.

² À Maurice, comme souvent au pays tamoul, le dieu Murugaṅ est plutôt nommé “Muruga”. Divinité masculine du panthéon hindou, Muruga(ṅ) est notamment reconnu pour être le fils guerrier de Śiva et Pārvatī, et comme le frère de Vināyagar (Gaṇeśa). Il est également connu sous les noms de Subrahmaṇya, Skanda ou Kārttikēya, notamment en Inde du Nord où son culte est cependant moins développé qu’au pays tamoul. Dans le Sud tamoul, Muruga(ṅ) est aussi réputé pour être le Seigneur des collines et des chasseurs, notamment en raison des textes que lui a consacrés la littérature du Saṅgam.

³ Au pays tamoul, la deuxième grande fête durant laquelle les *kāvaṭi* sont portés pour Muruga est *Paṅkuṇi Uttiram* (*nakṣatra* du mois de *Paṅkuṇi* commémorant le mariage du dieu), et non pas *Cittirai Pūrṇami* (pleine lune du mois de *cittirai*) qui est moins célèbre.

⁴ D’après plusieurs entretiens menés avec le descendant du fondateur du pèlerinage à Palani au Tamil Nadu. Voir également les propos de Rudner (1984) sur ce même pèlerinage.

⁵ Cette anglicisation orthographique du terme tamoul “*kāvaṭi*” s’observe aussi à La Réunion et en Malaisie, notamment.

⁶ Les chrétiens d’origine tamoule, appelés “*Tamoul batizé*” ou “*Madras batizé*” en créole, sont aujourd’hui très minoritaires à Maurice. Ils n’ont été que 53 à se déclarer « *Christian Tamil* » au recensement de 2011 (*Central Statistics Office*).

⁷ Sauf quand il s’agit d’un adjectif.

⁸ Source : *Central Statistics Office*

⁹ Selon l’alinéa 3 de l’article 1 de la Constitution, « la population de Maurice est considérée comme comprenant une communauté hindoue, une communauté musulmane et une communauté sino-mauricienne ; toute personne qui, par son mode de vie, ne peut être considérée comme appartenant à l’une de ces trois communautés, est réputée appartenir à la population générale, laquelle forme elle-même une quatrième communauté ».

¹⁰ Alors que tous les Mauriciens parlent la langue créole, la communauté créole ne désigne quant à elle que la partie de la population associée aux descendants d’esclaves (plutôt d’origine africaine ou malgache), de phénotype noir et de religion catholique. Néanmoins, les critères de définition de l’identité créole restent problématiques à Maurice (voir Allen 1983 et Gerbeau 2010). En marge des Indo-Mauriciens dotés du pouvoir politique, et des Blancs mauriciens qui dominent le champ économique, les Créoles constituent le groupe le plus défavorisé économiquement.

¹¹ Tout du moins, pas avec autant d’ardeur qu’à Maurice. Au Canada par exemple, les Tamouls shivaïtes, qui sont essentiellement des migrants récents d’origine sri-lankaise, se disent également Tamouls et laissent de plus en plus l’identité hindoue aux immigrés d’origine nord-indienne.

¹² Lire entre autres le volume dirigé par Sontheimer & Kulke (1989), et en particulier les chapitres de Frykenberg et Stietenron, ainsi que Nicholson (2010).

¹³ Les observations faites par le missionnaire Bartholomeus Ziegenbalg (1869) entre 1706 et 1713 dans les campagnes tamoules font état de la présence de cultes et de rituels relevant de ce que l’on nomme aujourd’hui l’hindouisme “populaire” dans cette région, bien avant l’invention du terme « hindouisme » par les Britanniques.

¹⁴ Lire notamment Viramma & Racine (1995 : 203 ; 401-402) et Deliège (2004 : 15-30).

¹⁵ Sur les notions d’ethnicité et d’ethnisation, voir l’ouvrage de P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (1995) et leur traduction du texte fondateur de F. Barth (1969). Voir aussi, entre autres, les travaux de De Rudder (1994) et Bertheleu (2007).

¹⁶ Remarque qui me fut faite en 2008 par un Mauricien d’origine tamoule.

¹⁷ Bourde de la Rogerie, H. (1934) *Les Bretons aux Îles de France et Bourbon aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, Rennes, Oberthur et Toussaint, A. (1972) *Histoires des îles Mascareignes*, Paris, Berger-Levrault & Cy Ltd (cités par Sooriamoorthy 1977 : 32).

¹⁸ Système de recrutement sous contrat de travailleurs indiens durant la colonisation anglaise.

¹⁹ Cf. note 6.

²⁰ Officiellement, seul le temple de Médine, dans l’Ouest de l’île, continue de pratiquer les sacrifices animaux.

²¹ Sources : *Arya Sabha Mauritius*, *Mauritius Andhra Maha Sabha*, *Mauritius Marathi Mandali Federation*, *Mauritius Sanatan Dharma Temples Federation*, *Mauritius Tamil Temples Federation*.

²² *Mauritius Tamil Temples Federation*. Le même processus mène à la création de la *Mauritius Sanatan Dharma Temple Federation* et de l’*Arya Sabha Mauritius*, 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.

²³ M. Sangeelee Mootocomaren, farouche opposant au séparatisme et à l’idée d’une religion tamoule distincte

de l'hindouisme, cite dans un de ses pamphlets un Mauricien d'origine tamoule disant : « *Mo connais na pas éna la religion tamoule, mais besoin dire ça pour la politique.* » (Sangeelee Mootoomaren, « Religion et politique », *Tamil Voice*, n°18, 10 octobre 1964, pp.1-2, repris le 15 décembre 1966, cité par Murugaiyan 2003).

²⁴ Les “groupes religieux” aujourd’hui reconnus dans le recensement national mauricien sont les suivants : “Buddhist/Chinese”, “Assemblée de Dieu & M.S. Guérison”, “Church of England”, “Roman Catholic”, “Other Christian”, “Marathi Hindu”, “Tamil Hindu”, “Telugu Hindu”, “Vedic & Aryan”, “Hindi Hindu & Other Hindu”, “Islam & Other Muslim”.

²⁵ Données du recensement de 2011 (*Central Statistics Office*).

²⁶ Entretiens avec des membres actifs de la *Tamil Force* (octobre-novembre 2008).

²⁷ Entretiens avec l’initiateur et responsable de la formation de prêtres de *kōvil* mauriciens à la liturgie en langue tamoule (janvier-février 2013).

²⁸ Les noms indiqués sont ceux enregistrés à la Fédération des Temples Tamouls de Maurice (MTTF).

²⁹ Grande tour sculptée marquant l’entrée et le saint des saints des temples tamouls agamiques.

³⁰ Les Bhojpuris ne bâtissent de véritables temples qu’à partir de 1867, par la deuxième génération née sur le sol mauricien. Il s’agit de temples de Śiva (*śivala*) construits d’abord à Gokoola puis à Terre-Rouge (Chazan-Gillig & Ramhota 2009 : 96).

³¹ Dans deux travaux cosignés, Pavitrnanand Ramhota a même montré que la figure du propriétaire blanc a été incorporée dans certains rites des *kalimai*, sous les traits du dieu protecteur de localité Dih.

³² 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.

³³ Entretiens avec un officiant mauricien enseignant le tamoul dans une école publique de Goodlands (octobre 2008).

³⁴ Branche dévotionnelle de l’hindouisme centrée sur le culte de Śiva et prônant un système philosophique et spirituel démocratisant l’accès au divin. Si le culte de Śiva se développe fortement à partir du VI^e siècle au pays tamoul, le *Śaiva Siddhānta* n’y est cependant systématisé qu’entre le XII^{ème} et le XIV^{ème} siècles. Depuis la fin du XIX^{ème} siècle, marqué par la renaissance culturelle tamoule et le développement du mouvement anti-brahmane, le *Śaiva Siddhānta* est présenté en Inde du Sud comme la religion originelle des Dravidiens. Le corpus du *Śaiva Siddhānta* se fonde sur les quatorze livres du *Tirumūrai* et les vingt-huit *Āgama* shivaïtes.

³⁵ Comme la *World Tamil Conference* et l’*International Conference Seminar on Skanda-Murukan* qui se sont tenues en 1995 et 2001 à Maurice.

³⁶ Les Mauriciens d’origine tamoule se mobilisent régulièrement pour sensibiliser l’opinion sur le sort des Tamouls sri-lankais. En 2013, plusieurs manifestations ont été organisées par les associations tamoules, à commencer par la MTTF, pour réclamer le boycott par Maurice du Sommet du Commonwealth qui devait se tenir en novembre de la même année à Sri Lanka (« Sri Lanka – Manifestation des associations tamoules : Le boycott du sommet du Commonwealth réclamé », *Le Mauricien*, 18 mai 2013). Par ailleurs, les exactions subies par les Tamouls de Sri Lanka servent parfois d’argument aux dirigeants politiques tamouls de Maurice pour sensibiliser la communauté à leur idéologie, comme ce fut le cas sur certains tracts de la *Tamil Force* en 2008 (Trouillet 2012).

³⁷ Noms d’une même sous-caste de prêtres brahmanes tamouls de temples shivaïtes. On peut traduire Śivācārya par « prêtres de Śiva » et Ādiśaiva par « shivaïtes originels ».

³⁸ A. Murugaiyan (2003 : 290) a souligné l’importance de la langue pour établir et maintenir des liens avec le sacré en contexte tamoul, et celle des maîtres de tamoul dans la perpétuation de la culture et de la religion dans les pays d’installation des engagés tamouls tels que Maurice.

³⁹ Entretiens personnels (Terre-Rouge, janvier-février 2013).

⁴⁰ Entretiens personnels (Curepipe, janvier-février 2013).

⁴¹ Extrait d’un entretien personnel (Grand-Baie, octobre 2008).

⁴² Notamment pour fixer l’heure des “prières” dans les *kōvil* avec deux *pañcāṅkam* différents, comme ce fut le cas en 2013 lors de la fête de *Tai Pūcam Cavadee*.