



RIAS



Diasporas sud-asiatiques :
identité, politique et rituel



Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

COMITÉ DE RÉDACTION

Mathieu Boisvert
Directeur de la revue
Marwan Attalah
Caroline Landais Lopez
Assistant.e.s à l'édition

COMITÉ ÉDITORIAL

Vasumathi Badrinathan
Mathieu Boisvert
Dr. Nadia Cattoni
Mohit Chadna
Mathieu Claveyrolas
Diana Dimitrova
Serge Granger
Ajith Kanna
Basile Leclère
Chiara Letizia
Dr. Antoine Panaioti
Florence Pasche Guignard
Raphaël Rousseleau
Pierre-Yves Trouillet
Jonathan Voyer
Dr. Biljana Zrnić

DIRECTION DU NUMÉRO

Mathieu Boisvert
Florence Pasche Guignard

REVISION LINGUISTIQUE

Estelle Garcia
Lucie Mayer
Guillaume Beauchesne
Sarah Lafrenière
Vicky Chabot
Nicole Tremblay
Nancy L'Écuyer

REVUE INTERDISCIPLINAIRE SUR L'ASIE DU SUD

La Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud (RIAS) souhaite occuper une place privilégiée dans le paysage scientifique et universitaire francophone en abordant l'Asie du Sud

dans une perspective pluridisciplinaire. La revue insiste sur cette interdisciplinarité – philologie, droit, sociologie, anthropologie, sciences politiques, sciences des religions, littérature ou création – et aura pour objectif de présenter selon différentes focales des problématiques et réalités spécifiques à l'Asie du Sud ainsi que d'analyser de manière plurielle ses avatars. L'ambition de cette revue est donc de fournir une plateforme de diffusion en libre accès d'articles qui traitent d'enjeux autant contemporains qu'historiques liés à l'Asie du Sud, ses multiples univers de sens et de pratiques, et ses diasporas.

Département de sciences des religions,
Université du Québec à Montréal,
C.P. 8888, succursale centre-ville,
Montréal, Qc.
Canada. H3C 3P8

LIBRE ACCÈS ET DROIT D'AUTEUR

La revue opère selon le modèle de libre accès par la mise à disposition gratuite des articles de la revue, sans restriction d'utilisation et d'accès, sur sa plateforme en ligne. En publiant leurs travaux dans la RIAS, les auteur.e.s acceptent la licence de droit d'auteur « Créative Commun Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) »; une autre licence de type CC BY peut être choisie par l'auteur.e si il/elle en fait expressément la demande. La reproduction d'un texte entièrement ou partiellement publié dans la revue doit donc être acceptée par le Comité de rédaction au préalable.

La responsabilité des textes incombe seulement aux auteurs et autrices.

ISSN 2817-7770
Dépôt légal BANQ

TABLE DES MATIÈRES

Introduction <i>Mathieu Boisvert</i>	1
Peut-on parler d'une diaspora tamoule hindoue ? Entre diversité sociale et hindouisme transnational <i>Pierre-Yves Trouillet</i>	9
La plantation en héritage : la mémoire de l'engagisme indien à Maurice <i>Mathieu Claveyrolas</i>	38
Diaspora et corporéité : rituels et identifications hindous à La Réunion <i>Natalie Lang</i>	53
<i>On ne célébrait pas les festivals du Telangana ici :</i> Contestations transnationales et création d'une mémoire collective autour des festivals Bhatukamma et Bonalu <i>Sanam Roohi</i>	76
Les Tamouls face à la politique d'éradication des bidonvilles à Kuala Lumpur (Malaisie) <i>Delon Madavan</i>	98
Compte rendu : Amritananda Das, (2023). Les Fondements de l'économie gandhienne. Traduit par Fernand Ouellet, avec la collaboration de Mathieu Arès et d'Alexandre Millette, Paris, L'Harmattan (coll. « Recherches asiatiques »), 214 p. <i>André Couture</i>	125
Compte rendu : Serge Granger (2023). Les cousins de l'Empire : Le Québec et l'Inde (1760-1947). Les Presses de l'Université de Montréal, Collection Confluences Asiatiques, 224 p. <i>Jean-Nicolas Courtemanche</i>	128

Introduction¹

Numéro thématique de la *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud* Diasporas sud-asiatiques : identité, politique et rituel

Mathieu Boisvert

Lors de mes premiers voyages en Inde, au tout début des années 1980, je me faisais souvent apostropher par des enfants qui me demandaient « Hippie, what is your name? ». Il est vrai que c'était généralement dans des villages alors fréquentés par des Babas Cool. Près de 40 ans plus tard, les questions qui me sont posées dans ces mêmes villages sont fort différentes. Ces sites ne sont plus fréquentés par les mêmes visiteurs; une classe moyenne indienne grandissante fait en sorte que les différents sites touristiques sont maintenant pris d'assaut par une population indienne beaucoup mieux nantie et plus éduquée que celle de l'époque. Désormais, la question la plus courante est plutôt « Where are you from? » et, après avoir répondu que je suis Canadien, mon interlocuteur, presque toujours, sourit et me partage qu'il a une sœur, un cousin ou un oncle qui habite le Canada depuis quelques années. Le Canada est l'une des destinations privilégiées de l'émigration sud-asiatique en général, indienne en particulier et encore plus spécifiquement, punjabis et sikhs².

Dans un récent article, Mathieu Claveyrolas souligne que « les communautés indiennes ont migré et se sont dispersées sur les cinq continents au long d'une histoire longue, qu'il convient de périodiser, en différenciant à minima les migrations anciennes (pré-coloniales), l'engagisme³ colonial et les migrations contemporaines (notamment en Occident et dans les pays du Golfe). » (Claveyrolas, 2023; 17) Le Nouveau Monde que constituaient les Amériques n'a connu aucune migration depuis l'Asie du Sud avant la période coloniale.

La première présence enregistrée de personnes originaires d'Asie du Sud au Canada remonte à la toute fin du 19^e siècle, alors que quelques hommes, originaires du Pendjab, commencèrent à arriver sur le territoire, essentiellement sur la côte ouest, en Colombie-Britannique. Bien que ces personnes aient été principalement recrutées par les autorités coloniales britanniques et des entreprises privées pour travailler dans des secteurs tels que l'agriculture, la foresterie et la construction ferroviaire – en 1880 s'entame la construction de la ligne ferroviaire transcontinentale du Canadien Pacifique à laquelle ont participé plus de 15,000 ouvriers chinois (Marsh, 2021; n.p.) – aucune source canadienne ne mentionne que ces migrants d'origine pendjabie sont arrivés au

¹ © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

² Cette notion de migration est cependant beaucoup plus complexe si l'on prend en considération les déplacements internes, entre les états d'un même pays. Voir à ce sujet Rajan & Sumeetha (2020).

³ Note de l'auteur de l'introduction : Entre les 18^e et 20^e siècles, la pratique de l'engagisme permit à plusieurs puissances coloniales européennes de pourvoir au besoin de main d'œuvre laissé vacant par l'élimination de l'esclavagisme dans leurs colonies.

Canada en tant qu' « engagés ». Avant 1903, à peine quelques centaines de migrants pendjabis étaient présents au Canada. Dix seraient arrivés en 1903, puis les deux années qui suivirent connurent une augmentation significative : en 1905, près de 5,200 personnes d'origine pendjabie étaient présentes en Colombie Britannique (Buchignani, 1980; 381). Ce groupe distinct, uni non seulement par son histoire migratoire, mais surtout par une langue, une culture et une religion partagées, se démarquait de la population britanno-colombienne et plusieurs pratiques discriminatoires – telle la non-participation au processus électoral – se manifestaient à leur égard. En 1908, à la suite des pressions britanno-colombiennes, le gouvernement fédéral canadien introduisit le Règlement sur le voyage continu, un amendement constitutionnel sur l'immigration « interdisant le débarquement de tout immigrant n'étant pas venu au Canada dans le cadre d'un voyage d'une seule traite depuis leur pays natal ou celui dont il était citoyen » (Musée canadien de l'immigration du Quai 21, 2023; n.p.). Cette nouvelle politique freina drastiquement l'immigration sud-asiatique au pays puisqu'il était impossible d'arriver au Canada directement depuis l'Inde. Il importe également de souligner « l'incident du Komagata Maru », navire qui arriva à Vancouver depuis Hong Kong avec, à son bord, 376 aspirants immigrants d'origine sud-asiatique. Le navire fut immobilisé dans le port de Vancouver pendant deux mois complets avant que celui-ci, et l'ensemble de ses passagers, ne soient retournés vers Hong Kong. Cet incident constitue l'un des événements les plus sombres et marquants de l'histoire de l'immigration canadienne. Le gouvernement fédéral s'est d'ailleurs formellement excusé pour cet incident en 2016. Bien que cette loi ait été abrogée en 1923, ce n'est qu'à partir des années 1960 que l'on assiste à une réelle reprise de l'immigration sud-asiatique au Canada.

La population canadienne d'origine sud-asiatique provient essentiellement de la troisième période mentionnée par Claveyrolas (2023), appartenant ainsi à cette « migration contemporaine ». Selon le recensement de Statistique Canada de 2021, le Canada compte près de 2,400,000 citoyens d'origine sud-asiatique, soit environ 6,5% de la population totale présente sur le territoire canadien (36,991,981). Les données recueillies par Statistique Canada lors de ses recensements quinquennaux sont multiples (origine nationale, origine ethnique, religion, langue maternelle, langue parlée à la maison, niveau d'éducation, revenu annuel...) et nous pourrions aisément passer des heures à analyser et à croiser les différentes catégories entre elles. Mais là n'est pas l'objectif de cette introduction. Je me permets tout de même de présenter deux petits graphiques afin que nous puissions nous forger une idée sommaire de la présence sud-asiatique au Canada et de mettre en lumière certains aspects de celle-ci.⁴

⁴ Le premier graphique a été élaboré à partir des plus récentes données (2021) de recensements canadiens générées en 2023 (Statistique Canada, 2023), alors que le deuxième tire ses données du même recensement, mais à partir d'un tableau généré en 2022 (Statistique Canada, 2022).

Tableau 1.1 – *Origine ethniques et culturelles sud asiatiques*

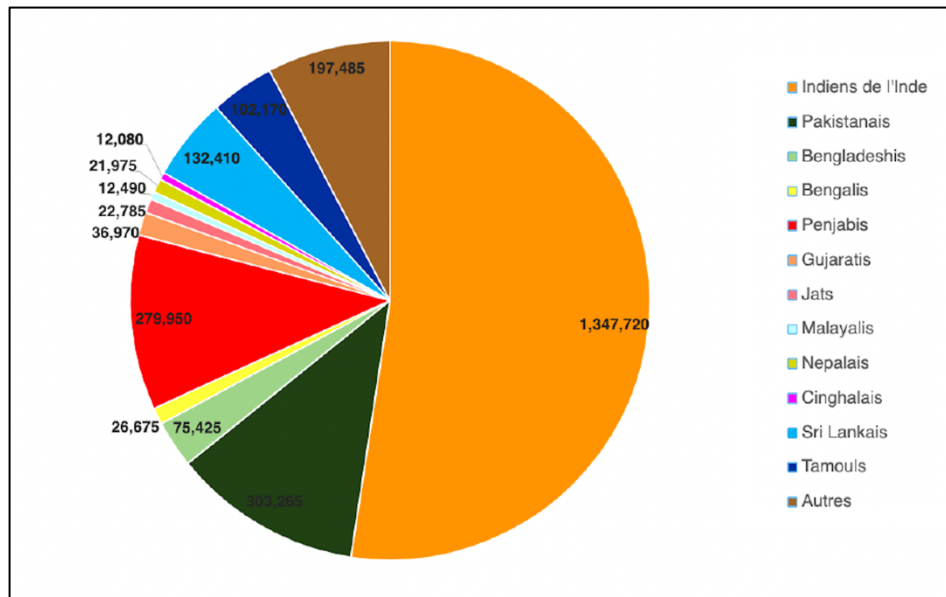
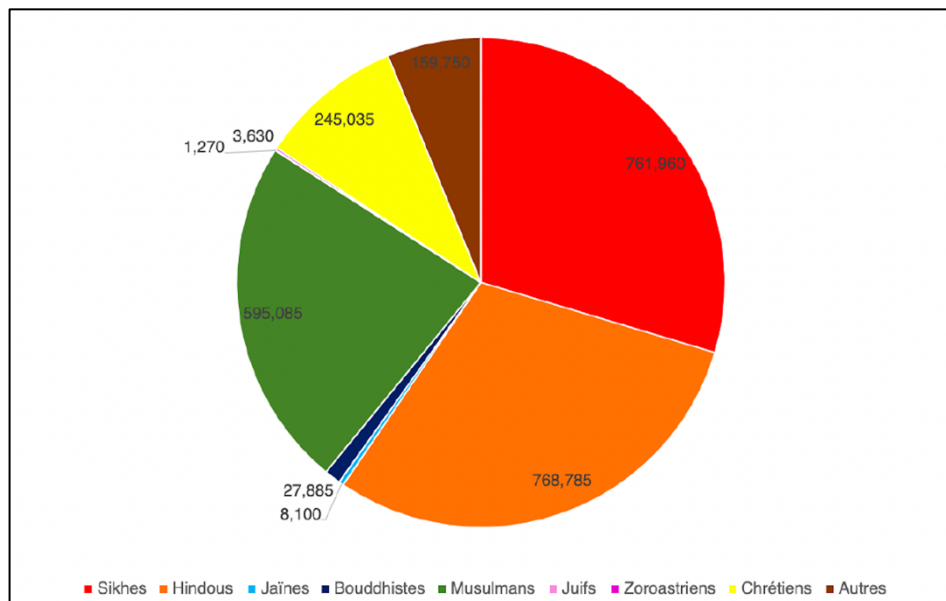


Tableau 1.2 – *Allégeances religieuses chez les Canadiens d'origine sud asiatique*



Nous notons au Canada la présence considérable d'une population d'origine pendjabie et d'allégeance sikhe. Tel que l'histoire le démontre, certains conflits et enjeux à l'œuvre dans le pays d'origine ont inévitablement un impact sur les dynamiques entre migrants de ces mêmes pays et la société d'accueil dans laquelle ils se sont installés. Déjà en 1910, un mouvement indépendantiste indien était actif en Colombie-Britannique et était sous la surveillance des autorités canadiennes (Buchignani, 1980). Plusieurs décennies plus tard, un mouvement pro-khalistani, basé au Canada, aurait également été responsable de l'explosion du vol Air India Toronto-Londres-Delhi en 1984 (Rae, 2005), et certains groupes pro-khalistanis sont toujours actifs sur le territoire canadien. L'Inde aurait même, selon le gouvernement canadien,

commandité l'assassinat en juin 2023 d'un citoyen canadien impliqué dans l'un de ces mouvements indépendantistes khalistanis. Il importe également de souligner que la droite hindoue est très présente et militante au Canada (Faizal, 2023) et que le *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) est actif au pays. Ce dernier surveille plusieurs acteurs publics, de milieux communautaires et universitaires, et n'hésite pas à qualifier d'hindouphobes les personnes tenant des propos qui remettent en question certaines politiques du gouvernement indien actuel. Dans plusieurs pays caractérisés par une forte immigration contemporaine, le poids des communautés ethno-nationales devient beaucoup plus probant sur les dynamiques internes et les politiques internationales du pays d'accueil.

Ce numéro thématique de la *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud* intitulé « Diasporas sud-asiatiques : identité, politique et rituel » regroupe cinq articles. Le premier de ceux-ci, rédigé par Pierre-Yves Trouillet, examine la pertinence du terme « diaspora » pour qualifier différentes communautés tamoules, établies hors de leurs pays d'origine et issues de périodes migratoires distinctes (précoloniale, engagem, postcoloniale). La conclusion de l'auteur est univoque : bien que les hindous tamouls ou d'origine tamoule dispersés par le monde soient loin de constituer une communauté uniforme et homogène, « une conscience identitaire tamoule transnationale » et « la formation d'un hindouisme tamoul transnational » se sont développées dans les dernières décennies. Il est donc possible, selon Trouillet, de parler d'une diaspora tamoule.

Le Canada est l'un des pays ayant accueilli le plus de réfugiés tamouls sri-lankais fuyant la guerre civile dans leur pays. Pendant plusieurs années, et ce, jusqu'en 2005⁵, la communauté tamoule sri-lankaise de Montréal célébrait chaque automne l'anniversaire de Velupillai Prabhakaran, leader des Tigres pour la libération de l'Eelam Tamoul (LTTE : Liberation Tigers of Tamil Eelam). J'assistais à cet événement à l'automne 2005 ; était également présente une seule autre personne d'origine non-tamoule : Irwin Cotler, alors ministre fédéral de la justice. La communauté avait loué une école secondaire publique pour cet événement qui se déroulait en deux parties. La première prenait place dans l'auditorium de l'école où l'on diffusait un discours – très nationaliste – de Prabhakaran. Par la suite, tous se déplacèrent dans le gymnase où des lumières tamisées avaient été disposées et des reproductions, en styromousse, de centaines de tombes de « martyrs » tamouls morts au combat étaient exposées. Ces martyrs étaient tous des membres de familles présentes à Montréal. Ce rituel commémoratif constituait une stratégie efficace pour mobiliser la communauté tamoule montréalaise à la cause des Tigres.⁶ Prabhakaran fut tué en 2009 par l'armée sri-lankaise ; le LTTE et les mouvances indépendantistes tamoules à Sri Lanka s'estompèrent rapidement par la suite. Je me permets ici cet aparté sur la communauté

⁵ En 2006, le Parti Conservateur remporta les élections fédérales canadiennes et, dans les mois qui suivirent, le LTTE fut formellement déclaré « organisation terroriste » par le Canada. Les célébrations de l'anniversaire de Prabhakaran devinrent alors interdites.

⁶ Voir à ce sujet Boisvert (2012) et Natali (2005).

tamoule sri-lankaise montréalaise car je doute qu'avant 2009 celle-ci se soit considérée comme appartenant à une diaspora tamoule globalisée. La guerre civile au Sri Lanka entre 1983 et 2009, qui contraignit une grande portion de Tamouls sri-lankais à s'exiler, ainsi que la présence active du LTTE dans plusieurs pays où s'installèrent ces réfugiés sont deux facteurs qui, selon moi, contribuèrent à forger une identité tamoule sri-lankaise bien différente de celle, plus globalisée, à laquelle fait référence P.-Y. Trouillet. Près de 15 ans plus tard, le contexte est différent. Comme le souligne Trouillet, les réseaux transnationaux gravitant autour des temples tamouls hors de l'Asie du Sud ont participé à générer cette nouvelle appartenance à une diaspora tamoule globalisée. Il importe cependant de noter que, en 2009, la fin des commémorations ritualisées et annuelles organisées par le LTTE dans plusieurs pays accueillant des Tamouls d'origine sri-lankaise eut pour conséquence la disparition de l'une des forces génératrices d'une identité tamoule distinctement sri-lankaise, ce qui facilita le regroupement des identités tamoules sri-lankaises et indiennes dans une *tamoulitude* plus globalisée.

L'article de Mathieu Claveyrolas sur « La Plantation en héritage » examine d'une part comment l'histoire du sucre et de la plantation à Maurice ont participé à la création d'un hindouisme bien différent de celui qui se développa en Inde et, d'autre part, comment l'identité malbare vient à se décliner dans l'histoire de vie de l'un de ses répondants. Ainsi, et tel que mentionné par l'auteur dans un autre article (2023; 20)⁷, nous pouvons nous demander si le regain des revendications d'une indianité peut en fait ignorer la profondeur historique de l'installation des communautés à Maurice ? D'origine bhojpurie ou tamoule, l'identité des Mauriciens d'origine indienne, installés sur l'Île depuis plusieurs générations, a été forgée par la plantation et l'industrie sucrière et ne pourrait être assimilée à une quelconque identité transnationale/diasporique tamoule ou bhojpurie.

Dans « Diaspora et corporéité : rituels et identifications hindous à La Réunion », Natalie Lang présente la corporéité comme l'un des vecteurs importants du développement de la conscience diasporique chez certaines Réunionnaises d'origine indienne. Selon plusieurs Réunionnais issus de l'engagisme, la mémoire collective en lien avec le pays d'origine se serait dissoute au fil des générations. Cela étant dit, certains participent activement à la construction d'une quelconque appartenance indienne/hindoue. Dans son article, Lang analyse la manière dont le corps, lors de performances rituelles associées au culte de Marliémèn et de Mourouga, franchit la distance entre la Réunion contemporaine et l'Inde imaginée des ancêtres et participe à la construction d'une identité intimement liée à l'hindouisme et à son territoire d'origine. Lang conclut qu'à travers l'expérience corporelle vécue lors de la performance de rituels, ses répondantes réunionnaises parviennent à (re)construire une identité hindoue/tamoule. L'auteure mentionne également que plusieurs de ses

⁷ Claveyrolas mentionne également dans ce même article qu'« il est possible de conclure sur la nécessité de se méfier du risque d'essentialisation derrière l'usage, dans les sociétés nées de l'engagisme, du terme 'diaspora' » (2023; 23).

répondantes – notamment Bhavani –, lors de leurs voyages en Inde, ont l'impression de ne pas être reconnues comme indiennes ou hindoues par les gens qu'elles y rencontrent. J'aimerais ici souligner l'importance de la bidirectionnalité de l'identité. Selon Danielle Juteau-Lee (1983), l'identité doit nécessairement émaner d'une auto-perception, mais également d'une perception « externe », générée par ceux et celles n'appartenant pas à cette communauté ; ce double processus serait nécessaire à toute construction identitaire, individuelle ou collective. Bien que Bhavani se soit construit une identité indienne/hindoue, les Indiens/Hindous de l'Inde ne la perçoivent pas comme telle. Selon Juteau-Lee, l'absence de cette reconnaissance par l'autre minerait les fondements réels de cette identité nouvellement construite. Nous serions ainsi, comme le précise Lang, dans une identité « imagée » plutôt que partagée.

En 2014, l'État de l'Andhra Pradesh fut scindé en deux États distincts : le Telangana à l'ouest, et l'Andhra Pradesh à l'est, longeant le littoral de la Baie du Bengale. Dans son article « On ne célébrait pas les festivals du Telangana ici : les contestations transnationales et la création d'une mémoire collective autour des festivals Bhatukamma et Bonalu », Sonam Rohi examine comment ces deux festivals ont permis de mobiliser les Américains d'origine telugue à des fins politiques – notamment pour la création du Telangana – et de consacrer ultérieurement ces deux festivals comme étant propres à l'État nouvellement formé. L'article décrit, entre autres, les réseaux d'influence significatifs entre les communautés indiennes établies à l'étranger et les dynamiques internes et politiques sur le territoire fédéral indien. La dynamique est distincte de celle qui caractérise le lien entre les communautés pendjabies canadienne et indienne, mais elle atteste bel et bien l'influence qu'une communauté ethnoreligieuse établie à l'étranger peut avoir dans son pays d'origine.

Tout comme au Sri Lanka, la présence tamoule en Malaisie remonte à plusieurs siècles et est elle-même issue de plusieurs phases migratoires précoloniales. Lors de la période coloniale, l'engagisme a également contribué à cette migration internationale afin de fournir une main d'œuvre bon marché pour travailler dans les plantations de palmiers à huile et de caoutchouc, en Malaisie, et pour la culture du thé dans les hautes terres de Ceylan. La population tamoule de ces deux pays n'est donc pas homogène, celle-ci étant constituée de personnes issues de vagues migratoires distinctes, chacune établie dans des régions du Sri Lanka ou de Kuala Lumpur bien différentes. Dans son article « Les Tamouls face à la politique d'éradication des bidonvilles à Kuala Lumpur (Malaisie) », Delon Madavan présente la politique étatique d'éradication des bidonvilles à Kuala Lumpur – occupés en grande partie par une population tamoule – et le positionnement des communautés tamoules par rapport à cette stratégie étatique : les bidonvillois tamouls s'y opposant, alors que les Tamouls mieux nantis, habitant des quartiers cossus et gentrifiés tels Brickfield voient plutôt, dans cette stratégie, une possibilité de revamper l'image de la communauté tamoule de la métropole. Disparaissent ainsi cultures et pratiques urbaines de classes plus populaires au bénéfice de celles de classes plus aisées.

Bibliographie :

- Amin, Faizal (2023). "Diaspora, Dynamics and Diplomatic Discord: The 2023 Canada-India Rift and its Broader Implications in International Relations". *Journal of Socio-Educational Dynamics (JSED)*, 1-10.
- Boisvert, Mathieu (2012). « 'Religion et culture, pour moi c'est pareil.' Le temple hindou tamoul montréalais ». Dans Rousseau, L. (ed). *Le Québec après Bouchard-Taylor : Les identités religieuses de l'immigration*. Ste-Foy : Les Presses de l'Université du Québec, 153-196.
- Boisvert, Mathieu (2023). "Assassinat, indépendantisme sikh, terrorisme... Voici pourquoi la relation entre l'Inde et le Canada est sous tension", *La Conversation* - Canada, 26 septembre 2023. <https://theconversation.com/assassinat-independantisme-sikh-terrorisme-voici-pourquoi-la-relation-entre-linde-et-le-canada-est-sous-tension-214316>
- Buchignani, Norman (1980). "The Political Evolution of Sikhs in Canada before World War I". *The Indian Journal of Political Science*, 41(3), 379-411.
- Claveyrolas Mathieu (2023). "Diaspora et engagisme. Enjeux, hiatus et précautions" in V. Chaillou-Atrous et Le Jeune, F. (eds). *L'engagisme dans les colonies européennes. Résistances et mémoire(s). XIXe - XXIe siècles*. Presses Universitaires de Rennes, 17-41.
- Juteau-Lee, Danielle (1983). « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal ». *Sociologie et sociétés*, 15(2), 39-54.
- Marsh, James H. (2021). "Histoire du chemin de fer au Canada". *L'Encyclopédie Canadienne*. www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/histoire-du-chemin-de-fer.
- Mathur, L. (1922). *Indian Revolutionary movements in the United States*, Delhi: S. Chand.
- Musée canadien de l'immigration du Quai 21 (2023), *Règlement sur le voyage continue, 1908*. <https://quai21.ca/recherche/histoire-d-immigration/reglement-sur-le-voyage-continu-1908#:~:text=Le%20R%C3%A8glement%20sur%20le%20voyage%20continu%20%C3%A9tait%20un,pays%20natal%20ou%20celui%20dont%20il%20%C3%A9tait%20citoyen>.
- Natali, Cristina (2005). *Sabbia sugli Dei*, Bologne : Il Segnalibro.
- Rae, Bob (2005). *Leçons à retenir. Rapport de l'honorable Bob Rae, conseiller indépendant de la ministre de la Sécurité publique et de la Protection civile du Canada, sur les questions en suspens relatives à l'explosion survenue à bord du vol 182 d'Air India*, Ottawa : Secrétariat pour l'examen d'Air India, Canada. <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/lssns-lrnd/index-fr.aspx>
- Rajan, S. Irudaya, and Sumeetha M., (éds). (2020). *Handbook of Internal Migration in India*. Delhi: Sage Publications India Pvt.
- Statistique Canada (2023). *Tableau 98-10-0358-01 Origine ethnique ou culturelle selon le genre et l'âge : Canada, provinces et territoires et subdivisions de recensement ayant une population de 5 000 habitants ou plus*.

Statistique Canada (2022). *Tableau 98-10-0342-01. Religion selon la minorité visible et le statut des générations : Canada, provinces et territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement y compris les parties.*

Peut-on parler d'une diaspora tamoule hindoue ? Entre diversité sociale et hindouisme transnational¹

Pierre-Yves Trouillet²

Résumé

À l'heure où de plus en plus de travaux évoquent des diasporas indiennes globales, une diaspora hindoue ou encore un hindouisme global, l'objectif de cet article est d'évaluer dans quelle mesure il peut être utile de parler d'une diaspora tamoule hindoue compte tenu de la diversité des communautés tamoules dispersées de par le monde et de la transnationalisation contemporaine de l'hindouisme. Pour cela, l'article envisage l'hindouisme tamoul pratiqué hors de sa région d'origine dans son ensemble, et considère conjointement les Tamouls hindous originaires d'Inde et de Sri Lanka. La première partie de l'article interroge la pertinence du terme « diaspora » pour désigner les émigrés tamouls et leurs descendants en mobilisant les critères de définition d'une diaspora proposés par Rogers Brubaker. La seconde partie montre que, quel que soit leur pays d'installation, les Tamouls hindous partagent de nombreuses pratiques religieuses spécifiques de plus en plus reliées par des réseaux et des échanges transnationaux, notamment pour les activités des temples. Au final, bien que tous les hindous d'origine tamoule soient loin de constituer une communauté transnationale socialement homogène, il semble approprié de parler d'une diaspora tamoule hindoue au vu du maintien d'un fort attachement à la région d'origine, du développement d'une conscience identitaire tamoule transnationale, et de la formation d'un hindouisme tamoul transnational.

Mots clés : Diaspora hindoue, Diaspora tamoule, Diaspora sri lankaise, Diaspora indienne, Hindouisme, Religion transnationale, Temple hindou, Tamouls

Abstract

An increasing number of works refer to global Indian diasporas, as well as a Hindu diaspora and global Hinduism. This article aims to evaluate the relevance of referring to a Hindu Tamil diaspora, considering the diversity of Tamil communities scattered around the world and the current transnationalisation of Hinduism. To this end, the article examines Tamil Hinduism practised outside its region of origin as a whole and considers Hindu Tamils from India and Sri Lanka together. The article's first section analysis the suitability of the term 'diaspora' to designate Tamil emigrants and their descendants, using Rogers Brubaker's criteria for defining a diaspora. The second section demonstrates that Hindu Tamils, regardless of their country of residence, share

¹ Ce titre se veut être un clin d'oeil appuyé à l'article très utile d'Éric Leclerc (2008) « Peut-on parler d'une diaspora indienne? ». Le présent article est quant à lui une traduction française, remaniée et enrichie d'une partie d'un chapitre paru en 2023 chez Oxford University Press (*The Oxford History of Hinduism: Hindu Diasporas* edited by Jacobsen (2023) Chp. "[A Global Hindu Tamil Diaspora?: Worldwide Migration, Diversity and Transnational Religion](#)" by Pierre-Yves Trouillet. **Le présent article n'est pas sous l'égide d'une licence Creative Commons ou toute autre licence de libre accès permettant une réutilisation ultérieure.** Oxford University Press détient les droits d'auteur de cet article. Article publié avec l'autorisation d'Oxford University Press. Pour toute autorisation subséquente de la publication, contacter <https://global.oup.com/academic/rights/permissions/?lang=en&cc=gb>. Je remercie Oxford University Press et la *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud* de permettre cette publication.

² CNRS, Laboratoire Passages UMR 5319, Institut Convergences Migrations.

numerous specific religious practices that are increasingly connected through transnational networks and exchanges, particularly in temple activities. Therefore, while not all Hindu emigrants of Tamil origin form a socially homogeneous transnational community, it is appropriate to refer to a Hindu Tamil diaspora due to their strong attachment to their homeland, the development of a transnational Tamil identity consciousness, and the formation of a transnational Tamil Hinduism. “

Keywords : Hindu diaspora, Tamil diaspora, Sri Lankan diaspora, Hinduism, Transnational religion, Hindu temple, Tamils

Introduction

Il n'est pas un continent habitable qui n'ait aujourd'hui sur son sol des personnes tamoules ou d'origine tamoule qui prient les dieux de l'hindouisme. Cette émigration d'ampleur mondiale a pour origine la région historique du groupe ethnolinguistique dravidien³ des Tamouls, située à la pointe sud-est de l'Inde. Cette région, nommée *Tamiḷakam* (« la patrie des Tamouls ») dans l'ancienne littérature du Sangam (*Caṅkam*)⁴, fut reconnue comme l'État tamoulophone de la République de l'Inde en 1956 et fut rebaptisée Tamil Nadu (« pays tamoul ») en 1969.

Aujourd'hui, cette émigration mondialisée ne provient pas seulement de cette région d'Inde du Sud, car elle concerne aussi des descendants de communautés tamoules qui se sont implantées au nord et à l'est de Sri Lanka à partir du premier siècle avant J.C.. Ces Tamouls établirent notamment la ville de Jaffna, tout au nord de l'île, qui devint un royaume prospère entre 1325 et le 16^e siècle (Clothey, 2006 : 3). Depuis, ils forment le groupe ethnique des « Tamouls de Jaffna », qui se distingue non seulement des Tamouls indiens, mais aussi de l'autre groupe principal des Tamouls sri-lankais : les « Tamouls des hauts plateaux » (*malaiyaga Tamiḷar, hill country Tamils*), descendant pour leur part des ouvriers agricoles de castes et de classes défavorisées envoyés d'Inde du Sud par les Britanniques au 19^e siècle pour travailler dans les plantations du centre de l'île (Bass, 2013).

L'histoire migratoire des communautés tamoules est aujourd'hui assez bien documentée⁵. Les Tamouls traversent l'océan Indien au moins depuis l'Antiquité⁶, mais c'est surtout depuis la période coloniale que leurs migrations sont devenues massives et d'ampleur mondiale, impliquant aussi bien de modestes ouvriers que des représentants de classes socioprofessionnelles élevées. Pour ce qui concerne les migrations de l'époque coloniale, on peut notamment distinguer, d'une part, les ouvriers agricoles de castes plutôt « basses » engagés⁷ sous contrat en Inde du Sud pour partir dans les plantations de Ceylan, de Birmanie, de Malaisie, des Mascareignes, de la Caraïbe, de Fidji, ainsi qu'en Afrique australe et orientale ; et, d'autre part, des

³ Les langues dravidiennes, essentiellement parlées dans le sud de l'Inde, se distinguent des langues indo-aryennes issues du sanskrit, majoritaires en Inde du nord. Les Tamouls forment l'un des principaux groupes ethnolinguistiques dravidiens, avec les Télougous (Andhra Pradesh et Télengana), les Kannadigas (Karnataka) et les Malayalis (Kerala). Comme l'explique Jean Filliozat, « le tamoul, appelé *drāvida* en sanskrit, est au centre du groupe parce qu'il possède la plus ancienne et la plus vaste littérature, et parce que sa grammaire est la mieux connue grâce aux travaux originaux des anciens grammairiens tamouls eux-mêmes » (Filliozat, 1969 : 74).

⁴ Poésie composée environ entre 300 av. J.-C. et 600 apr. J.-C.

⁵ Dans la littérature académique francophone, voir notamment Singaravélou (1987), Guilmoto (1991), Goreau-Ponceaud (2011a) et Trouillet (2023). En langue anglaise, on pourra notamment se référer au récent ouvrage de Vethanayagamony (2020).

⁶ Alors que les royaumes dynastiques des Pallavas et des Cholas participaient à l'hindouisation de l'Asie du Sud-Est, des guildes tamoules commerçaient avec la côte orientale de l'Afrique, l'Arabie et l'Indochine (Singaravélou, 1987).

⁷ L'engagisme était un système de recrutement sous contrat (*indenture*) pluriannuel mis en place au 19^e siècle par les empires coloniaux européens pour faire face à leur demande de main-d'œuvre suite à l'abolition de l'esclavage, en particulier dans les colonies de plantation. On parle des « engagés » pour désigner les travailleurs recrutés et expatriés dans ce cadre.

membres de castes dites « hautes » ayant émigré dans ces territoires en tant que commerçants, banquiers ou auxiliaires de l'Empire britannique. Après les indépendances de l'Inde (1947) et de Sri Lanka (1948), de nombreux Tamouls « deux-fois migrants » (Bhachu, 1985) ont cependant été contraints de quitter leur premier pays d'immigration pour le Royaume-Uni en raison de situations postcoloniales instables (notamment la crise économique de Maurice, les conflits interethniques à Fidji, l'africanisation en Afrique de l'Est, l'*apartheid* au Natal et le nationalisme anti-indien à Sri Lanka et en Birmanie), les obligeant parfois à fuir la répression ou à risquer l'expulsion⁸. Depuis la fin des années 1960, une émigration tamoule intellectuelle concernant des urbains (indiens mais aussi sri-lankais) issus de milieux socioprofessionnels qualifiés a également gagné le Royaume-Uni puis les États-Unis, le Canada, l'Australie et l'Europe, ainsi que la Malaisie et Singapour. En parallèle, une migration plus temporaire de Tamouls peu qualifiés se rend dans les pays du Golfe Persique depuis les années 1970, notamment pour travailler dans la construction, la restauration et les services (Meyer, 2011 : 20-21). Enfin, les Tamouls de Jaffna sont tristement célèbres pour avoir été les plus exposés à la violence de la guerre civile sri-lankaise (1983-2009) qui a opposé la majorité cinghalaise aux Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE) et qui a conduit environ un million de Tamouls sri-lankais à se réfugier en Inde et dans de nombreux pays occidentaux (Meyer, 2011). Une première vague de migration à longue distance s'est d'abord dirigée vers les pays où s'était installée la génération précédente, notamment en Grande-Bretagne et au Canada (*ibid.* : 19). Mais, lorsque l'Angleterre a durci sa politique d'immigration, beaucoup ont dû chercher refuge ailleurs en Europe. Ce fut notamment le cas en Allemagne (Baumann, 2006), en France (Goreau-Ponceaud, 2011b ; Dequierez, 2011 ; Étiemble, 2017), en Italie, dans les pays scandinaves (Fuglerud, 1999 ; Jacobsen, 2009 ; Bruland, 2012) et, dans une moindre mesure, en Suisse (McDowell, 1996 ; Baumann, 2010) et aux Pays-Bas. Le Canada, en particulier à Toronto, accueille aujourd'hui ce qui est probablement la plus importante communauté tamoule à l'extérieure de l'Asie (Amarasingam, 2015 ; Bradley, 2018).

Parler « des Tamouls » et de leurs migrations revient donc à envisager des populations assez diverses en termes d'origines régionales, mais aussi en termes de castes, de classes et d'histoires migratoires. Et si l'on s'intéresse ici uniquement aux Tamouls hindous et à l'hindouisme tamoul, il faut aussi garder à l'esprit que tous les Tamouls ne sont pas hindous, ce qui ajoute encore à leur diversité socioculturelle. En effet, si 87,5% de la population du Tamil Nadu se sont déclarés de confession hindoue lors du dernier recensement disponible de 2011, 6% se sont dit chrétiens et 6%, musulmans. À Sri Lanka également, les hindous sont prédominants sans être

⁸ Les Tamouls indiens de la caste commerçante des Nattukkottai Chettiars, dont l'influence dans toute l'Asie du Sud-Est était considérable dans les années 1930, ont ainsi été chassés de Birmanie puis de Sri Lanka. Toujours à Sri Lanka, la moitié des Tamouls des hauts plateaux furent expatriés en Inde entre 1968 et 1984 (Meyer, 2011 : 17), alors que l'élite tamoule anglophone, voyant son emploi restreint en raison de l'adoption du cinghalais comme seule langue officielle, partit en Grande-Bretagne et dans les pays du Commonwealth (Canada, Australie et Nouvelle-Zélande) (*ibid.* ; Kandasamy et al., 2020).

représentatifs de tous les Tamouls, puisqu'ils représentaient 58% des locuteurs tamouls en 2001, tandis que 32% étaient musulmans et 10% chrétiens (Meyer, 2011 : 15).

Relativement peu de travaux ont porté sur l'hindouisme tamoul et la diaspora tamoule hindoue à l'échelle mondiale. On dispose certes d'une vaste littérature sur les pratiques religieuses de communautés spécifiques installées dans différents pays d'accueil⁹, mais très peu d'études ont traité de l'hindouisme tamoul pratiqué hors de sa région d'origine dans son ensemble, en considérant conjointement les Tamouls indiens et sri-lankais, ce qui est précisément l'objet de cet article. Plus précisément, à l'heure où l'on évoque des « diasporas indiennes globales » (Oonk, 2007), « une diaspora hindoue » (Vertovec, 2000 ; Rukmani, 2001 ; Jaffrelot et Therwath, 2007, Jacobsen 2023) et même un « hindouisme global » (Kalpana, 2018), l'objectif de cet article est d'évaluer s'il pourrait être utile et pertinent de parler d'« une diaspora tamoule hindoue », compte tenu de la spécificité culturelle des Tamouls et de l'ampleur de leurs migrations, mais aussi de la diversité des communautés tamoules dispersées à travers le monde. Pour répondre à cette question, il est d'abord nécessaire de s'interroger sur la pertinence du terme « diaspora » pour désigner les émigrés tamouls et leurs descendants – que l'on nommera à plusieurs reprises « Tamouls d'outre-mer¹⁰ » par souci de simplicité. Dans un second temps, il conviendra de s'intéresser aux configurations transnationales que revêt désormais l'hindouisme vécu et pratiqué par les Tamouls hors de leur région d'origine. Au-delà du débat autour de la catégorie « diaspora », s'interroger sur cette expression permet aussi de mettre en lumière d'importantes dynamiques à l'œuvre au sein des populations et de l'hindouisme qu'elles pratiquent aujourd'hui.

Une diaspora tamoule ?

De la Malaisie aux Fidji, en passant par l'Afrique du Sud, le Canada, la Caraïbe, les Mascareignes et l'Europe, l'espace migratoire tamoul a une ampleur mondiale de fait. Cependant, les Tamouls ne sont majoritaires dans aucun État-nation (Rasaratnam, 2016). Au contraire, la géographie du peuplement tamoul se caractérise par une dispersion qui dépasse largement les frontières nationales, ce qui correspond à l'un des premiers critères de la définition de diaspora (Safran, 1991 ; Brubaker, 2005). Mais cela ne suffit pas pour autant à faire de tous les Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka une diaspora. Car si toutes les diasporas résultent de migrations, toutes les migrations de groupes ethniques ne constituent pas nécessairement des diasporas. C'est pourquoi Rogers Brubaker, dans sa revue de la littérature sur l'utilisation du concept de « diaspora », identifie également le maintien des frontières sociales et l'orientation vers la terre d'origine (*homeland*) comme étant les deux autres critères spécifiques de ces

⁹ On ne saurait fournir ici une liste exhaustive, mais le lecteur pourra se référer notamment aux travaux de Sooryamoorthy (1977), Baumann (2009), Clothey (2006), Jacobsen (2009), Goreau-Ponceaud (2011b), Bruland (2012), Maunaguru et Spencer (2018), Trouillet (2014), Whitaker (2015), Bradley (2018), Lang (2021) et Maunaguru (2021).

¹⁰ J'emploie l'expression « Tamouls d'outre-mer » pour évoquer les Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka ainsi que leurs descendants, non pas en référence à l'outre-mer français mais à l'expression anglophone « *overseas* », courante en Asie du Sud et dans la littérature académique.

communautés transnationales, outre la dispersion (*ibid.* : 5). Examinons dans quelle mesure ces critères identifiés par Brubaker sont effectifs dans le cas des Tamouls d'outre-mer.

Diversité, hétérogénéité, hybridité

On peut légitimement s'interroger sur la cohésion interne des Tamouls vivant hors de leur région historique au vu de leur grande diversité en termes de castes, de classes, de régions d'origine et d'histoires migratoires. Une telle hétérogénéité peut-elle réellement constituer une diaspora ? Par exemple, si le fort attachement à la langue et à la culture tamoules se retrouve aussi bien chez les Tamouls d'origine indienne que ceux d'origine sri-lankaise (Ramaswami, 1997 ; Das, 2016), le tamoul parlé au Tamil Nadu et celui parlé à Jaffna ne sont pas pour autant identiques. De plus, comme l'a souligné Sonia Das (2016) dans son étude sur la langue tamoule à Montréal, « Tamil migrants draw on their multilingual repertoires to navigate longstanding linguistic rivalries by arguing that Indians speak 'spoken Tamil' and Sri Lankans speak 'written Tamil' as their respective heritage languages ». Selon elle, « Indian Tamils showcase their use of the 'cosmopolitan' sounds and scripts of colloquial varieties of Tamil to enhance their geographic and social mobilities, whereas Sri Lankan Tamils, dispossessed of their homes by civil war and restricted in travel, instead emphasize the 'primordialist' sounds and scripts of a pure 'literary' Tamil to rebuild a homeland ».

Des distinctions comparables ont été observées dans d'autres pays d'immigration, comme en Malaisie où, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les « Tamouls de Ceylan » (*Ceylon Tamils*), immigrants temporaires qualifiés appartenant à de hautes castes, évitaient de se mélanger avec les Tamouls indiens qui étaient principalement des *coolies*¹¹ de basses castes (Madavan, 2011). Les mariages entre Tamouls de Ceylan et Tamouls indiens étaient exceptionnels et la participation aux cultes des temples souvent basée sur les affiliations régionales (*ibid.* ; Ramanathan, 2001). Cette endogamie s'est assouplie au fil des générations et la communauté tamoule malaisienne est devenue plus homogène, mais ces deux groupes préfèrent encore ne pas se marier entre eux dans de nombreux pays. C'est notamment le cas en France et au Canada, où les Tamouls indiens occupent des positions socio-économiques généralement plus élevées que les Sri-Lankais.

Il faut dire que ces différenciations régionales restent importantes dans les pays d'origine. À Sri Lanka, un déni d'« indianité » s'est développé au fil des siècles d'insularité qu'ont connu les Tamouls de Jaffna (Meyer, 2006), ce qui explique non seulement leur particularité linguistique mais aussi leur distinction ethnique par rapport aux Tamouls des hauts plateaux. Réciproquement, depuis leur arrivée en Inde du Sud dans les années 1980, les réfugiés tamouls sri-lankais ont souvent souffert de marginalisation et d'exclusion malgré les efforts entrepris par l'État du Tamil Nadu

¹¹ Du tamoul *kūli* (« salaire »). Par extension, le terme *coolie* en est venu à désigner tout travailleur salarié d'origine indienne ou chinoise. Il est utilisé parfois de façon péjorative pour désigner les descendants des émigrés indiens.

(Goreau-Ponceaud, 2014). Avant que l'assassinat de Rajiv Gandhi par un commando des LTTE en 1991 ne jette un froid entre New Delhi et Jaffna, le gouvernement du Tamil Nadu soutenait les revendications politiques des Tamouls de Jaffna en les accueillant sur son sol en raison d'un « lien de parenté », même si ce soutien n'a jamais effacé la distinction entre les Tamouls du Tamil Nadu et ceux de Sri Lanka (Racine, 2006 : 302). Au tournant du 20^e siècle, Jayalalithaa, Ministre en chef du Tamil Nadu, a même initié une politique anti-Tigres soutenue par une opinion irritée par l'afflux de réfugiés tamouls sri-lankais et choquée par les meurtres commis en Inde par les Tigres (*ibid.*). L'Inde s'est néanmoins engagée, en mars 2021, à soutenir fermement les aspirations des Tamouls de Sri Lanka à « l'égalité, la justice, la paix et la dignité » lors de la 46^e session du Conseil des droits de l'homme de l'ONU.

Les logiques de distinction entre Tamouls ne concernent pas seulement les origines régionales mais aussi des différences de castes et de classes, ainsi que des histoires migratoires très diverses et d'éventuels phénomènes d'hybridation ou de créolisation. Par exemple, parmi les Tamouls sri-lankais installés à l'étranger, des différences notables existent entre les expatriés des années 1970 et 1980, qui appartenaient pour la plupart aux « hautes » castes de Jaffna (Vellalars) et qui ont pu partir avec leur famille, et ceux ayant dû émigrer à partir des années 1990 et qui étaient principalement des hommes célibataires demandeurs d'asile issus de basses castes (Karaiyars) (Meyer, 2011 ; Goreau-Ponceaud, 2011b et 2014). Chez les Tamouls indiens, il existe aussi des différences importantes en termes de proximité socioculturelle, notamment entre les classes moyennes supérieures installées dans les pays occidentaux, les classes défavorisées qui partent travailler plusieurs années au Moyen-Orient et les descendants des travailleurs envoyés dans les Mascareignes et les Antilles à la période coloniale, qui ne parlent pratiquement plus le tamoul.

Fred Clothey (2006 : 12) a identifié trois grandes catégories sociales parmi les émigrés tamouls et leurs descendants. On peut d'abord distinguer les communautés de la classe ouvrière, qui concernent principalement des descendants de Tamouls ayant émigré en tant que travailleurs sous contrat dans le cadre de l'engagisme et qui parlaient rarement anglais. Clothey note que « even today, most of them work in relatively low-paid jobs in estates or cities » (*ibid.*), comme en Malaisie (Rajasingham-Senanayake, 2020) ou dans les plantations du centre de Sri Lanka (Bass, 2013 ; Samuel, 2020), où la majorité de la population tamoule continue de vivre dans des conditions économiques précaires. Ces Tamouls descendent pour la plupart de castes basses ou dalits, telles que les Paraiyars, les Ambutiyars ou les Pallars. De nos jours, les personnes qui partent travailler plusieurs années dans le Golfe Persique appartiennent souvent à cette catégorie sociale. À l'opposée, une deuxième catégorie importante est celle des Tamouls faisant partie de milieux socio-professionnels élevés, souvent depuis plusieurs générations. Cette catégorie, généralement bien formée en anglais, comprend les Tamouls de Ceylan (dont les Vellalars) ainsi que certains Chettiars, Vellalars et Brahmanes originaires du sud de l'Inde qui ont émigré vers la péninsule malaise pendant la période coloniale puis vers des pays d'immigration récente, comme en

Amérique du Nord où ils font partie de l'élite sud-asiatique (Punzo-Waghorn, 2004 ; Fuller et Narasimha, 2014). La troisième catégorie occupe une position intermédiaire. Elle comprend les classes moyennes et moyennes supérieures, parmi lesquelles beaucoup ont connu une mobilité sociale à partir de positions inférieures. Il s'agit de descendants de Tamouls ayant émigré pour occuper des emplois peu qualifiés et qui sont devenus entrepreneurs ou employés dans le secteur des services. C'est notamment le cas de nombreux Mauriciens d'origine tamoule qui travaillent aujourd'hui en ville ou qui ont réussi à devenir propriétaires terriens (Claveyrolas, 2017 : 119-151), ou encore de descendants de réfugiés politiques sri-lankais au Canada.

Pour résumer, les Tamouls vivant hors de leur région d'origine historique ont des profils extrêmement divers. En outre, comme l'a également souligné Fred Clothey (2006 : 2), « by no means are they unanimous as to what it means to be Tamils or how to juggle their various identities ». Cette hétérogénéité ne devrait donc pas permettre de qualifier de diaspora les Tamouls ayant émigré hors de l'Inde du Sud et de Sri Lanka, car ils ne répondent pas au deuxième critère principal identifié par Brubaker : « the boundary-maintenance, involving the preservation of a distinct identity » (Brubaker, 2005 : 5). Nous devrions donc plutôt parler de diasporas tamoules au pluriel et avec davantage de précision descriptive, tant les communautés tamoules expatriées sont diverses. On pourrait ainsi parler, par exemple, d'une « diaspora tamoule indienne », d'une « diaspora tamoule réfugiée », d'une « diaspora tamoule intellectuelle », d'une « diaspora tamoule de travailleurs engagés », d'une « diaspora tamoule créole », etc.

Cependant, le « maintien des frontières » et l'« identité distincte » soulignés par Brubaker soulèvent un problème majeur qui pourrait nuire à une bonne compréhension des dynamiques sociales et culturelles à l'œuvre chez les Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka : l'essentialisation des frontières sociales et de ce que pourrait être une identité distincte. En effet, une telle considération fixiste des frontières communautaires et des identités collectives n'est plus tenable aujourd'hui au vu des avancées de l'approche constructiviste de l'« identité » et des « frontières ethniques » (Barth, 1969), mais aussi des multiples preuves anthropologiques d'un changement social et culturel permanent, notamment en ce qui concerne l'hindouisme (Sontheimer et Kulke, 1989 ; Lorenzen, 2006 ; Claveyrolas et Trouillet, 2021). Les frontières identitaires évoluent car l'identité est toujours en mutation, en particulier en contexte post-migratoire (Mohammad-Arif et Moliner, 2007 ; Claveyrolas et Trouillet, 2021). Si les situations d'exil ou d'éloignement du pays d'origine peuvent souvent susciter un besoin d'identification et d'appartenance à une communauté distincte – comme dans le cas des Tamouls d'origine sri-lankaise à Toronto, par exemple – les individus assument cependant des identités multiples (Maalouf, 1998) et interagissent parfois plus intensément avec des personnes d'autres origines. L'acculturation et l'hybridité culturelle se produisent continuellement, sans pour autant nier l'attachement au pays et à la communauté d'origine (Devadoss, 2020). Par exemple, de nombreux descendants d'engagés tamouls émigrés à Maurice ont parfois moins d'affinité avec l'élite cosmopolite tamoule qu'avec des compatriotes n'ayant pas d'origine tamoule,

mais avec lesquels ils partagent une culture créole locale héritée de la société de plantation (Claveyrolas, 2021a). Néanmoins, cela ne les empêche pas pour autant de se dire et de se sentir Tamouls à certaines occasions (notamment lors des fêtes religieuses et des élections) et de prier les dieux hindous dans des « temples tamouls » (*kōvil*) distincts. Certes, des Mauriciens d'origine tamoule sont connectés à la communauté tamoule transnationale et à l'Inde du Sud ou au Nord de Sri Lanka – notamment ceux qui sont impliqués dans l'entrepreneuriat international ou dans les activités religieuses de « la communauté tamoule » locale –, mais cette élite ne saurait à elle seule représenter l'expérience de tous les Tamouls vivant dans ces terres d'immigration et de créolisation.

Rogers Brubaker admet lui-même qu'un autre courant majeur de la littérature sur le transnationalisme, influencé par les travaux de Stuart Hall (1990), reconnaît que la diversité, l'hétérogénéité et les identités changeantes sont constitutives des diasporas contemporaines. Citant Stuart Hall, il ajoute ainsi que « the diaspora experience is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of “identity” which lives with and through, not despite, difference; by hybridity » (Hall, 1990 : 235, cité par Brubaker, 2005 : 6). Les multiples expériences migratoires tamoules s'inscrivent mieux dans une telle définition. Et elles correspondent d'autant plus aux situations diasporiques qu'elles sont également caractérisées par le troisième critère des diasporas identifié par Brubaker : « the orientation to a real or imagined “homeland” as an authoritative source of value, identity and loyalty » (*ibid.*).

Attachement à la région d'origine et conscience transnationale

La seconde partie de cet article montrera à quel point cette « orientation vers la terre d'origine (*homeland*) », évoquée par Rogers Brubaker, est opérante dans le champ religieux pour les Tamouls. Mais avant de traiter de la religion, il convient de noter que cette orientation est généralement associée à un discours politique, ou du moins collectif. En effet, comme l'a indiqué Brubaker, « we should think of diaspora not in substantialist terms as a bounded entity, but rather as an idiom, a stance, a claim » (*ibid.* : 12). Dans le cas des Tamouls émigrés, cet attachement à la région d'origine – qui comprend le Tamil Nadu et/ou l'Eelam tamoul¹² et qui n'a jamais eu le statut d'État-nation, comme l'expriment différents sites web nationalistes tamouls sri-lankais¹³ – s'est renforcé au cours de la guerre civile de Sri Lanka et, dans une moindre mesure, à la suite de certaines actions du gouvernement du Tamil Nadu.

¹² Il convient cependant de rappeler que l'Eelam tamoul n'était pas inclus dans le projet d'État-nation indépendant (le Dravidanad) proposé par les nationalistes tamouls du sud de l'Inde dans les années 1940.

¹³ <https://tamilnation.org/diaspora/index.htm>

En effet, l'exil des Tamouls sri-lankais et les exactions qu'ils ont subies pendant la guerre civile ont largement contribué à la transnationalisation de la solidarité et de la conscience identitaire tamoules, et ce, au-delà des seuls Sri-Lankais (Rajasingham-Senanayake, 2020). Certes, ces derniers ont été les plus engagés dans le « nationalisme à longue distance » (Fuglerud, 1999 ; Thiranagama, 2014), notamment lorsque les LTTE levaient des fonds (parfois sous la contrainte) auprès des Sri-Lankais de l'étranger en s'appuyant sur un solide réseau transnational (Chalk, 2008 ; Thiranagama, 2014 ; Amarasingam, 2015 ; Maunaguru et Spencer, 2018 ; Guyot, 2021 ; Maunaguru, 2021). Ce sont également des Tamouls majoritairement sri-lankais qui commémorent, chaque 27 novembre, dans de plus en plus de villes à travers le monde, le Jour des martyrs (*māvērar nāl*) qui célèbre les soldats tamouls tombés pendant la guerre. Mais de nombreux Tamouls indiens ont également été conquis par ce sentiment d'appartenance à une communauté tamoule transnationale imaginée. Ils ont été sensibilisés à la situation des Tamouls sri-lankais par le biais d'organisations, de sites internet plus ou moins politisés, d'échanges sur les réseaux sociaux et de manifestations à travers le monde, ce qui les a conduits à témoigner leur solidarité avec leurs « cousins » ou leurs « frères » sri-lankais dans la plupart de leurs pays d'implantation, comme en Malaisie (Madavan, 2011 ; Rajasingham-Senanayake, 2020), à l'île Maurice (Figure 1), au Royaume-Uni, aux États-Unis ou au Canada (Amarasingam, 2015).



Figure 1 – Manifestation de soutien de Tamouls mauriciens d'origine indienne envers leurs « frères et sœurs tamouls » de Sri Lanka en 2008, pendant la guerre civile. Source : tamilnation.org.

Cette prise de conscience transnationale de la « cause tamoule » autour de la situation des Sri-Lankais inspire également de nombreux Tamouls indiens dans l'affirmation leur identité dans leur pays d'accueil lorsqu'ils s'y sentent marginalisés. Delon Madavan explique par exemple qu'en Malaisie, si les Tamouls d'origine indienne peuvent parfois ressentir de la condescendance de la part des Tamouls de Ceylan d'anciennes générations, ils éprouvent en revanche « une grande sympathie » pour les Tamouls sri-lankais qui ont fui la guerre ou qui sont simplement venus étudier ou travailler dans leur pays, car « la politique discriminatoire de l'élite cinghalaise à l'encontre de la minorité tamoule leur rappelle leur propre marginalisation en faveur des Malais » (Madavan, 2011 : 134 ; voir aussi Rajasingham-Senanayake, 2020). À

Maurice, où la minorité tamoule d'origine sud-indienne (6% de la population) se sent parfois lésée par la majorité bhojpuri d'origine nord-indienne (40%), les entrepreneurs identitaires tamouls évoquent parfois dans leurs discours la situation d'oppression qu'ont connue les Tamouls sri-lankais pendant la guerre, afin d'obtenir du soutien. Ce fut notamment le cas lorsque la *Tamil Force*, un mouvement de revendication identitaire fondé début 2008, a choisi comme emblème un tigre rugissant en référence explicite aux Tigres tamouls de Sri Lanka (Trouillet, 2012).

Pour autant, si la solidarité avec les Tamouls de Sri Lanka a nourri un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale rassemblant tous les Tamouls, le Tamil Nadu reste la principale terre de référence pour les Tamouls d'origine indienne. Par exemple, bien que de nombreux Tamouls de l'étranger connaissent et respectent les grands lieux saints panhindous et panindiens, comme Varanasi (Uttar Pradesh), Tirupati (Andhra Pradesh) ou Sabarimala (Kerala), ils revendiquent très souvent, plus ou moins ouvertement selon les personnes et les situations, une origine civilisationnelle et territoriale distincte du reste de l'Inde. Cela en raison de leur fort attachement à la langue et à la culture tamoules ainsi qu'à leur territoire historique et distinct, sacralisé par de nombreux temples célèbres qui restent connus et parfois même visités par de nombreux Tamouls expatriés et leurs descendants (comme les temples de Madurai, de Palani, de Kanchipuram, de Rameswaram, de Thanjavur, de Tiruvannamalai, etc.). Certes, tous les Tamouls hindous d'outre-mer ne font pas de voyage ou de pèlerinage en Inde du Sud, mais beaucoup s'intéressent aux cérémonies et aux cours de langue, de danse et de musique spécifiquement tamouls. Les comptes Facebook des associations religieuses et culturelles tamoules sont aussi très populaires dans les pays d'installation, à l'instar de l'association « Le Gôpouram » à La Réunion ou du « Toronto Tamil Sangam » au Canada, par exemple.

Ces représentations territoriales et ethnolinguistiques doivent beaucoup au mouvement de réforme littéraire, culturelle, politique et sociale qui s'est structuré depuis la seconde moitié du 19^e siècle dans les districts tamouls de la présidence de Madras : le Mouvement Dravidien (Hardgrave, 1965 ; Irschick, 1969). Ce mouvement s'est formé autour de la résistance ethnolinguistique des Dravidiens non brahmanes de l'Inde du Sud face à la culture sanskrite et brahmanique du Nord. Le « Renouveau tamoul », qui se développe depuis les années 1970 dans la plupart des pays d'immigration tamoule à travers une « dravidianisation » de l'hindouisme fortement influencée par la tradition et les textes tamouls, tels que le *Śaiva Siddhānta* et les *Āgama*, illustre parfaitement cette diffusion transnationale de l'idéologie d'une identité culturelle dravidienne distincte forgée en Inde du Sud (Singaravélou, 1987 ; Ghasarian, 1997 ; Benoist, 1998 ; Murugaiyan, 2003 ; Trouillet, 2014 ; Lang, 2021). De plus, les principales divinités hindoues auxquelles les Tamouls hindous de l'étranger adressent leurs cultes sont soit spécifiquement tamoules – comme Murukan (le dieu régional des Tamouls¹⁴), Aiyāṇār ou Muniswara (divinités villageoises tamoules), ou encore les multiples formes de la déesse Amman (cf. *infra*) – soit vénérées à travers leur

¹⁴ À ce sujet, voir Clothey (1978) et Trouillet (2010).

représentation distinctement tamoule – comme Vināyakar (Gaṇeśa), Civaṇ (Śiva) ou Perumāḷ (Viṣṇu). Quand ils le peuvent, beaucoup de Tamouls de l'étranger retournent également dans leur village d'origine au Tamil Nadu où se trouve le temple de leur divinité de lignage (*kula teyvam*). Ceci est en revanche presque impossible pour les descendants des travailleurs sous contrat émigrés à l'époque coloniale qui ne parviennent pratiquement jamais à identifier précisément le lieu d'origine (*ūr*) d'où sont partis leurs ancêtres. Malgré cela, leur attachement à la région historique des Tamouls reste généralement plus fort que pour le reste de l'Inde.

L'autre élément majeur qui a contribué au développement d'un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale issue d'un même territoire est la politique volontariste du gouvernement du Tamil Nadu. En 1966, il a organisé la première *World Tamil Conference* en Malaisie dans le but de rassembler les Tamouls du monde entier et de les sensibiliser au patrimoine culturel et linguistique tamoul. Les neuf autres éditions de cette *World Tamil Conference*, tenues à Chennai (en 1968), à Paris (1970), à Jaffna (1974), à Madurai (1981), à Kuala Lumpur (1987 et 2015), à Maurice (1989), à Thanjavur (1995) et Chicago (2019), reflètent la multipolarité de la diaspora tamoule (ou du moins de son élite intellectuelle). En parallèle, la première *Conference of World Tamil Cultural Movement* a été organisée en 1992 à Chennai. En 1999, sa septième édition a inauguré la *World Tamil Confederation*, dont les objectifs étaient de protéger « le bien-être physique, l'identité culturelle et les droits civiques, politiques et humains des Tamouls »¹⁵. Cette confédération utilise même des symboles nationaux (un hymne¹⁶ et un drapeau¹⁷), ce qui témoigne de la volonté de ses militants d'unir les Tamouls autour d'une « nation transnationale ». Toujours en 1999, le Ministre en chef M. Karunanidhi a financé la *Tamil Virtual University* afin que les Tamouls d'outre-mer (*overseas Tamils*) puissent réapprendre leur langue ancestrale, avoir accès à une bibliothèque en ligne et même obtenir un diplôme de l'Université de

¹⁵ www.thenseide.com/ulagathamizhar-eng/varalaru.htm

¹⁶ Littéralement : « Unis ! Nous nous sommes unis dans le monde en tant que Tamouls ! Imprégnés [de la culture tamoule], nous avons pensé ! Le tamoul est notre âme la plus chaleureuse ! (Unis)

Nous avons fait perdurer les arts et la culture tamoule,

Nous avons fait durer notre plaisir !

Tamoul ! Nectar au fond de nos cœurs.

Nous avons investi le monde par amour !

(Unis)

Nous avons reçu l'ordre de bâtir un monde stable ayant un visage tamoul souriant !

Un visage tamoul souriant !

Avec des bras ouverts et une gloire florissante,

Nous avons nagé dans le ciel de la liberté !

(Unis)

Nous avons défendu la vie de la dignité !

Nous avons vaincu les montagnes et nous avons gagné ! »

Je remercie S. Ponnarasu et Zoé Headley pour la traduction de cet hymne du tamoul à l'anglais. Je serais seul responsable en cas d'erreurs dans la traduction vers le français.

¹⁷ Le drapeau, de couleur bleue, possède en son centre un symbole représentant un globe noir et blanc au milieu duquel figure un palmier de Palmyre (l'arbre officiel du Tamil Nadu, où les feuilles ont de nombreux usages), le tout entouré de la phrase « Tout lieu est mon village, chaque humain un parent » (*Yādum ūrē yāvarum kēḷir*) inscrite en lettres jaunes.

Madras (Carsignol, 2011 : 231). Depuis 2003, certains établissements d'enseignement supérieur du Tamil Nadu ont également des places réservées aux étudiants expatriés (*ibid.* : 232). La même année, Jayalalithaa a inauguré un site web pour les Tamouls expatriés afin de les informer des opportunités économiques du Tamil Nadu, les encourageant à investir dans leur État d'origine (*ibid.*). En 2020, pendant la crise sanitaire du COVID-19, le gouvernement du Tamil Nadu a créé un site internet (www.nonresidenttamil.org) spécifiquement destiné aux Tamouls indiens vivant à l'étranger (*Non Resident Indians*) pour les aider à être rapatriés s'ils le souhaitent.

Limites et performativité du terme « diaspora »

Au vu de tous ces éléments historiques, socioculturels et politiques, il semble pertinent de parler d'une diaspora tamoule regroupant les Tamouls d'origines indienne et sri-lankaise, puisque cette population répond aux trois critères identifiés par Brubaker pour définir une diaspora. L'expression « diaspora tamoule » est d'ailleurs déjà répandue parmi ces populations, au point de devenir de plus en plus performative, mais certaines nuances ou limites doivent cependant être soulignées.

Tout d'abord, la situation de tous les expatriés tamouls (indiens comme sri-lankais) qui quittent leur pays pour partir travailler quelques années dans le Golfe Persique, dans la péninsule malaise ou en Occident, ne correspond pas vraiment à celle d'une diaspora puisqu'ils forment plutôt un groupe de migrants économiques temporaires. Par ailleurs, si de nombreux Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka utilisent désormais le terme « diaspora » pour désigner ce qu'ils considèrent comme leur communauté transnationale, le sentiment d'appartenance à une diaspora ne fait pas pour autant l'unanimité parmi tous les Tamouls de l'étranger. Certes, la conservation de traits culturels communs ou d'un lien affectif avec le pays d'origine permet à certains Tamouls d'affirmer leur « tamoulité », mais des phénomènes d'assimilation ou le souci d'intégration dans la société d'accueil peuvent aussi limiter leur revendication d'une appartenance à une communauté transnationale. Par ailleurs, nombre de Tamouls vivant hors de l'Inde ou de Sri Lanka ne sont liés à aucun réseau transnational et n'ont pas l'intention de retourner dans le pays de leurs ancêtres, surtout parmi les générations nées à l'étranger. Il est donc probable que, dans les anciens pays d'immigration des engagés indiens, le terme « diaspora » ne soit pas le plus pertinent pour décrire et comprendre les réalités culturelles locales, compte tenu de trois éléments de contexte majeurs : (i) l'ignorance ou l'indifférence fréquentes de nombreux Tamouls à l'égard de ce terme ; (ii) la perte généralisée de la pratique de la langue tamoule ; et (iii) l'importance de la créolisation et des structures socioculturelles héritées de la société de plantation, en particulier dans les zones rurales (Claveyrolas, 2017 et 2021a). Ce type de contexte peut être qualifié de marges de la diaspora tamoule, dont les membres ont peu – ou pas – de relations transnationales avec d'autres Tamouls.

La situation est bien sûr très différente pour les Tamouls de Sri Lanka, notamment parmi la première génération d'émigrants, qui non seulement ont connu un exil forcé et partagent des souvenirs nostalgiques de leur patrie, mais qui ont aussi

souvent des membres de leur famille répartis dans plusieurs pays (Maunaguru, 2019) et qui utilisent eux-mêmes fréquemment le terme « diaspora » pour décrire leur communauté dispersée (Amarasingam, 2015 ; Étiemble, 2017 ; Guyot, 2021). Le cas des Tamouls d'origine sri-lankaise s'inscrit donc mieux dans les définitions restrictives des diasporas du fait de leur exil et d'un « mythe du retour » (Meyer, 2011 : 21 ; Safran, 1991) plus traumatique que chez les Tamouls d'origine indienne.

Ce sentiment d'appartenance à « la diaspora tamoule » s'est également bien développé au sein de l'élite tamoule et des entrepreneurs identitaires de l'étranger qui s'approprient et revendiquent ce label afin d'alimenter leur prestige personnel ou de faire revivre une identité collective ancienne et prestigieuse. Par conséquent, même les marges de la communauté transnationale tamoule prennent progressivement conscience de leur possible appartenance à « la diaspora tamoule », car l'expression est de plus en plus utilisée dans de multiples circonstances. De nombreux universitaires évoquent « la diaspora tamoule » dans leurs conférences et leurs publications, et autant d'activistes mobilisent cette expression lors d'événements politiques ou religieux. Par exemple, les Mauriciens d'origine tamoule, essentiellement des descendants d'engagés indiens ne parlant pratiquement plus le tamoul, peuvent pourtant désormais voir et entendre à Maurice des références faites explicitement aux Tamouls de Sri Lanka et à la diaspora tamoule de la part d'entrepreneurs identitaires, notamment dans certains temples hindous lors de festivals religieux. Ce fut notamment le cas pendant la célébration de la fête vishnouïte de *Govinden*, en 2008. Les membres de la *Tamil Force* établirent des stands dans plusieurs temples pour sensibiliser les Mauriciens d'origine tamoule à la fois aux exactions commises à Sri Lanka à l'encontre de leurs « frères et sœurs tamouls » et à l'importance de défendre les droits des Tamouls de l'Île Maurice. Une conséquence majeure de l'utilisation de plus en plus répandue de l'expression « diaspora tamoule » est qu'elle devient performative, à tel point qu'on peut s'interroger sur la capacité des marges de l'espace transnational tamoul à demeurer longtemps à l'écart de cette tendance.

Ce n'est pas un hasard si les discours promouvant l'appartenance à une communauté transnationale tamoule refont surface lors d'événements religieux. Car s'il y a bien une chose que les Tamouls hindous du monde entier partagent, c'est leur religiosité. En effet, l'hindouisme vécu et pratiqué dans ses versions tamoules avec ses spécificités propres, ajoute une tonalité concrète – et rituelle – au sentiment d'appartenance collective des Tamouls du monde entier, ce qui constitue un autre argument de poids en faveur de l'utilisation de l'expression « diaspora tamoule hindoue ».

Un hindouisme tamoul transnational réuni autour de pratiques religieuses communes

Deux grands traits de l'hindouisme pratiqué par les Tamouls d'outre-mer et leurs descendants justifient qu'il puisse être qualifié de transnational. Tout d'abord, de nombreuses pratiques religieuses sont communes aux Tamouls hindous vivant dans

différentes parties du monde. Ensuite, ces pratiques et ces lieux sont de plus en plus reliés par des réseaux et des échanges transnationaux, même dans les marges de la diaspora. Cet hindouisme partagé et connecté au sein de l'espace migratoire tamoul mondial, alimente également la diffusion d'un sentiment d'appartenance à une communauté tamoule transnationale imaginée.

Des pratiques spécifiques communes

Comme dans le sud de l'Inde et à Sri Lanka, l'hindouisme pratiqué et vécu par les Tamouls hindous d'outre-mer correspond principalement à une forme de śivaïsme centré sur la figure du dieu Śiva et celles de ses divinités associées, comme Murukan, Vināyakar (Gaṇeśa) et les multiples formes de la déesse Amman (notamment Māriyamman, Draupadiyamman, Durgaiyamman, Kālīyamman, Angalamman, Gangaiyamman, Kāṭeriyamman, et tant d'autres déesses locales) (Figure 2). Comme dans les pays d'origine, le śivaïsme tamoul en diaspora associe des traditions dites « populaires » et non-brahmaniques, dédiées à des dieux villageois spécifiquement tamouls (comme Aiyāṇār, Madurai Vīran, Muniswaran et les déesses locales), à des rituels de temple basés sur le brahmanisme et les *Āgama*, ainsi qu'à la tradition du *Śaiva Siddhānta*. Perumāḷ (Viṣṇu) et Ayyappan, le fils de Śiva et de Mohini (une forme féminine de Viṣṇu), sont également de plus en plus vénérés à l'étranger en raison de la grande popularité de leurs grands temples en Inde du Sud, qui se situent respectivement à Tirupati (Andhra Pradesh) et à Sabarimala (Kérala).



Figure 2 – Intérieur d'un temple hindou de la banlieue de Toronto, fondé par des Tamouls sri-lankais et dédié à la déesse Amman, dont la statue rituelle est ici entourée de celles de Murukan et de Vināyakar (cliché : P-Y Trouillet 2014)

Certains brahmanes tamouls, notamment les Shri Vaishnava (ou Aiyengar), ne vénèrent que Viṣṇu, mais les brahmanes orthopraxes, comme les Shri Vaishava, les

Smarta ou les prêtres de temple Shivacharya (« prêtres de Śiva »), sont largement minoritaires dans la diaspora, comme c'est le cas au Tamil Nadu (Fuller et Narasimhan, 2014) et plus encore à Sri Lanka (McGilvray, 2008 : 84 ; Obeyesekere, 2015 : 2-3 ; Derges, 2013 : 77). Par ailleurs, la littérature anthropologique indique clairement que la majorité des Tamouls appartiennent au *varṇa* des Shudra – les Kshatriya et les Vaishya étant peu présents en pays tamoul.

En effet, bien que les distinctions de classe et de caste entre Tamouls se retrouvent dans des pratiques religieuses plus ou moins brahmaniques, « agamiques » (en référence aux *Āgama*) ou populaires selon les contextes, l'hindouisme tamoul en diaspora est relativement unifié autour du śivaïsme tamoul. Ceci est particulièrement vrai pour les pratiques rituelles réalisées à la maison et dans les temples (*kōyil* ou *kōvil*), qui sont d'une grande importance pour les individus mais aussi pour la famille, le lignage (*kulam*) et la caste (*çāti/jāti*) (Fuller, 2004 [1992]). Des différences sont également possibles en termes d'affiliation à une tradition sectaire (*sampradāya*) autour d'un maître (*guru*), comme Ramana Maharshi ou Sadhguru, mais celles-ci sont généralement individuelles et peu structurantes à grande échelle.

Comme dans le pays d'origine, la principale différence au sein de l'hindouisme tamoul en diaspora se situe entre un hindouisme populaire, dont les rituels sont menés par des prêtres non brahmanes (*puçari*), et un hindouisme plus institutionnalisé et brahmanique, dont les prêtres brahmanes sont recrutés dans le pays d'origine (Baumann, 2010 ; Trouillet, 2020). L'hindouisme populaire, avec ses prêtres non brahmanes, est particulièrement bien implanté dans les pays où ont migré des travailleurs sous contrat à la période coloniale, comme la péninsule malaise (Ramanathan, 2001 ; Sinha, 2005), le centre de Sri Lanka (Bass, 2013), les Mascareignes (Ghasarian, 1997 ; Benoist, 1998 ; Claveyrolas, 2017) ou la Caraïbe (Singaravélou, 1987 ; Benoist, 1998 ; Younger, 2010). À l'inverse, l'hindouisme tamoul plus institutionnalisé autour des temples agamiques et des prêtres brahmanes est plutôt caractéristique des régions d'immigration récente, comme l'Europe ou l'Amérique du Nord (Punzo-Waghorne, 2004 ; Kurien, 2007 ; Baumann, 2009 ; Maunaguru et Spencer, 2018 ; Trouillet, 2020 ; Maunaguru, 2021).

Cette forme d'hindouisme se développe également dans les pays d'immigration de l'époque coloniale, qui sont de plus en plus reliés à des réseaux transnationaux tamouls, notamment pour le recrutement de prêtres brahmanes et d'artisans de temple (cf. *infra*). C'est là une expression de la tendance globale à l'uniformisation de l'hindouisme tamoul d'outre-mer, qui se caractérise par des processus de « templeisation » (Narayan, 1992 ; Baumann, 2009) et de « brahmanisation » (Singaravélou, 1987 [III] : 133-135 ; Van der Veer et Vertovec, 1991 : 158-161 ; Trouillet, 2020). Cependant, cette tendance impulsée par les élites socio-économiques tamoules locales, considérant l'hindouisme brahmanique et agamique plus orthodoxe et prestigieux, ne fait pas l'unanimité parmi les descendants des engagés indiens. Certains d'entre eux préfèrent conserver leurs traditions populaires héritées de leurs ancêtres arrivés des villages sud-indiens au 19^e siècle, et rejeter l'autorité rituelle des

brahmanes. C'est le cas, par exemple, chez certains Tamouls de La Réunion (Lang, 2021) et de l'île Maurice (Trouillet, 2014 : 184-191) ou parmi les Madrassi « deux-fois-migrants » de New York dont les ancêtres s'étaient d'abord installés au Guyana (Claveyrolas, 2021b). Malgré ces divers positionnements idéologiques qui concernent principalement la place à accorder aux brahmanes, aux sacrifices d'animaux et à la possession, tous les Tamouls hindous de la diaspora pratiquent au moins une de ces deux grandes traditions caractéristiques de l'Inde du Sud et des provinces tamoulophones de Sri Lanka.

Les fêtes religieuses (*tiruvilā*) représentent l'une des principales pratiques rituelles partagées par la plupart des Tamouls de la diaspora. En effet, comme en Inde du Sud et à Sri Lanka, des fêtes sont dédiées chaque mois et chaque année aux dieux, notamment à Murukaṇ, à Vināyakar et à la déesse Ammaṇ. Les grandes fêtes annuelles peuvent donner lieu à de grandes processions dans l'espace public, où des foules de fidèles suivent des chars rituels (*tēr*) sur lesquels sont installées les statues des divinités (Jacobsen, 2008). *Tai Pūcam* est probablement la fête religieuse la plus pratiquée dans la diaspora tamoule. On la retrouve aussi bien dans les pays d'immigration de l'époque coloniale qu'en Occident. Se déroulant chaque année lors de la pleine lune du mois de *tai* du calendrier tamoul (de mi-janvier à mi-février), elle constitue la principale fête dédiée au dieu Murukaṇ. Comme au pays d'origine, des foules de fidèles qui souhaitent faire un vœu ou une promesse à Murukaṇ réalisent alors des pratiques dévotionnelles spécifiques, comme porter un fardeau en bois décoré de plumes de paon (*kāvaṭi*) ou se percer la peau avec des lances (*alaku*) ou des aiguilles (*ūci*) en argent, parfois lestées de morceaux de citron. La fête de « la marche sur le feu » (*tīmiti*), dédiée à la déesse Draupadiyamman, est également très populaire parmi les Tamouls d'outre-mer, en particulier dans les pays d'immigration coloniale, où les pratiques extatiques et les transes sont plus facilement acceptées que dans les pays d'immigration récente. *Vināyaka caturthī* (la « Fête de Gaṇeś »), qui célèbre l'arrivée sur terre du dieu à tête d'éléphant Vināyakar avec sa déesse mère Pārvaṭī depuis le mont Kailash, est une autre fête religieuse importante pour les Tamouls de la diaspora, notamment à Paris. Chaque année, du Canada à la Malaisie, en passant par les Mascareignes, Londres et les Fidji, les images des rituels réalisés lors de ces célébrations circulent sur internet, sur les réseaux sociaux et dans la presse, renforçant le sentiment d'appartenance à une communauté tamoule hindoue transnationale, dont les pratiques sont non seulement partagées mais aussi simultanées, car réalisées le même jour¹⁸.

L'hindouisme pratiqué par les Tamouls de la diaspora est donc très proche de celui pratiqué dans le sud de l'Inde et dans les provinces tamoules de Sri Lanka. Il se distingue de l'hindouisme pratiqué plus au nord de l'Inde non seulement par certaines de ses divinités régionales (notamment Murukaṇ et la déesse Ammaṇ) et les cultes qui leur sont adressés, mais aussi par l'architecture des temples. Ces édifices religieux

¹⁸ Au Québec cependant, la grande fête du *kāvaṭi* célébrée pour le dieu Murukaṇ à Val Morin depuis 1962 se déroule non pas au mois de *tai* (de mi-janvier à mi-février), comme c'est le cas en Inde du Sud, à Sri Lanka et partout ailleurs dans la diaspora, mais au mois de juillet, car les conditions climatiques sont plus favorables.

s'inscrivent dans le style dit « dravidien », basé sur les *Āgama*, qui se caractérise notamment par de grandes tours pyramidales sculptées et colorées (*vimāna* et *gōpuram*), que l'on retrouve de plus en plus hors des pays d'origine en raison de la tendance transnationale de « templeisation » déjà évoquée. Cette distinction régionale de l'hindouisme tamoul est tellement ancrée dans la diaspora que, dans les temples de certaines communautés d'origine nord-indiennes (*mandir*), où les statues des divinités sont généralement blanches, les divinités au profil sud-indien – par exemple Kārttikēya, que les Tamouls appellent Murukan et considèrent comme leur dieu régional – se distinguent par leur composition en granit sombre caractéristique des temples tamouls (*kōyil* ou *kōvil*). Les rituels hindous pratiqués par les Tamouls d'outre-mer reposent en fait sur de nombreuses spécificités culturelles, à tel point qu'ils peuvent conduire, en fonction du contexte social et politique local, à une distinction et une ethnicisation socioreligieuses vis-à-vis des hindous non tamouls, notamment lorsque ces derniers sont originaires du nord de l'Inde. Ce processus a notamment été observé à Fidji (Basu, 2021), mais il est aussi particulièrement prononcé à Maurice, où les Mauriciens d'origine tamoule parlent désormais de « religion tamoule » pour désigner spécifiquement l'hindouisme qu'ils pratiquent (qu'il soit populaire ou brahmanique). Ils vont même jusqu'à ne plus s'identifier comme des hindous mais uniquement comme des Tamouls. En effet, à Maurice, le terme « hindous » est désormais laissé aux seuls hindous originaires du nord de l'Inde et de culture bhojpuri, qui sont majoritaires dans l'île (Trouillet, 2014).

Si cet hindouisme tamoul se distingue de celui de tradition nord-indienne, il possède en revanche la capacité de rassembler des Tamouls d'origines différentes. Lorsque des Tamouls d'origines indienne et sri-lankaise vivent dans les mêmes villes, comme à Toronto ou à Paris, tous peuvent se rendre, parrainer et parfois même administrer les mêmes temples, bien qu'une communauté soit toujours plus impliquée que l'autre et que des distinctions de castes puissent subsister. Par exemple, en 2014, sur les dix-neuf administrateurs du grand temple hindou de Richmond Hill, fondé principalement par des Tamouls sri-lankais près de Toronto, six étaient des Tamouls indiens. À Paris, il arrive régulièrement que des Tamouls réunionnais et mauriciens prennent part aux activités logistiques nécessaires au déroulement des fêtes des temples généralement gérés par des Sri Lankais. Le recrutement des prêtres de temple au Tamil Nadu ou à Sri Lanka peut aussi se faire indépendamment de leur origine régionale, tant qu'ils sont compétents, tamouls et qu'ils appartiennent à la sous-caste brahmane des Shivacharya, les « prêtres de Śivā » (Trouillet, 2020). C'est ainsi qu'à Maurice, des Tamouls d'origine indienne emploient des prêtres sri-lankais dans les temples qu'ils gèrent et qu'à Toronto, à l'inverse, de nombreux prêtres indiens sont employés dans des temples gérés par des Tamouls sri-lankais. De nombreux prêtres indiens y travaillent même aux côtés de prêtres sri-lankais.

Plus largement, bien que le nationalisme politique pro-LTTE promu par des comités de temples sri-lankais puisse dissuader certains Tamouls de fréquenter ces lieux de culte, la plupart des temples de la diaspora servent de moyen d'intégration

communautaire aux Tamouls, quelle que soit leur opinion politique (Maunaguru, 2021), en raison des opportunités de rencontres et de partage d'une religiosité tamoule commune offertes par ces lieux de culte. Que ce soit sous ses déclinaisons populaires ou plus brahmaniques, la religiosité hindoue rassemble les Tamouls de la diaspora à la fois physiquement – dans les lieux de rencontre que sont les temples et les routes processionnelles – et symboliquement – par le partage de pratiques religieuses spécifiques.

La connexité globale d'un hindouisme tamoul transnational

L'hindouisme tamoul exporté à l'échelle mondiale est non seulement partagé sous ses diverses formes, mais aussi de plus en plus transnationalisé. En effet, même si les Tamouls d'outre-mer n'ont pas tous développé des liens transnationaux, notamment ceux de classes défavorisées vivant dans les zones rurales des pays d'immigration de la période coloniale, l'hindouisme tamoul pratiqué par les Tamouls hors de leur région d'origine se déploie et se transforme grâce à des réseaux transnationaux d'acteurs religieux très dynamiques. En outre, cet hindouisme tamoul transnationalisé diffuse et alimente un sentiment collectif d'appartenance à une communauté tamoule hindoue transnationale.

Le domaine religieux qui s'appuie le plus manifestement sur les réseaux, les circulations et les échanges transnationaux est celui des temples. De nombreuses études ont déjà souligné l'importance culturelle et sociale des temples hindous pour la diaspora tamoule (Punzo-Waghorne, 2004 ; Clothey, 2006 ; Baumann, 2009 ; Younger, 2010 ; Goreau-Ponceaud, 2011b ; Trouillet, 2012 ; Wilke, 2020 ; Maunaguru, 2021), et certaines ont même démontré comment certains temples de la diaspora peuvent bénéficier de la mobilisation d'acteurs transnationaux (Maunaguru et Spencer, 2018 ; Trouillet, 2020). Par exemple, la construction et l'inauguration du premier grand temple distinctement tamoul à Montréal (dédié à Murukan) ont mobilisé, en plus de la communauté tamoule montréalaise, toute une série d'acteurs au sein de l'espace migratoire tamoul (Bradley et Trouillet, 2011 ; Trouillet, 2012). Les fondateurs ont d'abord fait appel à un brahmane shivacharya de Sri Lanka pour officier en tant que prêtre principal du temple. Ensuite, pour construire l'édifice, ils se sont adressés à douze artisans (*cirpi*) et à deux architectes (*stapati*) ayant les compétences et les connaissances requises en matière de science du bâtiment (*vāstuśāstra*) et dans les *Āgama*, tous venus spécialement du Tamil Nadu. Pour célébrer la consécration rituelle du temple (*makākumpapiṣēkam*), une trentaine de prêtres tamouls indiens et sri-lankais sont venus d'autres villes canadiennes mais aussi des États-Unis et même d'Europe et d'Asie pour assister le prêtre en chef. Pour autant, comme pour la plupart des temples de la diaspora, la principale source de financement de ce temple canadien est locale. En effet, même si de plus en plus de prêtres, d'architectes, d'artisans et de musiciens de temple sont recrutés en Inde ou à Sri Lanka, terres de référence en termes de sacralité, de compétence et d'authenticité, ce sont généralement les communautés locales des pays d'installation qui contribuent et appellent aux dons pour financer ce qui reste avant tout un projet communautaire localisé.

Cette logique de mobilisation transnationale est effective dans la plupart des temples se basant sur les traités rituels et architecturaux des *Āgama*, qui se multiplient aux quatre coins du monde depuis les années 1980. C'est notamment le cas du temple de Pittsburg étudié par Fred Clothey (2006 : 30-58) ou de celui de Richmond Hill près de Toronto, qui serait le plus grand temple hindou d'Amérique du Nord. C'est également le cas de nombreux temples fondés dans les pays de destination des engagés tamouls de la période coloniale, comme l'île Maurice et La Réunion, où, comme déjà mentionné, beaucoup d'anciens sanctuaires sont remplacés par ce type de temples dravidiens fondés sur les *Āgama*. Par exemple, l'un des tout premiers temples de l'île Maurice, bâti entre 1838 et 1856 dans le village reculé de Clemencia, a été rénové en 2016 sous la supervision d'un architecte du Tamil Nadu.

Les circulations de ces architectes, artisans et prêtres de temple illustrent la transnationalisation de l'hindouisme tamoul et les liens qui existent entre les différents pays d'immigration tamoule. Par exemple, en 2014, l'un des artisans recrutés au Tamil Nadu pour participer à la rénovation du temple de Richmond Hill m'a confié qu'avant son séjour de trois ans au Canada, il avait travaillé sept ans aux États-Unis et cinq ans en Australie à la construction d'autres temples. Ce type de migration de part et d'autre de l'espace migratoire tamoul concerne aussi, bien sûr, les prêtres des temples (Trouillet, 2020). En effet, l'interdit brahmanique de quitter la « terre sainte » (*punjabhūmi*, *karmabhūmi*) de l'Inde et de traverser les « eaux noires » (*kālāpāni*) de l'océan Indien, surtout contraignant pour les hindous de haute caste à l'époque coloniale (Clémentin-Ojha, 2011), est aujourd'hui loin de dissuader ces prêtres de saisir l'opportunité économique que représente un contrat de travail pluriannuel dans un temple à l'étranger (Trouillet, 2021). Le parcours de Sivakumar, qui officiait dans un temple à Toronto en 2014, est particulièrement évocateur de ces relations et circulations transnationales. Il expliquait ainsi comment il parvint à travailler à l'île Maurice, à Paris puis à Toronto :

C'est mon maître [*guruji* de l'école de prêtres de Pillayarpati, au Tamil Nadu] qui m'a envoyé à Maurice [en 2003]. Quelqu'un à Maurice a demandé un prêtre à mon école de prêtres [*pāṭaṣālai*], puis il m'a envoyé. J'y ai travaillé pendant un an. Puis, après un an de service là-bas, je suis retourné en Inde. Deux ans plus tard, j'ai vu une annonce dans un journal tamoul [*Dinamalar*] au sujet d'un poste de prêtre vacant au temple de Māṇikka Vināyakar [Gaṇeś] à Paris, et j'ai passé des entretiens. M. Sanderasekaram [le président du temple de Paris de l'époque] m'a sélectionné, et j'ai donc été prêtre assistant là-bas pour réaliser les rituels pour Māṇikka Vināyakar. Au bout de cinq ans, je suis rentré en Inde pour me marier [en 2011]. J'ai eu une fille à cette époque. Et puis ici aussi [au Canada], il y a eu un poste vacant. Un de mes proches m'a contacté et a demandé au président [de ce temple] de me prendre. Et cela fait maintenant deux ans que je travaille ici.

Ces circulations transnationales de prêtres brahmanes tamouls concernent également les anciens pays d'immigration, comme l'île Maurice. Ainsi, en 2013, un prêtre originaire du Tamil Nadu m'a expliqué qu'après avoir officié pendant vingt ans

dans le même temple à Coimbatore, il saisit l'opportunité, en 2000, de partir travailler un an à Maurice, puis deux à La Réunion, avant de rentrer six mois en Inde pour ensuite repartir deux ans en Malaisie. Ensuite, en 2010, après cinq années passées en Inde, il est reparti travailler dans un temple de l'île Maurice pour un minimum de trois ans. Ces « prêtres migrants » tamouls ne sont pas seulement indiens mais aussi sri-lankais. Parmi eux, beaucoup sont des réfugiés ayant connu un parcours migratoire reposant là encore sur des réseaux transnationaux – notamment ceux qui officient en Amérique du Nord et en Europe.

En plus de permettre de prier les dieux hindous selon l'orthopraxie brahmanique et agamique, ces recrutements transnationaux de prêtres visent parfois à répondre au besoin qu'ont certaines communautés tamoules expatriées de recomposer les spécificités rituelles et les liens sociaux fondés sur leur patronage d'un temple de leur localité d'origine (*ūr*). En effet, dans certains contextes d'immigration récente, il arrive que la solidarité recréée autour d'un temple concerne en premier lieu les membres d'une même famille, d'un même lignage ou d'une même caste. C'est le cas d'un temple de Toronto dédié à Nagapūṣani Amman (ou Nagammal), déesse locale de l'île de Nainativu, au nord de Sri Lanka, d'où ont fui de nombreuses familles tamoules pendant la guerre. Ce nouveau temple de Toronto a été fondé par vingt-et-un anciens habitants de Nainativu qui ont réussi à recruter un prêtre brahmane (Shivacharya) provenant précisément du temple d'origine à Sri Lanka. Ce recrutement transnational a été facilité par les liens qu'ils ont maintenus avec leur île d'origine et par le fait que deux de ces membres fondateurs étaient des administrateurs héréditaires du temple originel à Nainativu. La nature transnationale de ce lieu de culte est même volontairement donnée à voir à l'intérieur du temple, par les images satellites de l'île de Nainativu que les administrateurs ont décidé d'afficher sur les murs du lieu de culte, entre les autels des divinités secondaires. Les formes des divinités représentées dans le nouveau temple sont exactement les mêmes que dans le temple original, et les fêtes sont célébrées aux mêmes dates qu'à Sri Lanka, ce qui nourrit le sentiment de maintien des liens rituels avec la patrie d'origine. Ces répliques d'un temple du pays d'origine dans le pays d'immigration sont loin d'être une exception à Toronto, où il existe au moins quatre autres temples communautaires¹⁹. En revanche, le recrutement de prêtres venant des lieux d'origine exacts des communautés expatriées n'est pas vraiment faisable dans les pays d'immigration des engagés indiens de la période coloniale, car les descendants ont rarement connaissance de la localité précise de leurs ancêtres.

Parfois, ces prêtres migrants participent aussi au maintien de liens concrets avec les pays d'origine en organisant des pèlerinages transnationaux. C'est le cas de prêtres indiens employés dans un temple d'Ayyappan géré par des Sri-Lankais à Toronto, qui organisent depuis 2000 un pèlerinage annuel à Sabarimala (au Kérala), principal centre de pèlerinage d'Ayyappan en Inde, depuis le Canada. La nature transnationale de ce

¹⁹ C'est notamment le cas d'une réplique du temple de Murukan de Nallur (l'un des temples les plus importants de la péninsule de Jaffna), dont le prêtre principal vient également du temple originel de Sri Lanka.

pèlerinage est symbolisée par le fait que les pèlerins canadiens effectuent leur rituel de départ (*sirappu pūjā*) et revêtent leurs colliers rituels (*mālā*), non pas en Inde, mais dans le temple de Toronto avant de partir pour Chennai. Elle est également illustrée par le point de départ de leur pèlerinage en Inde, Pillaiyarpatti (au Tamil Nadu), qui est la plus grande école de prêtres du Tamil Nadu (Fuller, 2003 : 97) et qui envoie désormais des prêtres dans toute la diaspora tamoule (Trouillet, 2020). Les prêtres à l'origine de ce pèlerinage depuis Toronto ont été formés dans cette école agamique, dont le maître (gourou), K. Pitchai Gurukkal, a également supervisé les trois cérémonies de construction et de rénovation ([*mahā-]kumpapiṣṭhānam*) du temple de Toronto. Après Pillaiyarpatti, les pèlerins de Toronto poursuivent leur pèlerinage en passant par deux autres lieux religieux et touristiques majeurs du Tamil Nadu, Rameshwaram et Kanyakumari, avant de se rendre à Sabarimala. Enfin, la nature transnationale de ce pèlerinage se retrouve aussi dans le fait que la majorité de ces pèlerins tamouls se rendant en Inde depuis Toronto ne sont pas d'origine indienne mais sri-lankaise.

La transnationalisation de l'hindouisme tamoul est donc effective non seulement dans le pays d'installation mais aussi au pays d'origine. De plus, les réseaux transnationaux mis en place pour la construction de temples à l'étranger peuvent également servir des projets dans les pays d'origine. Par exemple, après le violent tsunami qui a frappé le Sri Lanka et le sud de l'Inde en 2004, le comité du temple canadien de Richmond Hill a contribué à la mobilisation transnationale de la communauté tamoule expatriée, en versant plus de 100 000 dollars canadiens aux fonds de secours sri-lankais et 20 000 autres, aux États du Tamil Nadu et d'Andhra Pradesh.

Le complexe religieux des « Six Demeures » (*Āṟu Paṭai Vīṭu*, Figure 3), inauguré en 2002 à Chennai et dédié à Murugaṅ, illustre quant à lui la manière dont les réseaux transnationaux tamouls peuvent servir à créer des temples hindous en Inde et même être mis en scène au sein des sanctuaires. Premièrement, la plupart de ses administrateurs vivent aux États-Unis et définissent eux-mêmes ce sanctuaire comme un « temple de NRIs²⁰ ». Deuxièmement, le fondateur de ce temple (le Dr Alagappa Alagappan) est connu pour être le fondateur du premier temple tamoul de New York (le temple de Mahā Vallabha Gaṇapati). Troisièmement, il siège au centre du sanctuaire une réplique de ce temple new-yorkais, autour de laquelle sont disposées les répliques des six principaux temples de Murugaṅ du Tamil Nadu (les Six Demeures). Enfin, le terrain de ce sanctuaire a été fourni par le Ministre en chef du Tamil Nadu, suite à une demande du Sankaracharya (abbé) de Kanchipuram. Là encore, des acteurs locaux et transnationaux se sont impliqués dans la création et la gestion du temple. Et comme pour les autres temples qui ont été évoqués, l'histoire de ce lieu de culte confirme la capacité de l'hindouisme tamoul contemporain à être simultanément local et global, mais aussi à afficher des signes de sa transnationalisation à l'attention des fidèles dans l'enceinte même des sanctuaires. En effet, que ce soit par leurs acteurs rituels et les pèlerinages transnationaux qu'ils motivent, par leurs fondateurs et gestionnaires, ou

²⁰ *Non Resident Indians*. Entretien personnel avec la trésorière du temple en mai 2007, à Chennai, confirmé par un autre entretien avec un prêtre du temple en février 2023.

encore par les lieux représentés dans leur enceinte, ces temples transnationaux permettent aux fidèles de maintenir un lien rituel, culturel et mémoriel avec leur pays d'origine, et d'expérimenter concrètement la transnationalisation de l'hindouisme tamoul, ce qui alimente la diffusion du sentiment d'appartenance à une communauté tamoule transnationale dans les pays d'accueil comme dans les pays d'origine.



Figure 3 – Célébration de la fête de Tai Pūcam dans le complexe des Six Demeures dédié au dieu Murugaṇ à Chennai, en Inde, et construit à l'initiative de membres de la diaspora tamoule hindoue installés aux États-Unis (cliché : P-Y Trouillet 2023)

Conclusion

Il semble donc pertinent de parler d'une diaspora tamoule hindoue étant donné l'étendue de l'émigration tamoule à travers le monde et, surtout, les liens socioreligieux transnationaux tissés, notamment autour de l'hindouisme, entre individus et communautés dispersés. Il convient toutefois de garder à l'esprit que tous les émigrés hindous d'origine tamoule et leurs descendants sont loin de constituer une communauté homogène, car il demeure entre eux d'importantes différences de classes, de castes, de régions d'origine et d'histoires migratoires. Comme Parekh, Singh et Vertovec (2003) l'ont souligné à propos de la diaspora indienne, la grande diversité de la diaspora tamoule rend la généralisation très difficile. Et malgré la diffusion progressive de l'expression « diaspora tamoule » dans différents milieux, il existe encore de nombreuses personnes d'origine tamoule qui n'ont aucun lien avec d'autres Tamouls vivant ailleurs que dans leur pays de résidence ou qui ne considèrent pas faire partie

d'une communauté transnationale, en particulier parmi les descendants des émigrés de la période coloniale.

Cependant, refuser d'utiliser le terme « diaspora » au sujet des Tamouls hindous vivant hors de leur région historique d'origine risque non seulement d'ignorer ceux qui utilisent ce terme, mais aussi de ne pas comprendre la logique transnationale à l'œuvre dans la fabrique contemporaine de l'hindouisme tamoul. Celui-ci ne peut évidemment plus être considéré comme étant limité au sud de l'Inde et aux régions tamoulophones de Sri Lanka, puisqu'il est de plus en plus lié à des acteurs dispersés sur tous les continents et circulant de part et d'autre de l'espace migratoire tamoul. Un hindouisme tamoul véritablement transnational se vit et se développe à mesure que les temples tamouls se multiplient de par le monde, que leur construction et leurs activités quotidiennes mobilisent des réseaux et des acteurs transnationaux, et que les pratiques rituelles se transnationalisent, à l'image des pèlerinages en Inde du Sud effectués depuis les pays d'installation de la diaspora. Par ailleurs, la diasporisation des communautés tamoules hindoues et la transnationalisation de l'hindouisme tamoul ont des effets qui s'observent également dans les pays d'origine, où les Tamouls hindous – indiens comme sri-lankais – sont de plus en plus amenés à repenser leur communauté ethnolinguistique et leur religion en termes transnationaux et mondialisés.

L'autre argument en faveur de la reconnaissance d'une diaspora tamoule hindoue repose sur le fait que les émigrés tamouls hindous et leurs descendants se rassemblent surtout autour de la religion, et ce, indépendamment de leur origine régionale, de leur caste ou de leur classe sociale. En effet, davantage que la langue tamoule, qui n'est aujourd'hui plus parlée par tous les Tamouls d'outre-mer, c'est la religiosité hindoue tamoule, sous ses formes populaires ou brahmaniques, qui les réunit le plus. Ceci est aussi vrai au niveau local – dans les temples et les processions – qu'au niveau transnational, lorsque les communautés locales recherchent de l'aide, de la main-d'œuvre ou de l'expertise au pays d'origine ou auprès d'autres communautés de la diaspora pour bâtir et faire vivre leurs temples, ce qui alimente la diffusion d'un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale. Ainsi, en plus de l'attachement à leur région d'origine et de la diffusion du sentiment d'appartenance à une communauté dispersée, c'est la connexité transnationale d'un hindouisme tamoul de plus en plus relié et partagé qui fait des Tamouls hindous d'outre-mer une diaspora.

Bibliographie :

- Amarasingam, A. (2015). *Pain, Pride and Politics: Social Movement Activism and the Sri Lankan Tamil Diaspora in Canada*. The University of Georgia Press.
- Bhachu, P. (1985). *Twice Migrants: East African Sikh Settlers in Britain*. Tavistock.
- Barth, F. (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown & Co.
- Bass, D. (2013). *Everyday Ethnicity in Sri Lanka: Up-Country Tamil Identity Politics*. Routledge.
- Basu, R. (2021). "Hinduism and the Discourses on Otherness in Colonial and Postcolonial Fiji". Dns M. Claveyrolas et Trouillet, (eds.) *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Frontières et Relations*. Éditions de l'EHESS.
- Baumann, M. (2006). "Performing Vows in Diasporic Contexts: Tamil Hindus, Temples, and Goddesses in Germany". Dans Selva J. R. et P. Harman (eds.) *Dealing with Deities: The Ritual Vow in South Asia*. State University of New York.
- Baumann, M. (2009). "Templeisation: Continuity and change of Hindu Traditions in Diaspora." *Journal of Religion in Europe*, 2, 149–179.
- Baumann, M. (2010). "Civic Social Capital and Hindu Tamil Priests and Temples in Switzerland." *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 5(2), 7–15.
- Benoist, J. (1998). *Hindouismes creoles. Mascareignes, Antilles*. Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Bradley, M. (2018). "Sri Lankan Tamil Hindus and other Tamils in the Montréal Diaspora." *The South Asianist*, 6(1). (<http://www.southasianist.ed.ac.uk/article/view/2841>).
- Bradley, M. et Trouillet (2011). « Le temple et les défunts : Religion et reconstruction identitaire chez les Tamouls hindous d'origine sri lankaise à Montréal », *Hommes et Migrations*, 1291 : 116-27.
- Brubaker, R. (2005). "The 'Diaspora' Diaspora." *Ethnic and Racial Studies*, 8(1), 1-19.
- Bruland, S. (2012). "Nationalism as meaningful life projects: identity construction among politically active Tamil families in Norway", *Ethnic and Racial Studies*, 35(12), 2134-2152, DOI: 10.1080/01419870.2011.599851
- Carsignol, A. (2011). *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*. The Graduate Institute Publications.
- Chalk, P. (2008). "The Tigers Abroad: How the LTTE Diaspora Supports the Conflict in Sri Lanka." *Georgetown Journal of International Affairs*, 9(2), 97-104.
- Clarke, C., Peach, C et S. Vertovec (eds.) (1990). *South Asians Overseas. Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press.
- Claveyrolas, M. (2017). *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'Île Maurice*. Éditions de l'EHESS.
- Claveyrolas, M. (2021a). "Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation", Dans M. Claveyrolas & Trouillet, *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Frontières et Relations*. Éditions de l'EHESS.

- Claveyrolas, M. (2021b). "Guyanese Madrasis in New York City: "it's all about progress!" DESI, 4, 49-77.
- Claveyrolas, M. et Trouillet (eds.) (2021). *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Frontières et Relations*. Éditions de l'EHESS.
- Clémentin-Ojha, C. (2011). "Travel Regulations." Dans K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar and V. Narayan, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. 3, Brill
- Clothey, F. W. (2006). *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*. The University of South Carolina Press.
- Clothey, F. W. (1978). *The Many Faces of Murukan: The History and Meaning of a South Indian God*. Mouton Publishers.
- Das, S. (2016). *Linguistic Rivalries: Tamil Migrants and Anglo-Franco Conflicts*. Oxford University Press.
- Dequierez, G. (2011). *Nationalisme à longue distance et mobilisations politiques en diaspora. Le mouvement séparatiste tamoul sri lankais en France (1980-2009)*. Thèse de doctorat, Lille II.
- Derges, J. (2013). *Ritual and Recovery in Post-conflict Sri Lanka*. Routledge.
- Devadoss, C. (2020). "Diversity and Diaspora: Second Generation Indian Tamils in the USA", Dans P. Vethanayagamony, *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*, Serials Publications.
- Étiemble, A. (2017). "Tamouls de Sri Lanka en France : politisation de l'exil dans l'ombre des Tigres." *Revue européenne des migrations internationales*, 33(4).
- Filliozat, J. (1969) "Les Dravidiens dans la civilisation indienne", *Journal des savants*, 2, 74-91.
- Fuller, C. J. et H. Narasimhan (2014). *Tamil Brahmins: The Making of a Middle-Class Caste*. The University of Chicago Press.
- Fuller, C. J. (2004) [1992]. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.
- Fuller, C. J. (2003). *The Renewal of the Priesthood: Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*. Oxford University Press.
- Fuglerud, Ø. (1999). *Life on the outside. The Tamil diaspora and long-distance nationalism*. Pluto Press.
- Ghasarian, C. (1997). "We have the best gods! Encounters between Hinduism and Christianity in La Reunion". *Journal of Asian African Studies*, XXXII (3-4), 286-295.
- Goreau-Ponceaud, A. (2014). "A demeure en exil ? Être réfugié tamoul sri lankais au Tamil Nadu", *Carnets de géographes*, 7, online
- Goreau-Ponceaud, A. (2011a). *Diasporas sri-lankaises : Entre guerre et paix, Hommes et Migrations*, 1291.
- Goreau-Ponceaud, A. (2011b). "Tamils in France", Dans S. I. Rajan & Marie Percot, *Dynamics of Indian Migration: Historical and Current Perspectives*. Taylor & Francis Group.
- Guilmoto, C. (1991). "Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950". *Revue européenne des migrations internationales*, 7(1), 123-150.

- Guyot, L. (2021). « “If you become a slave here, do you think they’re going to fight there?” Tamil diaspora mobilizations and host-country politics’. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 27, online.
- Hall, S. (1990). “Cultural identity and diaspora”, Dans Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart.
- Hardgrave, R. L. (1965). *The Dravidian Movement*. Popular Prakashan.
- Irschick, E. F. (1969). *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*. University of California Press.
- Jacobsen, K. A. (2008). *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge.
- Jacobsen, K. A. (2009). “Establishing Tamil Ritual Space: A Comparative Analysis of the Ritualisation of the Traditions of the Tamil Hindus and the Tamil Roman Catholics in Norway”, *Journal of Religion in Europe*, 2, 180-198.
- Jacobsen, K. A. (2023) *Hindu Diasporas*. Oxford University Press.
- Jaffrelot, C. et I. Therwath (2007). « Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en Occident : Royaume-Uni, États-Unis et Canada », *Questions de recherche*, 22.
- Kalpana, H. (2018). *Global Hindu Diaspora. Historical and Contemporary Perspectives*. Routledge.
- Kandasamy, N., Perera, N. & R. Charishma (eds.) (2020). *A Sense of Viidu: The (Re)creation of Home by the Sri Lankan Tamil Diaspora in Australia*. Palgrave Macmillan.
- Kurien, P. A. (2007). *A Place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism*. Rutgers University Press.
- Lang, N., (2021). *Religion and Pride. Hindus and Search of Recognition in La Réunion*. Berghahn Books.
- Leclerc, É. (2008). « Peut-on parler d’une diaspora indienne ? », *L’Information géographique*, 72, 70-83.
- Lorenzen, D. (2006). *Who Invented Hinduism?* Cambridge University Press.
- McGilvray, D. (2008). *Crucible of Conflict: Tamil and Muslim Society on the East Coast of Sri Lanka*. Duke University Press.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Grasset
- Madavan, D. (2011). “La diaspora tamoule sri lankaise en Malaisie. Migrations plurielles et développement de deux identités distinctes ». *Hommes & migrations*, 1291, 128-135.
- Maunaguru, S. (2019). *Marrying for a Future: Transnational Sri Lankan Tamil Marriages in the Shadow of War*. University of Washington Press
- Maunaguru, S. (2021). “‘Homeless’ Deities and Refugee Devotees: Hindu Temples, Sri Lankan Diaspora, and Politics in the United Kingdom”. *American Anthropologist*, 123 (3), 552-564.
- Maunaguru, S. et J. Spencer (2018). “You Can Do Anything with a Temple: Religion, Philanthropy, and Politics in South London and Sri Lanka.” *Modern Asian Studies*, 52(1), 186–213.
- McDowell, C. (1996). *A Tamil asylum diaspora: Sri Lankan migration, settlement and politics in Switzerland*. Berghahn Books.

- Meyer, É. P. (2011). "Migrations sri lankaises: Origines et étapes ». *Hommes & migrations* (1291), 12-21.
- Meyer, É. P. (2006). *Sri Lanka, Biography of an Island – Between Local and Global*. Viator Publications.
- Mohammad-Arif, A. et C. Moliner (2007). "Introduction. Migration and Constructions of the Other: Inter-Communal Relationships amongst South Asian Diasporas", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 1, DOI: <https://doi.org/10.4000/samaj.136>
- Murugaiyan, A. (2003). "La presse bilingue tamoule-française à Maurice et la construction d'une identité tamoule", Dans K.R. Issur & V. Y. Hookoomsing (eds.), *L'Océan Indien dans les littératures francophones*. Karthala & Presses de l'Université de Maurice.
- Narayan, V. (1992). "Creating South Indian Hindu Experience in the United States," Dans R. Brady Williams, *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*. Anima Publications.
- Obeyesekere, G. (2015). "The Coming of Brahman Migrants: The Sudra Fate of an Indian Elite in Sri Lanka." *Society and Culture in South Asia*, I(1), 1–32.
- Oonk, G. (2007). *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*. Amsterdam University Press.
- Parekh, B., G. Singh et S. Vertovec (2003). *Culture and Economy in the Indian Diaspora*. Routledge.
- Punzo-Waghorne, J. (2004). *Diaspora of the Gods: Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*. Oxford University Press.
- Racine, J.-L. (2006). "La question dravidienne, ou le régionalisme bien tempéré". Dans C. Jaffrelot, *L'Inde contemporaine, de 1950 à nos jours*. Fayard.
- Rajasingham-Senayake, D. (2020). "Before and After 'Diaspora': Precarious Citizens and South-Asian Cybernationalism in Malaysia, Sri Lanka and Beyond, Dans P. Vethanayagamony, *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*, Serials Publications, 69-92.
- Ramanathan, K. (2001). "The Hindu Diaspora in Malaysia". Dans T.S Rukmani, *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal.
- Ramaswamy, S. (1997). *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970*. University of California Press.
- Rasaratnam, M. (2016). *Tamils and the Nation: India and Sri Lanka Compared*. Oxford University Press.
- Rukmani, T.S. (2001). *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal
- Safran, W. (1991). "Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return", *Diaspora*, 1 (1), 83-99.
- Samuel, C. (2020). "Tamils in Sri Lanka. Aspirations, Struggles and Hopes", Dans P. Vethanayagamony, *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*. Serials Publications.
- Singaravélou (1987). *Les Indiens de la Caraïbe* (3 Volumes). L'Harmattan.
- Sinha, V. (2005). *A New God in the Diaspora? Muneeswaran Worhsip in Contemporary Singapore*. Singapore University Press

- Sontheimer, G.-D. et H. Kulke (1989). *Hinduism Reconsidered*. Manohar.
- Sooriamorthy, R. (1977). *Les Tamouls à l'île Maurice*. Henry & Co.
- Thiranagama, S. (2014). "Making Tigers from Tamils: Long-Distance Nationalism and Sri Lankan Tamils in Toronto." *American Anthropologist*, 116(2), 265-278.
- Trouillet (2023). "A Global Hindu Tamil Diaspora ? Worldwide Migration, Diversity, and Transnational Religion." Dans K. Jacobsen, *Hindu Diasporas*. Oxford University Press, 237-268.
- Trouillet (2021). "Que reste-t-il de kālāpāni ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme." *Purushartha*, 38, 333-361.
- Trouillet (2020). "The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples: Caste, Profiles, Circulations and Agency of Transnational Religious Actors", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Free-Standing Article, DOI: <https://doi.org/10.4000/samaj.7062>
- Trouillet (2014). "Les Lances de Muruga à Maurice : Trajectoires d'un hindouisme tamoul." *Purushartha*, 32:169–97.
- Trouillet (2012). "Overseas Temples and Tamil Migratory Space." *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 6, DOI: <https://doi.org/10.4000/samaj.3415>
- Trouillet (2010). *Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul. Le culte de Murugan en Inde du Sud et dans la diaspora*. Thèse de doctorat. Bordeaux.
- Van der Veer, P. et S. Vertovec (1991). "Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion." *Ethnology*, 30(2), 149–66.
- Vertovec, S. (2000). *The Hindu Diaspora. Comparative patterns*. Routledge.
- Vethanayagamony, P. (2020). *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*. Serials Publications.
- Wilke, A. (2020). "Temple Hinduism in Europe", Dans Jacobsen K. et F. Sardella, *Handbook of Hinduism in Europe*. Brill.
- Whitaker, M. (2015). "Temples in Diaspora: From Moral Landscapes to Therapeutic Religiosity and the Construction of Consilience in Tamil Toronto." Dans S. D. Brunn, *The Changing World Religion Map*. Springer.
- Younger, P. (2010). *New Homelands: Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*. Oxford University Press.

La plantation en héritage : la mémoire de l'engagisme indien à Maurice¹

Mathieu Claveyrolas²

Résumé

J'interroge dans cet article la mémoire des communautés descendant des engagés indiens à Maurice. Prenant le contre-pied du lien à l'Inde comme critère identitaire exclusif, je focalise mon analyse sur le système de plantation qui a fondé et structuré l'ensemble des dimensions de l'histoire mauricienne et des différentes communautés. Après avoir présenté l'omniprésence des traces de la plantation dans l'île Maurice jusqu'à aujourd'hui, j'analyse un ouvrage commémoratif commandé par la plantation de Medine à l'occasion de son centenaire. Je complète cette mémoire officielle par l'histoire de vie d'un individu qui est né et qui a vécu au cœur de la plantation. Je conclus sur les raisons (politiques locales et académiques) qui ont renforcé l'oubli de l'objet-plantation, et sur ses conséquences quant à notre compréhension des enjeux mauriciens.

Mots clés : Île Maurice, engagisme, plantation, mémoire

Abstract

In this article, I examine the memories of the communities descended from Indian indentured laborers in Mauritius. Taking the opposite view of the link with India as an exclusive criterion of identity, I focus my analysis on the plantation system, which founded and structured all dimensions of Mauritian history and the different communities. After presenting the omnipresent traces of the plantation in Mauritius to the present day, I analyze a commemorative book commissioned by the Medine plantation on the occasion of its centenary. I complement this official commemoration with the life story of an individual who was born and lived in the heart of the plantation. Finally, I consider the reasons (local, political, and academic) that have reinforced the oblivion of the plantation-object and its consequences for our understanding of Mauritian issues.

Keywords : Mauritius, indenture, plantation, memory

¹ © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

² Ethnologue au CNRS affilié au CESA (Paris, UMR 8077) et au CERIAS (Montréal).

Introduction

De 1834 à la première décennie du 20^e siècle, un demi-million de travailleurs, très majoritairement indiens et hindous, ont débarqué à Maurice sous le système de l'engagisme³, afin de remplacer les esclaves dans les champs de canne à sucre. Les communautés auxquelles ils⁴ ont donné naissance sont souvent associées à une « diaspora » indienne, une qualification qu'il convient d'utiliser avec parcimonie et conscience des enjeux politiques mobilisés (Claveyrolas, 2023). A minima doit-on distinguer ces diasporas nées de l'engagisme, une migration de main-d'œuvre coloniale au 19^e siècle, des diasporas contemporaines en Occident. Outre l'impossible comparaison entre les divers contextes historiques et sociaux de migration, j'argumente que les communautés nées de l'engagisme se distinguent par une structure spécifique qui a encadré leur enracinement et leur développement, dans les sociétés « d'accueil » : le système de plantation. En étudiant l'histoire de ce dernier, on décale utilement le regard loin du trope diasporique, qui tend à surévaluer l'importance exclusive du lien à l'Inde dans les enjeux identitaires des descendants d'engagés indiens.

Cet article propose une discussion, à partir du cas mauricien, des traces laissées par la plantation, système structurant, mais dont on considère souvent qu'il a perdu son pouvoir depuis presque un demi-siècle. Afin de nuancer une vision de l'engagisme indien et de son héritage à Maurice coproduite par les élites locales et les observateurs scientifiques, je confronte ici la construction mémorielle « par le haut » à travers un ouvrage commémoratif commandé par des planteurs, avec un cas d'étude d'une mémoire « par le bas » à travers l'histoire de vie d'un individu au cœur de la plantation.

L'île Maurice : la plantation en héritage

L'histoire de l'île Maurice est d'abord une histoire de colonisation. Sur cette île dépourvue de population autochtone, les premiers colons hollandais ne parviennent pas à s'installer. Les Français qui prennent possession de l'île en 1705 peinent à leur tour à l'extirper de son rôle d'escale vers les Indes ou de possession à simple titre géopolitique, malgré l'importation d'esclaves, et malgré les efforts du gouverneur La Bourdonnais (1735-1746).

Puis l'histoire mauricienne devient l'histoire du sucre. C'est seulement à la fin de la période française (bien plus tard que les îles sucrières de la Caraïbe, donc) que Maurice développe une industrie sucrière. Peu après que les Britanniques se sont emparés de l'île (1810), l'industrie bénéficie du boom sucrier (années 1820), qui achève la transformation de Maurice en société de plantation.

L'histoire du sucre dans une société n'est pas de celles qui passent inaperçues. Lorsque Vijaya Teelock intitule son ouvrage *Bitter Sugar* (1998), elle souligne les liens structurels entre l'histoire mauricienne, l'économie du sucre et l'histoire de sa main-

³ L'engagé signait un contrat, souvent de cinq ans, précisant les conditions de travail et de vie sur place.

⁴ Le masculin sera employé tout au long de l'article pour faciliter la lecture.

d'œuvre dans une île Maurice contemporaine où la tentation reste forte de perpétuer une vision positive et prospère du sucre. L'auteure s'inscrit contre cette image du sucre – symbole, en Europe, de douceur, de luxe, de goût et de civilité qui passe commodément outre les conditions inhumaines de sa production. Vijaya Teelock relève notamment l'une des possibles étymologies du nom, du sanskrit *sarkara*, qui évoque le « grain » ou le « gravier », plus proche de la sensation laissée à ceux qui doivent le cultiver que de l'image de la douceur sucrée connue du consommateur (Teelock, 1998 : v).

Que l'on survole l'île Maurice ou que l'on s'y déplace par voie terrestre, l'emprise de l'histoire de la canne à sucre sur le paysage est omniprésente. Il est vrai qu'entre l'indépendance (1968) et les années 2010, le sucre est passé de 28 % à 2,2 % du PIB mauricien, de 97,8 % à 30,8 % des revenus d'exportation, et de 45 % à 6,1 % des emplois (Teelock, 2011 : 174) – des chiffres systématiquement rappelés par les articles de journaux et les recherches universitaires. Mais les champs de canne représentent encore 80 % des terres arables (Grégoire et al., 2011 : 75), et les paysages sont également balisés de pyramides de pierres (dont les travailleurs débarrassaient les champs) et des traces de moulins ou de cheminées, sans compter les camps où résidaient les travailleurs jusqu'au début du 21^e siècle.

Si l'on se penche sur les dimensions territoriales et identitaires, on note qu'aujourd'hui encore, le langage courant identifie plus souvent un lieu, et particulièrement un lieu de culte, par le nom de la plantation ou du camp dont il dépend que par celui du découpage administratif plus englobant. De nombreux « camps », lieux de résidence des engagés dans les plantations, ont même donné leurs noms aux localités qui se sont développées à partir d'eux (Camp-Garro, Camp-Ithier, etc.). À Maurice, la toponymie privilégie très majoritairement les références au français (ou à l'anglais) aux sonorités indiennes, et la topographie de ces villages témoigne à son tour des contraintes et logiques d'abord plantationnaires⁵.

La propriété foncière, les relations de pouvoir et les hiérarchies ethnoraciales, bien sûr, mais aussi les réseaux familiaux ou amicaux : la plupart des domaines de la vie sociale mauricienne renvoient aux structures de l'industrie sucrière. Même l'hindouisme – trop souvent associé exclusivement à l'Inde et à l'indianité – a développé à Maurice des relations étroites avec la plantation, que l'on songe aux rituels, aux panthéons ou aux règles de patronage et à l'architecture des lieux de cultes (Auteur, 2017). La représentation annuelle du temps a également longtemps été dépendante des saisons de la canne, avec des emplois indisponibles de janvier à juin, à tel point que l'on dit que la date de l'abolition de l'esclavage a été repoussée au 1^{er} février 1835, après la récolte, pour ne pas laisser les planteurs sans main-d'œuvre, et que le premier dirigeant de l'île Maurice, Seewoosagur Ramgoolam, a choisi la date du référendum sur

⁵ Je renvoie notamment à deux études de village : Cottage (2017 : 241-273) et Queen Victoria (2021b).

l'indépendance en août (le 7 août 1967) dans l'espoir que l'abondance des emplois pendant la saison des récoltes garantisse l'optimisme des électeurs.

Notons qu'à Maurice, la plantation (*plantasyon*) n'est pas la seule terminologie employée – peut-être même pas la plus courante localement. On trouve aussi l'établissement (*tablisman*), la propriété, le domaine, la sucrerie, ou l'usine. Je conserve « plantation » pour sa résonance avec l'expression « société de plantation », qui est au cœur de mon argumentation : d'une part, le système de plantation n'est pas un élément parmi d'autres dans l'histoire mauricienne; c'est la pierre fondatrice même de la société. D'autre part, c'est toute la société mauricienne qui s'est construite et structurée autour de ces plantations, à la différence de l'Inde, qui connaît les plantations – de thé, d'indigo –, mais dont la société dans son ensemble ne se structure pas autour de la plantation.

Pareille centralité de la plantation dans l'histoire et la vie sociale mauriciennes m'incite à faire l'hypothèse selon laquelle ce système a laissé des traces majeures même après l'effondrement de l'industrie sucrière. J'étudierai successivement les discours de la plantation et d'un individu qui y a vécu.

La mémoire de la plantation vue d'en haut : le centenaire de Medine

La plantation de Medine⁶, l'une des trois dernières à Maurice, est située aux alentours du village de Bambou, au sud-ouest de l'île. Il faut s'engager dans une allée privée bordée de vieux flamboyants, typique des accès de plantation. Traversant les champs de canne sur deux à trois kilomètres, cette allée croise également le crématorium, le terrain de football, les bureaux de l'administration et l'usine – mais aussi le garage et le dispensaire –, avant d'atteindre, isolé, un des temples hindous les plus renommés de Maurice. On accède à Medine comme à la plupart des plantations, et comme à celle que décrit Chandra Jayawardena au Guyana, par ces impasses privées faisant du territoire un « cul-de-sac dans plus d'un sens du terme » (1963 : 6).

La plantation est un système schizophrène : sa raison d'être est radicalement située dans l'ailleurs lointain de la métropole, mais elle tend pourtant vers un fonctionnement autarcique. Les *laboureurs*⁷ vivent à proximité de l'unité de production dans des logements appartenant à la plantation. Ils trouvent aussi sur place des écoles, des dispensaires, des équipements de loisirs (salles communes, terrains de football) et des lieux de culte, crématoriums et cimetières, sans oublier la *boutique* du camp, où l'on fait ses achats (quand ce ne sont pas des marchands ambulants qui viennent à la plantation) et où il arrive même qu'on paie avec une monnaie propre à la plantation

⁶ L'origine du toponyme de Medine, ainsi que ceux de La Mecque et de Yémen à proximité, reste énigmatique (Teelock, 2011 : 22-23).

⁷ Traduction du (*indentured*) *laborer* anglais, « laboureur » est communément employé à Maurice pour désigner tout travailleur, le plus souvent agricole, lié à la plantation. Eu égard à cet emploi local, je laisse le terme en italique.

(Sarup, 2008 : 76). Né dans l'hôpital de la plantation, on y vit toute sa vie et on y sera enterré ou incinéré.

Sans parler du fait que la circulation hors de la plantation a longtemps été interdite, le système fermé a même pu être comparé aux asiles psychiatriques, aux prisons et aux autres « institutions totales » décrites par Goffman (1961) (Chivallon, 2012 ; Hollup, 1994)⁸. Christine Chivallon écrit que la « logique économique totale [...] vampiris[e] tous les autres secteurs de la vie sociale » (2012 : 88). On sait ainsi que l'unité de base des sociétés de plantation est l'Habitation [unité autonome de production et de traitement de la canne] bien plus que la famille (ibid.). De même en créole mauricien, pour exprimer la communauté, le groupe, mais aussi le pluriel, utilise-t-on *bann*⁹, dérivé des « bandes » de travailleurs de la canne. On peut y voir un symbole fort de la limitation du collectif à sa fonction au sein de la plantation.

Que retrouve-t-on de cette dimension « totale » de la plantation mauricienne dans les témoignages de ceux qui l'ont vécue ou dirigée ? Dans la luxueuse publication (Teelock, 2011) fêtant le centenaire du « domaine sucrier » en 2011, Medine présente évidemment – et non sans fondement – un visage nuancé, tout en illustrant nombre de dimensions (techniques ou financières, agronomiques ou sociales) de la plantation mauricienne. Intitulé *Visions d'un siècle*, l'ouvrage a été commandité par la plantation et confié à Adi Teelock, sociologue et historienne mauricienne qui insiste sur l'inscription de la plantation au cœur de la société et de l'histoire mauriciennes¹⁰.

À Maurice, l'industrie sucrière a historiquement été la propriété quasi exclusive de l'élite franco-mauricienne, et l'usine de Medine, fondée par la famille Raffray, ne fait pas exception. Premier fait remarquable : alors que le chapitre sur les origines de Medine mentionne que le domaine est acheté par l'ancêtre de la famille dès 1783 (ibid. : 20) et que la première usine à vapeur de Medine fonctionne en 1851, alors, donc, que n'importe quel projet patrimonial aurait fait remonter l'histoire de Medine à deux siècles ou plus, l'ouvrage choisit modestement la date de 1911, fondation de la plantation moderne issue des premières centralisations. Bien sûr, 1911, c'est aussi à peu près la fin de l'engagisme : en choisissant cette date d'origine, le projet patrimonial se voit libéré du traitement mémoriel du recours à une forme de travail plus ou moins forcé. De fait, ni esclavage ni engagisme n'apparaissent jamais dans l'ouvrage.

Seconde remarque, liée à la précédente : l'industrie sucrière est présentée comme le moteur de la société mauricienne, et les planteurs comme les fondateurs, et,

⁸ En conséquence de ces contraintes structurelles, les plantations présentent des caractéristiques remarquablement similaires d'une partie du globe à l'autre. Lorsque Chandra Jayawardena (1963) décrit les plantations sucrières du Guyana à la fin des années 1950, on retrouve les mêmes logiques générales qu'à Maurice, et jusqu'aux moindres détails d'organisation (du territoire, du travail).

⁹ *Bann vilaz* (les villages) ; *bann Blancs* (les Blancs). Plus récemment est apparue l'expression *noubannisme* pour qualifier le communalisme mauricien (attachement à « notre » [nou] « bande »).

¹⁰ J'utilise aussi ici les commentaires de l'ouvrage qu'ont fait pour moi les chargés de communication de Medine.

partant, les légitimes propriétaires, de l'île Maurice¹¹. Le volume passe sous silence que la plantation mauricienne a toujours été fondamentalement dépendante du régime colonial, qui lui assure, d'une part, de la main-d'œuvre bon marché en abondance, via l'esclavage et l'engagisme et, d'autre part, des quotas et des prix d'achat du sucre élevés et garantis¹².

Le volume préfère s'attarder sur l'histoire moderne et les multiples réponses de l'industrie sucrière aux défis posés par l'évolution historique. Retraçant les nombreuses adaptations des plantations en général (Benoist, 1993 : 50), et de Medine en particulier, l'ouvrage souligne 1) les dynamiques de concentration des terres et des usines (p. 196-7); 2) la contribution à l'invention et au progrès techniques (p. 38-9); 3) les capacités de reconversion de l'industrie de la canne vers d'autres débouchés que le sucre (l'électricité, l'éthanol, le rhum); et 4) les capacités de l'industrie cannière à se diversifier tous azimuts (l'agriculture maraîchère, le riz, l'immobilier, la finance, l'éducation, le tourisme avec un grand parc-zoo dès 1979 – p. 162-3).

Le *re-branding* est passé par là et « Medine » a remplacé « Medine Sugar Estate », divisant ses activités en trois départements : Agriculture (qui n'est plus limitée à la canne), Immobilier et Loisir. Après avoir investi dans les *Integrated Resort Schemes* (I.R.S., p. 208-9) facilitant l'accès à la propriété immobilière des riches investisseurs étrangers, le groupe construit à profusion sur ses terres les moins rentables, créant des lotissements et des *shopping centers*. Medine a même fondé une des nombreuses *smart cities* de Maurice, ces « villes intégrées » qui, dans leur souci de pourvoir à l'ensemble des besoins des habitants – l'habitat, le travail, le loisir, l'éducation – font ironiquement écho au fonctionnement en autarcie de la plantation d'antan. Au-delà de ce clin d'œil, on retiendra l'illustration des capacités de Medine, jadis une structure typiquement précapitaliste, à se projeter dans la libéralisation de l'économie post-sucre. L'ouvrage illustre cette vérité première à Maurice : les barons de l'industrie sucrière tirent toujours de nombreuses ficelles de l'économie et de la finance mauriciennes. C'est à ce titre plutôt qu'avec un regard nostalgique sur une domination révolue que Medine a le souci d'apporter sa contribution privée aux projets patrimoniaux et nationaux déjà bien engagés à Maurice (Auteur, 2012).

Troisième intérêt à ce volume : son regard éclairant la gestion, longtemps paternaliste, des employés. L'emploi était garanti, le logement « de fonction » et les soins gratuits. Mais le volume parle aussi des activités sportives et d'autres concours de chants (radio-crochets). Organisées par le *Public Relation Office of Sugar Industry*, ces joutes entre bandes de travailleurs aux couleurs (de drapeaux, de vêtements, etc.) de leur plantation étaient extrêmement populaires dans les années 1970. La télévision nationale MBC (*Mauritius Broadcasting Company*) en diffusait les finales lors d'une

¹¹ Cette revendication au « peuplement-défrichement » premier de l'île façonne le « moment-origine » du récit identitaire de la communauté franco-mauricienne (Boudet & Peghini, 2008).

¹² Citons le « Commonwealth Sugar Agreement », puis le « protocole sucre », qui ont protégé jusqu'en 2009 la filière mauricienne du sucre.

célèbre émission intitulée *Sugar Time* (p. 188-9). Ces compétitions renforçaient un sens de l'appartenance des travailleurs à leur plantation. Commentant pour moi le volume, les chargés de communication expliquent que, autant qu'un mode de gestion stratégique de la main-d'œuvre, le paternalisme était imposé par la colonie et l'État mauricien « en contrepartie des *golden years* du sucre, lorsque les cours étaient élevés et les débouchés garantis par le gouvernement ».

Nulle mention n'est faite, dans le volume, de l'origine ethnique des travailleurs. Même si, ainsi que me l'explique la responsable de la communication de Medine en 2014, « [à Medine, dans les champs], c'étaient surtout des Indiens. Oui, il y avait des Créoles. Mais c'était à l'usine ». Elle abonde aussi dans le sens d'une stratégie globale de gestion de la main-d'œuvre « égalitaire », c'est-à-dire indifférente aux divisions entre Créoles¹³ et Indiens. Le prisme de l'ethnicité se trouve ainsi relégué au second plan, contre-pied marquant du discours contemporain.

Aujourd'hui, la mécanisation quasi totale (p. 182-3) du travail de la canne répond certes à une exigence de réduction des coûts, mais aussi à l'absence de renouvellement d'une main-d'œuvre vieillissante. Pourtant, si les plus jeunes se détournent des champs, il faut probablement en blâmer le plus grand prestige des secteurs plus modernes du tourisme ou du textile, et non les conditions salariales de l'industrie sucrière, qui semblent rester meilleures qu'ailleurs. Aujourd'hui, le paternalisme est moins à l'ordre du jour, et l'ouvrage commémoratif comme le site Internet (www.medine.com) vantent plutôt la « responsabilité sociale » de l'entreprise à travers divers projets propres d'action contre l'échec scolaire ou le chômage (p. 214-5), ou de soutien aux ONG.

L'ouvrage de Medine consacre un chapitre au dernier grand témoignage de la relation paternaliste État-plantation-employés : la récente négociation nationale des conditions de mise en retraite anticipée de nombreux travailleurs, rendue nécessaire par les progrès de la mécanisation, et l'annonce de la fin des accords commerciaux préférentiels et garantis avec l'Europe. Cette négociation tripartite (gouvernement, planteurs, syndicats) du V.R.S. (*Voluntary Retirement Scheme* – p. 206-7), au début des années 2000, concerna 8000 employés en quelques années, leur garantissant – suivant les cas – un lopin constructible (les infrastructures des routes d'accès ainsi que les réseaux d'eau et d'électricité sont réalisés par les plantations.) avec une somme d'argent pour le bâtir, en plus de deux mois de salaire par année travaillée, de la pension de retraite (le deux tiers du salaire, à partir de 60 ans) et du financement de programmes de formations/de reconversions. Les indéniables avantages d'un pareil accord pour les employés de l'industrie sucrière sont souvent contrastés aux conditions nettement plus défavorables auxquelles sont soumis les employés (essentiellement des femmes) de l'industrie textile ou du tourisme à la perte de leur emploi. Ce V.R.S. devient ainsi le symbole fort d'un système révolu qui provoque aisément la nostalgie chez les

¹³ À Maurice, la communauté créole désigne les descendants d'esclaves, d'origines africaine ou malgache, noirs et catholiques, dans une opposition duelle aux « Indiens ».

Mauriciens qui en ont bénéficié et chez les nouvelles générations, soumises aux violences du néolibéralisme triomphant.

On repère un silence de taille dans la description de la contribution de Medine à l'encadrement de toutes les dimensions de la vie de ses laboureurs : l'activité religieuse. Aujourd'hui, Medine finance encore un dispensaire gratuit pour les employés, mais dit respecter une neutralité maximale par rapport au religieux – ce qu'il faut sans doute relier au fait que Medine abrite le temple le plus sulfureux de Maurice (le seul à encore publiciser les sacrifices de boucs, particulièrement mal vus par les autorités politiques et religieuses hindoues). De fait, si l'agrandissement de nombreux lieux de culte mauriciens bénéficie d'un terrain à nouveau cédé par le planteur qui avait mis à disposition le lopin où fut fondé le modeste sanctuaire original¹⁴, la récente rénovation du temple de Medine en 2015 a été financée sans aide de la plantation, et avec recours à des réseaux extérieurs (à des artisans venus d'Inde, notamment).

L'ouvrage commémoratif est extrêmement riche et bien documenté. Il promeut certes une mémoire glorieuse de la plantation mauricienne « vue d'en haut », mais il souligne à travers nombre de réalités sociohistoriques la complexité des relations qu'entretient la plantation avec la société mauricienne et ses différentes composantes, et son attention première à l'histoire économique contrebalance utilement l'analyse contemporaine par le biais du « tout ethnique ».

La mémoire de la plantation vue d'en bas : l'histoire de vie de Reynolds

La plantation n'est certes pas le premier sujet que les Mauriciens ont à cœur de discuter avec le chercheur ou entre eux. Mais en creusant, il est frappant de constater à quel point la plantation est proche, sinon centrale, dans les histoires de vie de la grande majorité des Mauriciens. Penchons-nous maintenant sur la mémoire non officielle, « vue d'en bas », dont témoigne le discours d'un individu descendant d'engagés qui est né et qui a grandi, travaillé et passé l'essentiel de son existence (1948-2002) dans une plantation mauricienne. Je me suis investi depuis plusieurs années dans l'écriture de l'histoire de vie de Reynolds Mootoo¹⁵, porteur et, souvent, défenseur de la mémoire de la plantation mauricienne et de ses évolutions dans la seconde moitié du 20^e siècle (une époque recoupant largement celle de l'ouvrage de Medine, donc). Cette histoire de vie donne accès à une mémoire récente des conditions au sein desquelles la communauté des descendants d'engagés a vécu et évolué – et qui restent au cœur de l'identité mauricienne.

Reynolds est né en 1948 dans le camp de la plantation de Union Flacq Sugar Estate (devenue F.U.E.L. et, aujourd'hui, ALTEO). Comme à Medine, seuls des chemins privés, dûment notés « *private property – no trespassing* » et parfois gardés par un vigile dans une guérite, donnent accès à la plantation. L'emprise territoriale de

¹⁴ Pour un exemple et une discussion de l'investissement de la plantation dans la vie religieuse de ses *laboureurs*, à partir d'un autre temple de plantation, voir Auteur, 2021a.

¹⁵ Pour davantage de détails sur ce projet, voir Auteur, 2017 : 119-151.

cette propriété privée est immense : avec 11 400 hectares, les terres de FUEL plantées en canne à sucre représentent à elles seules quasiment la moitié de la superficie du district de Flacq (le plus vaste des neuf districts mauriciens, à l'est de l'île)¹⁶.

Reynolds a passé 54 ans de sa vie sur la plantation, jusqu'à l'obtention de sa retraite – *V.R.S.* en 2002. Né de grands-parents pondichériens et de parents ayant été laboureurs toute leur vie dans la même plantation et convertis au catholicisme, il est l'aîné d'une fratrie de neuf enfants. Après un parcours scolaire réussi, il a gravi de nombreux échelons de la plantation pour passer de laboureur à peseur, puis à « Assistant Section Manager » avant de devenir « Planter Advisor ». Il a, en 2002, fondé une entreprise prospère de services aux petits et grands planteurs.

Reynolds est tamoul, catholique et il aime assumer son allure « malbar »¹⁷. On retiendra du récit qu'il fait de son parcours la hiérarchisation ethnique qui règle l'accès aux différents grades¹⁸. Reynolds explique que son teint (*complexion*) indien¹⁹ l'empêche de progresser plus haut dans la hiérarchie : « Je suis alors mûr pour devenir Section Manager, mais c'est pas possible pour moi », dit-il en pinçant la peau de son avant-bras. De même, FUEL comptait deux camps de résidence séparés (au moins jusqu'à la fin des années 1960) : un pour les « laboureurs » (ceux, non qualifiés, travaillant dans les champs); un, plus confortable, pour les artisans (ceux, qualifiés, qui travaillent à l'usine). Or les premiers sont très majoritairement Indiens, et les seconds très majoritairement créoles. Reynolds précise : « Tu t'appelles Moothoo, tu vis du côté laboureurs. » Plus tard, grâce à sa fréquentation des Créoles (à l'école et à l'église catholique), à sa maîtrise du français, à son ascension de l'échelle plantationnaire et grâce aussi, probablement, à son affiliation catholique, Reynolds obtiendra une maison « côté artisans ». L'habitat est plus cossu, mais chaque camp dispose d'un « hall » identique accueillant bibliothèque, salle de télé, jeux, récitations de textes sacrés hindous et mariages. À l'extérieur du camp loge l'« état-major » de la plantation dans des maisons individuelles avec personnel ou dans un « château » (une belle maison créole) pour l'administrateur.

Parallèlement à cette hiérarchisation territoriale recoupant largement les identités ethniques et religieuses, Reynolds présente le camp comme un territoire ouvert (« C'est pas un camp de concentration, tu sais, bien sûr on pouvait sortir, on allait à la plage le dimanche. ») que les résidents s'approprient. Certes propriété privée exclusive

¹⁶ <https://alteo.mu/agro-business/>

¹⁷ Terme désignant les Indiens, et plus particulièrement les Tamouls, généralement péjoratif.

¹⁸ Au sein de la communauté indienne, le système des castes semble s'exprimer d'abord dans la sphère privée, et même domestique. Reynolds ne doit pas accepter de l'eau de n'importe qui, par exemple. Il cite également l'interdit d'entrer dans une maison, ou de faire entrer quelqu'un dans sa maison. Par contre, « tout le monde jouait ensemble », quelle que soit la caste, et ni le logement ni l'activité professionnelle ne reprennent les hiérarchies de castes internes aux communautés indiennes (Auteur, 2013).

¹⁹ La peau foncée, à Maurice, est connotée négativement autant dans le continuum « Blanc/Noir » qu'à l'intérieur du continuum « indien », où la noirceur renvoie à une identité tamoule, et de basse caste. Mais c'est ici davantage le phénotype indien qui empêche Reynolds d'accéder à des postes de hiérarchie alors réservés aux Créoles.

du planteur, c'est aussi le territoire de subsistance des travailleurs, où ils peuvent obtenir (plus ou moins légalement) du bois, des sacs de jute, du poisson et des fruits, où ils cultivent des légumes et élèvent des volailles. Lorsqu'un cyclone détruit le camp en paille et torchis en 1960, FUEL construit un nouveau camp avec logements en dur et eau courante qui, à l'époque, évoque des lotissements privilégiés. Aujourd'hui, la misère rampante et la dégradation des logements non entretenus peut faire comparer les restes de camps à des bidonvilles²⁰, mais jusqu'aux années 1990, les avantages liés à l'obtention d'un « emploi à la propriété » sont indéniables et les anciens se souviennent des mères cherchant pour leurs filles des maris qui travaillent, et qui logent, sur la plantation. En plus du logement (dont même les réparations sont prises en charge par la plantation), l'éducation et les soins étaient également gratuits. Les lieux de culte hindous à disposition étaient les premiers sur l'île – si l'on excepte ceux des riches marchands urbains.

D'un côté, s'il confirme que les postes supérieurs sont, à l'époque (1980-1990), réservés aux Blancs puis aux Créoles, la trajectoire de Reynolds témoigne aussi de la possibilité d'évolution professionnelle au sein de la hiérarchie plantationnaire, d'abord dans les champs, puis à l'usine et dans l'administration. D'un autre côté, il faut sans doute se garder de trop rapidement généraliser la portée du témoignage : Reynolds est l'aîné (le bénéficiaire de l'investissement familial en termes d'éducation ?) et son ascension à l'intérieur de la plantation et à l'extérieur n'a été partagée par aucun de ses parents et frères.

Du point de vue familial, les filles de Reynolds (qui ont aujourd'hui 47 et 50 ans) ont vécu une partie de leur enfance au sein du camp de FUEL, et les souvenirs reviennent quand je les interroge, non sans nostalgie de cette « vie simple et heureuse ». Pourtant, toutes deux, appartenant aujourd'hui à la classe aisée, ne savaient pas que le camp de leur enfance, à une vingtaine de kilomètres des résidences familiales, existait encore ! L'oubli est encore plus radical lorsqu'on en vient aux petits-enfants de Reynolds, âgés de onze et huit ans à l'époque de l'enquête. Écoutant leur grand-père me décrire sa première maison en torchis dans le camp, ils avouent ignorer le terme, pourtant courant, de *goni*, cette toile de sacs récupérée et servant à isoler les murs des maisons, par exemple. Et ils ont découvert les maisons en dur du camp de la plantation où vécurent leur grand-père et leur mère (à une demi-heure de route de chez eux) sur mes photos. L'une des principales motivations de Reynolds pour écrire avec moi son histoire de vie tient dans le ressenti d'une urgence de combler les vides de la mémoire familiale, de transmettre cette histoire dont il sait que ses petits-enfants ne savent rien. Reynolds et moi tomberons vite d'accord : c'est toute une génération de Mauriciens qui ignore désormais cet univers de la plantation qui structura la vie des générations précédentes. C'était le même constat à l'intérieur de la plantation – entreprise moderne : les entretiens avec les chargés de communication de Medine (forcément jeunes), laissent cette impression d'un univers effacé de la mémoire. Reynolds souligne lui-

²⁰ FUEL y loge depuis plusieurs années les employés (bengladeshis) embauchés dans l'usine textile.

même combien les vides de la mémoire familiale sont également les vides de la mémoire nationale.

Si la plantation est oubliée des discours locaux et académiques, c'est probablement que la réussite, contre toute attente, de Maurice indépendante, économiquement riche et politiquement stable fait de l'île une exception qu'on a tendance à observer et à analyser à travers sa modernité et ses nouvelles industries (le textile, le tourisme, la finance) plutôt qu'au travers de ses structures fondatrices – négligeant leur permanence. De même, du point de vue individuel et familial de mon interlocuteur, l'ignorance et/ou l'oubli s'expliquent certainement par l'ascension fulgurante de Reynolds, d'une jeunesse et d'une vie adulte prolétaires pratiquement limitées au territoire du camp à un mode de vie aisé et consommateur où il se déplace plusieurs fois par an en Europe, en Asie ou en Afrique. Ses filles nées dans le camp ont toutes deux faits des études en Europe. La vie dans le camp semble bien loin et on comprend qu'il faille que l'évocation et l'intérêt viennent de moi pour relancer la machine mémorielle.

Mais l'ignorance et/ou l'oubli doivent être aussi entendus dans le cadre d'un choix familial d'éducation et de vision de soi. La fille de Reynolds est très critique envers la mode récente du « roots tracing²¹ », qui suscite des besoins individuels de connaissance de l'histoire familiale autant qu'elle y répond. Elle ne sait pas, et ne veut pas savoir, lequel parmi ses ancêtres est arrivé le premier à Maurice, ni quand. Elle se dit Mauricienne, et refuserait catégoriquement l'étiquette « descendant d'engagé ». « Pourquoi chercher ? », me demande-t-elle. Il faut dire que ses grands-parents sont tamouls, hindous, créoles et musulmans, et qu'elle-même est mariée à un Créole d'origine rodriguaise ! De fait, bien loin de l'obsession pour les racines indiennes que prêtent de nombreux observateurs aux Mauriciens, j'ai rencontré de nombreux cas d'ignorance ou de désintérêt assumé pour l'histoire familiale hors Maurice. En revanche, la fille de Reynolds est particulièrement intéressée par l'histoire de vie de son père et l'histoire de la plantation mauricienne qu'elle recoupe – là où elle parvient à concilier ses souvenirs (souvent magnifiés) et ce qu'elle voudrait laisser en héritage à ses enfants. Comme dans le cas de la mémoire « par le haut » de la plantation de Medine, la mémoire familiale sélectionne ce qu'elle retient et ce qu'elle oublie mais, elle aussi, se construit autour d'une histoire socioéconomique ancrée dans la plantation mauricienne, dans laquelle l'ethnicité ne tient pas le rôle principal.

Conclusion

Rappelons en conclusion que la centralité de la plantation dans l'histoire des terres créoles repose aussi sur la violence qui régissait le système. Le déracinement, le passage en mer, l'esclavage et l'engagisme ne peuvent être expliqués sans la violence

²¹ Les archives du *Mahatma Gandhi Institute*, notamment, permettent aux descendants d'engagés de tenter de retracer la provenance de leurs ancêtres (les registres d'engagisme précisant parfois le village ou district d'origine) en Inde.

extrême à leur base. Et, une fois à Maurice, la plantation est, à son tour, un système intrinsèquement violent, par les conditions concrètes de vie et de travail, et par les relations de domination organisées autour des lignes raciales.

La plantation, en tant que sujet d'analyse, relègue au second plan le chemin réussi vers la modernisation que Maurice a suivi depuis l'indépendance. La plantation évoque les souvenirs d'une histoire prénationale où les *laboureurs* indiens étaient des objets sous la domination des puissances coloniales – une image que les communautés hindoues, aujourd'hui hégémoniques, ne veulent plus mettre en avant, préférant le récit plus brillant de leur soi-disant « colonisation » réussie de l'île Maurice (Auteur, 2018). Où situer le système de plantation – univers de la domination du Blanc – dans un tel récit ? On peut regretter que cet agenda identitaire confine au déni le rôle de la plantation dans l'histoire des communautés descendant de l'engagisme.

Les sociétés créoles, nées de la colonisation et de l'esclavage, souffrent de la tendance de ceux qui ont écrit l'histoire à « faire taire le passé », comme le disait l'anthropologue haïtien Michel Rolph Trouillot (1995). Il est vrai que la nature aliénante de la plantation coloniale a longtemps été un obstacle majeur à la construction de la société, mais les nouvelles industries mauriciennes ne semblent pas moins aliénantes : le textile, le tourisme, les centres d'appel, l'immobilier de luxe et la finance *offshore* sont tous tournés vers des pays lointains. Maintenant que l'île Maurice est une nation en devenir, la longue histoire de silence et d'aliénation ne peut être rompue qu'en reconsidérant la structure fondatrice de la plantation et son omniprésence jusqu'à aujourd'hui.

Hélas, les recherches académiques ont largement délaissé l'« objet-plantation » et l'histoire sociale « à l'ancienne » qu'il implique²². Suivant l'analyse d'Éric Meyer sur le cas sri-lankais (2018), je plaide pour revisiter la plantation et son rôle dans l'île Maurice contemporaine, et reconsidérer la rupture trop rapidement validée entre l'époque coloniale/de la plantation et l'époque postindépendance. Se concentrer sur la plantation permet d'éviter le piège de l'ethnicité, un biais partagé par les chercheurs (en *ethnic studies* et en *diaspora studies* – Auteur, 2023) et par les élites indo-mauriciennes. La plantation est le lieu précis où le mélange a opéré – une autre dimension qui contredit la politique identitaire de l'élite hindoue, qui s'efforce de revendiquer ou de restaurer son indianité, et par conséquent de nier ou de critiquer toute créolité partagée, une tendance renforcée par l'obsession de la recherche académique pour l'ethnicité depuis plusieurs décennies maintenant. Mais, contrairement à une conception naïve de la créolité qui minimise les questions de classe, l'accent mis sur la plantation raconte aussi utilement une histoire de hiérarchie, de domination et de conflits.

²² Il semble qu'on assiste récemment à un intérêt renouvelé pour cet objet, dans les publications « grand-public » (Chelin, 2020) et sous l'impulsion notable des chercheurs de l'Aapravasi ghat (Rambhujun, 2019 sur Bras d'Eau; et plusieurs livrets de Peerthum sur Antoinette, 2015 et Forbach).

L'ouvrage de Medine comme l'histoire de vie de Reynolds décalent l'analyse des processus de construction identitaire des travailleurs des plantations (descendants d'engagés dans leur immense majorité) vers la structure totale de la plantation mauricienne. Ils contredisent ainsi, au moins en partie, les supports habituels de mise en mémoire qui envahissent le débat public, et qui focalisent sur l'indianité, que l'on pense à la patrimonialisation de type UNESCO (à l'*Aapravasi Ghat* de Port-Louis), à la mode du *roots-tracing* (au *Mahatma Gandhi Institute* à partir des archives de l'engagisme), ou au puissant mouvement de réformisme de l'hindouisme local (détruisant les temples de plantation afin d'instaurer un hindouisme plus orthodoxe).

Bibliographie :

- Benoist, J. (1993). *Anthropologie médicale en société créole*. PUF.
- Boudet, C. & Peghini, J. (2008). « Les enjeux politiques de la mémoire du passé colonial à l'île Maurice ». *Transcontinentales*, 6, 13-36.
- Chelin, J.-M. (2020). *Tablisman. Histoire de l'industrie sucrière de l'île Maurice*. National library.
- Chivallon, C. (2012). *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Karthala/CIRESC.
- Claveyrolas, M. (2012). "With or without roots: the compared and conflicting memories of slavery and indenture in the Mauritian public space". Dans Araujo, A. L., *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*. Routledge, 54-70.
- Claveyrolas, M. (2013). « Au "pays des Vaish" ? Structure et idéologie de caste à l'île Maurice ». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, numéro 163, 191-216.
- Claveyrolas, M. (2017). *Quand l'hindouisme est créole. Engagisme, plantation et indianité à l'île Maurice*. Éditions de l'EHESS.
- Claveyrolas, M. (2018). "Indo-Mauritians and the Indian Ocean. Literacy accounts and anthropological readings". Dans Bouchard, C. and Osman, S., *Indian Ocean Islands: Illustrated Cases on Geopolitics, Ocean and Environment*. Routledge.
- Claveyrolas, M. (2021a). « La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien : histoire, acteurs et pratiques ». Dans Goossaert, V. et Van der Veer, P., *Réguler les pluralités religieuses : mondes indiens et chinois comparés*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, numéro 193, 131-152.
- Claveyrolas, M. (2021b). « Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation ». Dans Claveyrolas, M. et Trouillet, P.-Y., *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Relations et frontières*, *Purusartha*, numéro 38, 251-278.
- Claveyrolas, M. (2023). « Diaspora et engagisme. Enjeux, hiatus et précautions ». Dans Chaillou-Atrous, V. et Le Jeune, F., *L'engagisme dans les colonies européennes. Résistances et mémoire(s). XIX^e - XXI^e siècles*. Presses Universitaires de Rennes, 17-41.
- Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. Adline.
- Grégoire, E., Hookoomsing, V. et Lemoine, G. (2011). *Maurice. De l'île sucrière à l'île des savoirs*. Éditions Le Printemps.
- Hollup, O. (1994). *Bonded Labour: Caste and Cultural Identity among Tamil Plantation Workers in Sri Lanka*. Sterling.
- Jayawardena, C. (1963). *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation*. Athlone Press.
- Meyer, E. (2018). "Village versus plantation: colonial and post-colonial ideologies and practices". <https://slkdiaspo.hypotheses.org/category/billets/articles>
- Peerthum, S. (2015). *Antoinette (Phooliyar). An invitation to discover the indenture heritage in Mauritius*. Aapravasi Ghat Trust Fund.

- Rambhujun, B. (2019). *Bras d'Eau: The History of a Sugar Estate in Mauritius*. Aapravasi Ghat Trust Fund.
- Sarup-Gujadhur, L. (2008). *Unravelling the thread. The Gujadhurs of Mauritius*; Aldrich international.
- Teelock, A. (2011). *Medine, 1911-2011 – visions d'un siècle. Histoire d'un domaine sucrier de l'île Maurice*. Éditions de Cascavelle.
- Teelock, V. (1998). *Bitter Sugar. Sugar and Slavery in 19th Century Mauritius*. Mahatma Gandhi Institute.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and Production of History*. Beacon Press.

Diaspora et corporéité : rituels et identifications hindous à La Réunion¹

Natalie Lang²

Résumé

Approchant la religion comme corporelle et incorporée, et constatant une relation étroite entre la diaspora et la religion, cet article souligne le rôle du corps dans la création d'une conscience diasporique parmi certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s. Après une phase de contacts limités avec l'Inde des migrant.e.s sud-indien.ne.s, arrivé.e.s à l'île de La Réunion pendant l'ère coloniale à travers les systèmes d'esclavage et d'engagisme du 18^e au 20^e siècle, quelques un.e.s de leurs descendant.e.s se sont orienté.e.s vers l'Inde depuis la seconde moitié du 20^e siècle, surtout dans le but d'acquérir des connaissances religieuses hindoues. Dans le contexte d'une perception partagée par certain.e.s Réunionnais.es de disposer de peu de mémoires transmises par les générations précédentes, le corps devient un outil et un site de création d'une indianité. En examinant la manière dont le corps est préparé, bougé, ressenti et perçu dans le rituel, cet article retrace les apprentissages corporels et les défis rencontrés par des Réunionnais.es dans leur création d'indianités incorporées.

Mots clés : diaspora, religion, corps, hindouisme, Réunion

Abstract

Approaching religion as corporeal and embodied, and observing a close relation between diaspora and religion, this article emphasizes the role of the body in creating a diasporic consciousness among certain Reunionese Hindus. After a phase of limited contact with India by South Indian migrants who arrived on Reunion Island during the colonial era through the systems of slavery and indentured labour from the 18th to the 20th century, some of their descendants have oriented themselves towards India since the second half of the 20th century, mainly to acquire Hindu religious knowledge. In the context of a perception shared by some Reunionese that they have few memories transmitted by the previous generations, the body becomes a means and site of creation of Indianness. By examining how the body is prepared, moved, felt, and perceived in ritual, this article traces bodily learnings and challenges encountered by Reunionese in their creation of embodied Indianness.

Keywords : diaspora, religion, body, Hinduism, Reunion Island

¹ Je tiens à remercier mes interlocut.eur.rice.s d'avoir partagé leurs vies avec moi. Je remercie également Mathieu Boisvert et Florence Pasche-Guignard de m'avoir invitée à contribuer à cette édition spéciale, ainsi que l'auditoire de la conférence au CERIAS-UQÀM sur laquelle cet article est basé pour leurs questions et remarques. L'article a bénéficié des suggestions des évaluat.eur.rice.s anonymes et des corrections linguistiques des membres de la revue. L'enquête de terrain a reçu le soutien financier de la bourse doctorale Dorothea Schlözer et du Centre for Modern Indian Studies de l'Université de Göttingen. © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

² Research Fellow, Centre for Modern Indian Studies, University of Göttingen.

Introduction

Marie³ s'est bien préparée. Pour son « carême » de huit jours, elle a non seulement décidé de renoncer à toute consommation de viande, de poisson, d'œufs et d'alcool ; de dormir sur le sol et de prendre sa douche à l'eau froide ; mais elle a également personnalisé son carême en s'interdisant de regarder la télévision et d'écouter de la musique. Elle a passé des journées entières à déterminer quelle tenue acheter et arborer le jour où elle « portera le lait » pour la déesse Marliémèn (tamoul : *Māriyamman*), une forme d'Amman (déesse-mère). Marie a finalement opté pour un sari jaune clair et blanc — couleurs associées à la déesse — et un tissu jaune pour bander sa bouche afin d'honorer le vœu de silence, dans le respect du rituel. De plus, elle s'est assurée de tout acheter pour son plateau d'offrandes qui inclut des fruits, une noix de coco et une lampe, et de prendre des bains de *safran* (créole pour curcuma) lors des trois journées qui précèdent le jour où elle portera le lait.

Porter un pot de lait lors d'une procession est une pratique rituelle et dévotionnelle répandue en l'honneur des divinités hindoues sivaïtes. Souvent, les pratiquant.e.s ressentent d'intenses sentiments dévotionnels avec les divinités pour lesquelles ils ou elles portent le lait. De plus, beaucoup de pratiquant.e.s lient des vœux à cette pratique, souvent en rapport avec des buts concrets qu'ils et elles demandent à la divinité, comme la santé, le succès professionnel ou la réussite économique. Les pouvoirs bénéfiques attribués à la déesse Marliémèn, concernent surtout la santé, mais les raisons de porter un pot de lait pour elle peuvent être multiples. Ces pratiques sont souvent appelées des « pénitences » à La Réunion. Tout comme le terme local « carême » qui nomme le jeûne précédant le rituel, celui de « pénitences » fait écho au contexte historique colonial français et à la forte domination de l'Église catholique.

Les rituels de la fête Marliémèn à laquelle Marie participe se déroulent sur trois jours, dans un temple dédié à cette déesse, sur l'île de La Réunion. S'il s'agissait, à l'origine, d'un temple de plantation, il a été rénové en se basant sur un autre temple d'Inde du Sud. Un bracelet jaune attaché autour du bras de Marie indique sa participation à la fête. Marie se concentre visiblement sur les prières : on la trouve debout ou assise, les mains jointes. Elle semble attentive au prêtre, aux sons de la cloche et de l'*oulké*⁴, et absorber la prière collective avec tous ses sens.

Le troisième jour, au moment où elle attend que son pot de lait reçoive la bénédiction, Marie apparaît stressée quand elle n'arrive pas à attacher le tissu à sa bouche immédiatement, et ce, malgré l'aide de sa mère qui l'accompagne. Des mouvements trépidants, des chuchotements alarmés et des larmes aux yeux contrastent avec sa tranquillité des moments précédents. Une fois le tissu attaché de manière satisfaisante, Marie retrouve son calme et porte son pot de lait avec une posture très

³ Tous noms sont des pseudonymes qui ont été choisis en lien avec les origines des vrais noms des personnes (tamoul/français).

⁴ Tambour en forme de sablier utilisé pour invoquer les esprits et, ici, dans le cadre d'une prière pour Marliémèn.

droite durant toute la procession. Certains mouvements m'apparaissaient comme étant conduits de manière très consciente, trahissant son apprentissage de la danse classique *bharatanatyam* s'y reflétait, notamment dans la finesse avec laquelle sa main supporte le pot de lait. Lors du retour, en voiture, un *selfie* montre Marie assise, soulagée et fatiguée. Cette photo documente la réussite ainsi que l'achèvement d'une étape importante de ses pratiques rituelles, que Marie lie directement avec son développement personnel. Elle publie la photo sur Facebook, y ajoute un commentaire en français où elle se dit « contente » et un commentaire de remerciement en anglais, « Thank you very much », qui pourrait refléter une volonté de visibilité allant au-delà du contexte français réunionnais.

Dans cet article, je réfléchirai au rôle qu'occupe le corps dans la création de consciences diasporiques chez certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s. Cette conscience diasporique se crée surtout à travers la religion. L'importance des rituels collectifs et des expériences corporelles pour beaucoup d'hindou.e.s réunionnais.es demande une approche corporelle et incorporée (Csordas 1990, McGuire 2008, Harvey 2021) de l'étude de la religion, qui prend en considération ses matérialités et ses expériences sensorielles. Le corps, les choses et les matériaux sont intrinsèquement liés dans les processus de création de communautés religieuses conceptualisés comme « formations esthétiques » (Meyer 2009). Mettre l'accent sur les matérialités dans l'étude du fait religieux permet non seulement d'analyser la façon dont, par exemple, des objets rituels sont ressentis, mais aussi la manière dont leurs spécificités effectuent des médiations religieuses différentes (Cohen et Mottier 2016). Comprendre la religion comme expérience sensorielle permet d'envisager le lien entre la matérialité, le corps et la cognition religieuse (Promey 2014).

Le corps n'est pas seulement transformé par les pratiques religieuses, culturelles, sociales et politiques : il est aussi un acteur de transformations religieuses et sociales (van den Berg, Schrijvers et al. 2021: 2-3). Les études sur le rôle du corps dévotionnel dans les religions sud-asiatiques soulignent la multiplicité de ses conceptualisations qui, souvent, regardent le corps comme perméable, transformatif et comme un processus (Michaels et Wulf 2011, Holdrege 2015, Zubko et Pati 2020). Le corps est même conceptualisé comme temple, ce qui est bien illustré par le cas de la divinité résidant dans le corps du dévot pendant la fête de *Tai Pūcam* au Tamil Nadu (Racine 2002). Le corps crée des relations, même avec le divin, tout en subissant des processus d'altération (*othering*) et de marginalisation (Dimitrova 2021).

En plus de la conception du corps comme construction culturelle, qui indique que les émotions et expériences vécues à travers lui sont culturellement et socialement spécifiques et genrées, les conceptualisations phénoménologiques du corps indiquent que ce dernier permet l'expérience affective, ressentie, qui touche et émeut (Merleau-Ponty 1976). Je propose que, si l'intérêt des Réunionnais.es hindou.e.s pour les pratiques rituelles collectives reflète leur intérêt à pratiquer l'hindouisme, ces pratiques

mêmes produisent des expériences sensorielles importantes qui meuvent les corps, un aspect affectif qui contribue sûrement à leur popularité.

Une approche incorporée à l'étude de la religion et le fait que la majorité des Réunionnais.es d'origine indienne qui créent une conscience diasporique le font à travers la religion nécessitent d'ouvrir une perspective sur la diaspora à travers le corps. La migration ne mène pas forcément à la diaspora, entendue dans le sens d'un sentiment d'identification et d'appartenance à un ailleurs d'origine (Eisenlohr 2003, 2016). Au lieu de considérer tou.te.s les Réunionnais.es d'origine indienne comme faisant partie d'une diaspora indienne, je prends en considération ici celles et ceux qui créent activement un conscience diasporique (Clifford 1994), c'est-à-dire qui s'identifient à un ailleurs d'origine ainsi qu'à d'autres membres s'y identifiant également. Cette identification diasporique est souvent plus visible dans les contextes de migration récente que dans ceux de migration ayant eu lieu plusieurs générations auparavant (Hausner 2018). J'enquête donc sur les manières dont certain.e.s Réunionnais.es créent un lien avec l'Inde, vécue et imaginée différemment, et avec d'autres membres d'une telle communauté imaginée. La création de liens avec l'Inde inclut souvent une identification avec l'hindouisme en tant que religion globale plutôt qu'avec une diaspora indienne générale, même si de telles revendications d'appartenance existent aussi.

Le corps est central dans la création d'appartenance diasporique à travers les pratiques religieuses. Les performances corporelles rituelles créent des espaces sacrés dans la diaspora, ainsi que des liens spatio-temporels avec le passé (McLoughlin 2010: 574). Les processions religieuses en diaspora sont ainsi des exemples évidents de création d'espaces sacrés et de revendications spatiales à travers les corps rituels (Jacobsen 2008). L'appartenance territoriale à un « ailleurs d'origine » peut être incarnée par des pratiques rituelles, voire même être recréée par le corps dévotionnel lui-même (Lorea 2018).

Souvent, la création d'appartenance à travers le corps crée également une mémoire collective. En effet, à travers les mouvements corporels quotidiens, le corps fonctionne comme mémoire culturelle inconsciente des sociétés (Bourdieu 2015[1972]: 297-298). Les performances et les expériences rituelles produisent quant à elles une mémoire sociale collective incorporée (Connerton 1989). Les corps rituels qui produisent et reflètent la mémoire collective sont ethnicisés et genrés, et ethnicisent et genrent à leur tour les espaces d'appartenance (Fortier 1999). À travers les expériences sensorielles, le rituel fonctionne comme un espace performatif engendrant la mémoire et la communauté diasporique (Sparre et Galal 2018).

À La Réunion, on constate une relation de tension entre diaspora et mémoire collective, puisque certain.e.s Réunionnais.es considèrent cette mémoire comme perdue. Dans des contextes de migration coloniale et de réorientations après plusieurs générations passées loin des origines, comme c'est le cas à La Réunion, il devient particulièrement intéressant d'étudier comment les corps créent à la fois des

appartenances diasporiques et une mémoire collective. Dans certains cas, les corps entrent en contact direct avec un passé spatial pendant des voyages de « retour aux sources ». Ainsi, des groupes diasporiques chinois de la Polynésie française retracent leurs parcours migratoires, en partant du territoire polynésien pour se rendre jusqu'à leurs villages ancestraux en Chine. Ils et elles entreprennent des voyages de retour expérientiels relevant de dispositions corporelles ouvertes aux expériences sensorielles (Trémon 2019). Cette réceptivité favorise la sérendipité des rencontres avec des lieux, des gens et même des aïeuls. Des expériences sensorielles, telles que prier devant des tablettes des ancêtres, recevoir sa généalogie sur une clé USB ou tenir la main d'un lointain parent, aident à créer des relations mémorielles et corporelles (*ibid.*). Dans d'autres cas, le corps entre en contact physique avec des matériaux de l'endroit d'origine. Ainsi, les négociations autour des vêtements « indiens » sont importantes dans la création et l'expression d'une « indianité » chez les hindou.e.s des sociétés post-engagistes (Kloß 2016).

Les différents modes de création et de mobilisation du corps ainsi que les apprentissages corporels récents, dans des contextes de réorientations diasporiques vers les origines, soulèvent des questions sur la manière dont ces « techniques du corps » sont apprises et varient entre différents genres, générations ou groupes d'âge (Mauss 2002 [1934]). Des observations sur le « corps-diaspora », caractérisé par le maintien d'un langage non verbal et de gestes corporels non-ritualisés, sans connaissance de langues ancestrales parmi des colombien.ne.s d'origines africaines (Losonczy 1997), soulèvent des questions sur la relation entre les pratiques rituelles ayant lieu à des moments particuliers dans des lieux sacrés et les pratiques incorporées au quotidien (McGuire 2007), même si cette distinction entre pratiques rituelles et quotidiennes demeure problématique.

Les possibilités d'expression religieuse à travers le corps dépendent de multiples facteurs, notamment de la société, de l'État et des identités sociales et genrées (Feuillet-Liger 2021, Pasche Guignard and Larouche 2023). Les rôles dans les temples et rituels hindous sont fortement genrés. Le cas des Réunionnais.es hindou.e.s soulève ainsi des questions sur les possibilités différentes des femmes hindoues de pratiquer la religion en contexte diasporique (David 2010) et de créer une relation diasporique.

Dans cet article, j'aborderai ces questions en prenant pour point de départ des pratiques rituelles identificatoires hindoues sur l'île de La Réunion. Christian Ghasarian (1991) a noté l'importance continue de certaines valeurs, telles que l'honneur, qui se manifestent le plus souvent à travers le corps féminin, au sein des familles traditionnelles Malbar⁵ de La Réunion. Par ailleurs, beaucoup de celles et ceux qui s'orientent vers l'Inde dans leur quête de connaissances religieuses ont l'impression d'avoir peu de savoir religieux transmis par les générations précédentes. Des

⁵ Le terme Malbar reflète la désignation historique de la population de l'actuel Kerala, puis du Tamil Nadu, comme « Malabar » d'abord par les Arabo-Persans, et plus tard par les Portugais et les Français (Yule 1903: 539-542, Barat 1989: 175-176).

chercheur.euse.s ont ainsi observé la transmission de pratiques rituelles hindoues et catholiques, sans toutefois obtenir d'explication sur leurs significations durant l'ère coloniale (Prudhomme 1984). L'apprentissage corporel de gestes rituels catholiques continue à précéder la parole (Penelle 2019). Cela est peu surprenant si l'on considère que les transmissions de pratiques religieuses se font souvent à travers les répétitions de pratiques corporelles des aîné.e.s de la famille. Mais que fait-on lorsque ces pratiques des aîné.e.s de la famille et du cercle social ne correspondent pas aux aspirations personnelles des individus ? On constate que les apprentissages récents de certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s, après une période de faible contact avec l'Inde, se dirigent en partie vers des connaissances textuelles, philosophiques et mythologiques. Néanmoins, je soutiens l'idée que les pratiques rituelles et vestimentaires démontrent le rôle central du corps dans les créations récentes de consciences diasporiques. À travers le rituel, qui est un moment de performance des connaissances religieuses, et à l'aide de tenues indiennes, qui incorporent une certaine indianité imaginée et vécue de manières différentes selon les individus, le corps franchit la distance géographique et temporelle entre La Réunion contemporaine et l'Inde des ancêtres.

Mes réflexions se basent sur une enquête de terrain menée sur l'île de La Réunion pendant douze mois en 2014-2015, ainsi que cinq semaines additionnelles en 2017. Il s'agit d'une enquête dans laquelle je combinais la méthode d'observation participante et des entretiens biographiques de formats ouverts afin d'étudier le rôle que joue la religion hindoue dans les vies de mes interlocuteur.rice.s.

Une réorientation vers l'Inde

La société réunionnaise, sans population indigène, est le produit de multiples migrations. En plus des immigrant.e.s français.e.s, des esclaves africain.e.s, malgaches et indien.ne.s arrivent sur l'île au 17^e siècle et, de manière plus importante, aux 18^e et 19^e siècles. Le nombre d'immigrant.e.s indien.ne.s augmente de manière considérable avec l'introduction du système de l'engagisme, à travers lequel plus de 110 000 engagé.e.s, majoritairement composé.e.s d'hommes provenant de l'Inde du Sud, débarquent sur l'île à partir du début du 19^e siècle (Fuma 1999: 8). À cette composition hétérogène de la population réunionnaise s'ajoutent, à partir de la fin du 19^e siècle, des commerçant.e.s du Nord de l'Inde et de la Chine et, plus récemment, des migrant.e.s des Comores.

Les pratiques hindoues se sont développées dans ce contexte de diversité ethnique et culturelle. En raison du métissage, beaucoup de Réunionnais.es hindou.e.s ont désormais des ancêtres originaires non seulement d'Inde, mais aussi de Madagascar, d'Afrique, de Chine et d'Europe. Le contexte dans lequel les pratiques hindoues se sont développées est également marqué par des politiques assimilationnistes françaises, par une domination de l'Église catholique et par un environnement dans lequel les rituels hindous étaient perçus comme de la sorcellerie. Celles et ceux qui sont resté.e.s à La Réunion après l'engagisme ont obtenu la nationalité française et beaucoup ont été baptisé.e.s ; plusieurs Réunionnais.es hindou.e.s contemporain.e.s sont également

catholiques. À défaut de recensement religieux en France, mes interlocuteur.rice.s estimaient généralement le nombre d'hindou.e.s/Malbar.aise.s/Tamoul.e.s à environ 30% des plus de 850 000 habitant.e.s de l'île. Cette estimation peut contenir une auto-évaluation positive et peut s'avérer problématique, car les termes locaux « Malbar » et « Tamoul » désignent des origines indiennes et/ou une identité religieuse hindoue, en fonction du contexte. Ni les origines indiennes ni l'identité hindoue ne sont des catégories données dans la société réunionnaise, du fait des origines ethniques mixtes (métissage) et des diverses orientations religieuses.

Le contexte dans lequel l'hindouisme s'est développé est également marqué par une longue phase de faible contact avec l'Inde, jusqu'à ce qu'une « réorientation » vers l'Inde devienne de plus en plus visible à partir des années 1970 (Benoist 1979, Barat 1989, Ghasarian 1991: 161-179, Benoist 1998: 235-279, Lang, à paraître). À partir de ce moment, de plus en plus de Réunionnais.es commencent à voyager en Inde et à inviter des prêtres indiens à venir officier dans des temples réunionnais, ainsi que des architectes indiens à venir rénover ou construire des temples dans le style d'architecture du sud de l'Inde. Les connaissances sur l'hindouisme, nouvellement importées de l'Inde par des prêtres, architectes, livres et observations lors des voyages, mènent à des transformations des pratiques rituelles dans certains temples. Par exemple, quelques Réunionnais.es se mettent à apprendre à lire la langue tamoule — langue de la plupart des ancêtres qui n'est plus parlée par leurs descendants — pour pouvoir lire des prières et des chansons dévotionnelles en tamoul. Ou encore, la lecture des différentes versions indiennes et françaises de l'épopée du Mahabharata, qui forme la base mythologique du rituel de la marche sur le feu, mène à des nouvelles interprétations de cette épopée et du rituel (Franchina 2018). Les transformations des pratiques et des interprétations des rituels rendues possibles par ce « nouveau tamoul » mènent à des conflits d'authenticité et d'identités, surtout entre celles et ceux qui pensent « élever » l'hindouisme réunionnais par ces connaissances venant de l'Inde du Sud contemporaine, et celles et ceux qui valorisent les pratiques transmises par les ancêtres. D'ailleurs, les termes de « religion malbar » et, depuis le nouveau, « religion tamoule » demeurent plus fréquents que le terme « hindouisme » dans les auto-identifications des Réunionnais.es.

À l'époque de ce « nouveau tamoul » des années 1970 et 1980, et parallèlement à cette prise de contact avec l'Inde, l'hindouisme devient de plus en plus visible dans la société réunionnaise. Alors que les pratiques religieuses autres que catholiques avaient longtemps été limitées aux domiciles privés, on peut aujourd'hui, en circulant sur l'île, observer de multiples temples hindous colorés. On note également une présence visible de l'hindouisme dans la sphère publique, que ce soit à travers des processions religieuses dans les rues, des festivals de *kavadi* ou des célébrations du Nouvel An tamoul et de *Dipavali*.

Les années 1970 et 1980 ont provoqué de profonds changements sociétaux. Les gouvernements socialistes des années 1980 poursuivaient une politique de

décentralisation et d'ouverture. La Réunion reçoit, en plus de son statut de département obtenu en 1946, le statut de région en 1982, ce qui lui offre davantage d'autorité dans certains domaines, tels que ceux de l'infrastructure et de l'éducation. De plus, en 1986, La Réunion devient membre de la Commission de l'océan Indien. Tous ces changements offrent ainsi une plus grande valorisation de la culture locale et des cultures « ancestrales ». En 2013, l'installation d'une ligne d'aviation directe entre La Réunion et Chennai facilite les voyages en Inde du Sud pour les Réunionnais.es, sans compter que la diversification des médias publics durant les années 1980 et l'arrivée d'internet et des réseaux sociaux multiplient les moyens de communication avec l'Inde. Facebook devient alors, pour les Réunionnais.es, un outil clef dans l'acquisition de connaissances religieuses hindoues (Lang 2022).

Il s'agit donc de possibilités de création de consciences diasporiques assez récentes. Alors que beaucoup de Réunionnais.es d'origine indienne perçoivent ne disposer que de très peu de mémoire transmise par les générations précédentes, le corps devient un outil et un site de création et d'invention. Et cela est notamment le cas pour de jeunes Réunionnais.es qui sont les premier.ère.s de leurs familles à s'orienter vers l'Inde dans leurs pratiques religieuses et qui apprennent des pratiques corporelles afin de s'identifier à une religion ancestrale et mondiale. Si les connaissances importées par la génération du « nouveau tamoul » ont mené à une certaine standardisation de l'hindouisme, surtout dans les « grands » temples où des prêtres brahmaniques officient, et à des réactions à cette standardisation par celles et ceux qui valorisent les connaissances transmises par les ancêtres, les connaissances et les techniques corporelles apprises par la jeunesse contemporaine réunionnaise relèvent des processus de standardisation ainsi que de diversification. Par exemple, lorsque Marie, en voyage en Inde, a acheté un pendentif représentant une déesse pourtant inconnue à La Réunion, elle a ressenti une grande fierté.

La distinction entre « grand » et « petit » temple renvoie respectivement aux temples « végétariens » rénovés dans le style dravidienn, dans lesquels des prêtres brahmaniques de l'Inde officient, et aux temples de plantation, souvent d'architecture créole, où des prêtres réunionnais officient, souvent en effectuant des sacrifices d'animaux. Le temple auquel j'ai accompagné Marie le jour où elle a porté le lait exemplifie bien le fait que cette distinction est en réalité moins tranchée et évidente. Même s'il est considéré comme un « petit » temple où officie un prêtre réunionnais, l'impact ou la trace des acquisitions de connaissances de l'Inde est visible dans ce temple, notamment dans la manière dont le prêtre conduit les rituels pendant la fête. Par exemple, lors du rituel du feu (yaga salai poudja hômam, *tamoul* : yāka cālai pūjai) le prêtre chante des prières en sanskrit. De plus, certains détails d'architecture du temple montrent que ce dernier a été rénové selon le style d'un temple précis en Inde, inspiré par de nombreux voyages en Inde dont le prêtre parle avec fierté.

Apprentissages des pratiques rituelles

Les pratiques rituelles qui font l'objet de cet article se font en l'honneur de divinités sivaïtes, notamment la déesse Marliémèn et le dieu Mourouga. Lors des processions pour Marliémèn, les pénitent.e.s portent souvent des pots de lait et, en plus, ils et elles peuvent se faire percer la bouche, la langue, le front et les bras avec des aiguilles fines. J'ai vu beaucoup plus de femmes conduisant ces pratiques pour Marliémèn que des hommes à La Réunion. Pendant les processions de Mourouga, les pénitent.e.s peuvent également porter des pots de lait, mais beaucoup choisissent de porter des *kavadis* (tamoul : *kāvaṭi* ; structure en bois décorée) et se font percer leurs corps avec des aiguilles. En plus du portage des « poids », comme les pots de lait et les *kavadi*, pour Marliémèn et Mourouga, les pratiques dévotionnelles populaires à La Réunion incluent aussi de porter des pots de lait ou des pots de feu pour la déesse Karly (tamoul : *Kālī*) et de marcher sur le feu pour les déesses Draupadi, Marliémèn, où Karly, considérées comme des formes de mères-déesses (tamoul : *amman*) et de *shakti* (sanskrit : pouvoir ou énergie). Si les fêtes pour Mourouga se tiennent uniquement dans les « grands temples », les grandes fêtes pour Marliémèn, Karly et Draupadi ont lieu dans les « petits » temples, même si ces déesses sont aussi présentes dans les grands temples. Rappelons que certains petits temples ont adoptés des éléments typiques des grands temples, comme le végétarisme, et des éléments stylistiques rituels et architecturaux. Alors que Marliémèn est souvent vénérée pour ses capacités à conférer la santé, Draupadi et Karly sont souvent vénérées dans l'espoir d'obtenir le succès personnel et économique. Les pouvoirs bénéfiques associés à Mourouga incluent également le succès professionnel, ce qui fait du portage du *kavadi* une pratique particulièrement populaire parmi les jeunes Réunionnais.es. Cependant, ces associations de domaines de pouvoirs à des divinités spécifiques ne s'excluent pas les unes des autres, et les vœux peuvent inclure d'autres domaines également.

La préparation du corps pour ces rituels, notamment par le carême, et les techniques corporelles sont clés pour l'expérience et la réussite du rituel, comme le montre Loreley Franchina dans son étude du rituel de la marche sur le feu à La Réunion (2018). Christian Ghasarian (2021) observe que la visibilité récente d'une indianité créée dans le contexte du renouveau tamoul à La Réunion se traduit souvent par des pratiques religieuses moins strictes au niveau des restrictions et du carême. Plusieurs Réunionnais.es m'ont en effet mentionné, après leur retour de voyages en Inde, qu'ils et elles avaient compris que la vie au temple et la façon de mener le carême n'y était pas aussi stricte qu'à La Réunion. Ceux et celles qui perçoivent le carême comme trop difficile se servent alors de telles justifications pour en assouplir les règles et en lever les restrictions. Toutefois, les préparations corporelles demeurent, pour la plupart des pratiquant.e.s, importantes et élaborées. Pour Marie, par exemple, le carême est une étape charnière dans sa pratique de l'hindouisme. Contrairement aux Réunionnais.es qui adoptent des règles de carême moins strictes, en réduisant par exemple le nombre de jours du carême ou la quantité de nourritures à laquelle elles et ils doivent renoncer, Marie ajoute à sa pratique d'autres abstinences comme celle de se priver de musique.

Pour mieux comprendre la scène d'introduction, il faut d'abord savoir que Marie, 20 ans, est la première de sa famille à pratiquer la religion hindoue de cette façon. Elle a, entre autres, des ancêtres indien.ne.s, mais ses parents sont avant tout catholiques, comme beaucoup de familles réunionnaises aux origines diverses, reflétant le contexte colonial français, le rôle dominant de l'Église catholique et le peu de possibilités de pratiquer des rites ancestraux. Mis à part honorer les ancêtres une fois par an, Marie et sa famille ne pratiquaient pas de rituels hindous auparavant. Son père mangeait du bœuf, tandis que sa mère respectait ce tabou alimentaire répandu parmi la majorité de Réunionnais.es hindou.e.s. C'est seulement lorsque Marie a commencé à apprendre la langue tamoule, à chanter des *bhajans*, à porter le lait et à apprendre la danse *bharatanatyam* que la famille s'est mise à visiter des temples hindous. Marie a fait le choix de s'orienter vers ces pratiques, et c'est au cours de cette orientation qu'elle a réalisé qu'il était impossible de les combiner à celles d'une partie de sa famille qui met en valeur leur origine malgache en plus de leur origine indienne. Elle explique cette incompatibilité par des conflits autour de restrictions alimentaires : alors qu'un interdit alimentaire malgache frappe la consommation du cabri (chèvre), elle est une viande sacrificielle importante dans certaines fêtes hindoues, notamment celles célébrées en l'honneur de la déesse Karly.

Alors que le sentiment de rupture avec les connaissances ancestrales est palpable, le choix d'apprendre une langue, une musique et une danse associées à un lieu ancestral soulève certaines interrogations quant à la transmission de mouvements et de gestes en contextes post-coloniaux. De même, les processus d'apprentissage des pratiques rituelles et de négociation des habitudes alimentaires interrogent. Parmi des colombien.ne.s d'origines africaines, Anne-Marie Losonczy (1997) a observé l'utilisation quotidienne d'un langage non-verbal et de gestes spécifiques, sans pour autant que les personnes conduisent des rituels ou utilisent des langues africaines. Par la suite, ce « corps-diaspora » est devenu un « corps nationalisé » : le corps animé est de plus en plus affecté par l'immobilité et le silence, à l'école et devant la télévision par exemple (Losonczy 1997). Si pour certain.e.s Réunionnais.es, des gestes apparaissent incorporés en tant que mémoire corporelle de leurs ancêtres indien.ne.s, pour beaucoup d'autres, comme Marie, il est nécessaire d'apprendre activement les mouvements associés à une culture ou à une religion « ancestrale » qui ne leur a pas été transmise. Si elle avait déjà porté le lait une fois à l'âge de neuf ans dans le temple de son oncle, elle affirme que ce n'était pas sa propre décision et qu'elle ne comprenait pas ce qu'elle faisait, ce qui, pour elle, constitue une différence importante. C'est seulement à l'âge de 12 ans que Marie a commencé à apprendre la langue et, trois ans après, le chant tamoul. C'est à ce moment qu'elle décide volontairement de porter le lait pour la première fois dans un temple Marliémèn. C'est aussi à travers son groupe de chant qu'elle a commencé à fréquenter les « grands » temples et à y apprendre les gestes rituels pendant la prière. Puis, plus tard, elle apprend la danse *bharatanatyam* dans une école réunionnaise avec une professeure l'ayant apprise en Inde.

Le rituel du portage de lait pour Marliémèn joue un rôle important dans le récit de vie de Marie. Elle nie une relation entre ses pratiques religieuses et son souhait d'avancer au niveau professionnel. Elle voit plutôt ses « pénitences » — un terme qu'elle utilise elle-même — comme des « actions désintéressées » — une expression qu'elle a apprise pendant un cours d'hindouisme donné par un *brahmachari* dans un ashram à La Réunion. Cependant, la manière dont Marie parle de ses pénitences, de ses apprentissages sur l'hindouisme, de son mécontentement par rapport à son chômage et de la force nécessaire que lui offrent les rituels pour avancer dans ses projets (terminer ses études, aller à l'étranger et trouver un emploi) donne tout de même l'impression d'une conception de soi qui souhaite toujours « avancer ». Cette expression, utilisée par plusieurs personnes avec qui j'ai parlé, est employée dans le sens de progresser économiquement, socialement et personnellement.

Dans la narration qu'elle fait de ses débuts au sein de la religion hindoue, Marie note que ce processus était conscient, ce qui n'était pas le cas pour d'autres Réunionnais.es ayant grandi dans la religion. Son engagement dans le chant de *bhajans*, lors des cérémonies, ainsi que dans la danse *bharatanatyam* est très présent dans sa narration et souligne l'importance d'une approche corporelle de la religion. Cette approche s'accompagne de l'intérêt de Marie pour la signification des rituels. Puisque ses parents ne pouvaient lui transmettre ces connaissances, elle a profité des cours de chant pour poser des questions et elle s'est achetée de nombreux livres dans un magasin « indien » où elle allait avec sa mère afin d'acquérir des objets rituels. Lors de ces visites au magasin, elles menaient toutes deux de longues conversations avec le propriétaire qui leur prodiguait alors des conseils pratiques concernant, par exemple, ce qu'elles se devaient acheter pour le rituel de portage du lait. C'est seulement lorsqu'elle a commencé à s'investir de manière consciente dans l'apprentissage du chant, de la danse et dans le portage du lait pour Marliémèn qu'elle a développé un intérêt à voyager en Inde.

Ses diverses prises de contact avec l'Inde ont aussi influencé sa manière de pratiquer la religion. Les films *Bollywood* et les séries télévisées en hindi doublées en français, plus populaires à La Réunion que les films ou séries tamoules, l'ont inspirée à apprendre des chorégraphies et ont certainement contribué à ses apprentissages des mouvements. Sur Facebook, elle cherche et partage des connaissances sur l'hindouisme depuis l'âge de 16 ans. Plusieurs voyages en Inde, où elle se rend depuis ses 19 ans, lui ont permis d'en apprendre encore plus. La majorité des voyages en Inde effectués par Marie ainsi que par d'autres Réunionnais.es se font au Tamil Nadu, mais aussi à d'autres endroits, comme à Mumbai. Les voyages sont parfois organisés en groupe et intègrent souvent des visites de temples au Tamil Nadu ainsi que des tours de shopping de vêtements.

Pendant un de ses voyages en Inde du Sud, Marie a vu des porteurs de *kavadi* à Pazhanimalai, lieu de pèlerinage pour le dieu Mourouga (tamoul : Murukan). À La Réunion, la pratique du portage du *kavadi* pour Mourouga est assez récente et

désormais très répandue. Probablement en raison de sa popularité sur l'île Maurice — l'île sœur de La Réunion — et dans beaucoup d'autres lieux de la diaspora tamoule, cette pratique aurait été introduite à La Réunion durant la deuxième moitié du 20^e siècle. Marie m'a expliqué que la distance parcourue par les pénitent.e.s portant leurs *kavadis* en Inde est semblable à la distance entre Saint-André et Saint-Paul, deux villes à forte présence indienne à La Réunion. Cela l'a impressionnée, d'autant plus qu'elle souhaite porter le *kavadi* prochainement. Alors qu'elle a toujours davantage été attirée par le côté *shakti* (Marliémèn et Karly particulièrement), elle a ressenti « comme un coup de magie » pendant son voyage à Pazhanimalai et affirme maintenant adorer la divinité de Mourouga. Elle m'a décrit avec émotion la manière dont ses sentiments dévotionnels intenses pour Mourouga se manifestent, surtout lorsqu'elle entend des chants dévotionnels pour cette divinité. Les apprentissages religieux de Marie, liés au rituel, au chant et à la danse, ainsi que l'importance des expériences sensorielles pendant ses pratiques rituelles, de chant, de danse et lors ses voyages en Inde, démontrent le rôle crucial du corps dans la création d'une conscience diasporique. Son corps devient le médium principal de sa « réorientation » vers l'Inde, de ses expériences et du développement de son image de l'Inde.

Indianités incorporées

Les indianités que certain.e.s Réunionnais.es développent se manifestent particulièrement à travers les pratiques corporelles telles que les pratiques vestimentaires. La présence des tenues indiennes à La Réunion est récente et s'inscrit dans un mouvement de réorientation vers l'Inde entamé depuis les années 1970. Alors que beaucoup d'hommes portent chemises et pantalons dans les temples, certains apprennent à porter le *vēṣṭi*. Pour les femmes, le port de la jupe ou de la robe est de plus en plus remplacé par celui du sari et du « punjabi ». Également nommé « linge indien », le « punjabi » est un terme utilisé à La Réunion pour désigner la combinaison tunique-pantalon (l'écharpe est optionnelle). En touchant et en portant ces vêtements venant de l'Inde, les Réunionnais.es entrent en contact physique avec l'Inde. Christian Ghasarian observe également que le port d'anneau de nez et du point (*poṭṭu*) rouge ou noir sur le front fait partie des pratiques (ré)introduites pendant le « renouveau tamoul » (1991: 163). Il faut aussi noter que la majorité des Réunionnais.es hindou.es ne portent des tenues indiennes que lorsqu'ils et elles se trouvent dans des contextes religieux ou en lien avec la culture indienne, tels qu'un spectacle de danse *bharatnatyam*.

Dans sa vie quotidienne, Marie porte des leggings ou des jeans ainsi que des t-shirts. À de rares occasions, elle affiche une indianité quotidienne en arborant des bijoux en or et le *poṭṭu*. Le port de punjabis et de saris est, lui, uniquement réservé aux visites de temples et aux événements culturels que Marie documente à l'aide de photos ensuite téléchargées sur son profil Facebook. Puisque ces tenues indiennes sont vendues à prix fort par des magasins réunionnais qui doivent les importer d'Inde, et le plus souvent de Mumbai, Marie profite de ses voyages en Inde pour acheter de nouvelles tenues. Tandis que les punjabis portés par les participantes lors des cérémonies aux

temples sont souvent très élaborés et comportent beaucoup d'éléments décoratifs, les tenues portées lors des pénitences sont, elles, plus simples et souvent monochromes.

Si Marie et la majorité des pénitent.e.s portent du jaune et du blanc lors de la fête Marliémèn — couleurs associées à cette déesse à La Réunion —, les processions de *kavadi* brillent quant à elles de rose, non seulement en raison des habits, mais également en raison des fleurs et des tissus décoratifs des *kavadis* (Fig. 1-2). L'association du rose à Mourouga, divinité centrale de cette fête, viendrait, semble-t-il, de l'île Maurice. Toutefois, quelques porteuses de *kavadi*, dans un souci de distanciation par rapport aux règles de couleurs, se vêtissent d'autres couleurs et expliquent cette décision en m'indiquant que le rose n'est pas la couleur de *kavadi* portée en Inde. Ainsi, à travers la dérogation à ces règles, le corps devient un site d'affichage des connaissances sur les manières de faire en Inde, à La Réunion, sur Facebook ou ailleurs.

Le processus de préparation du pot de lait et de décoration du *kavadi* fait partie de l'expérience rituelle et, comme l'a observé Vineeta Sinha à Singapour, où les porteurs de *kavadi* sont presque uniquement des hommes (2017), ce processus devient, pour quelques porteuses de *kavadi* à La Réunion, un véritable projet de création de soi. Dans de nombreux cas, à La Réunion, des membres masculins de la famille ou des amis prennent le relais ou aident les femmes à préparer leurs *kavadis*.

Les mouvements rituels, qu'il s'agisse de la manière de prier, de positionner les mains, de porter des objets (comme le pot de lait) lors des processions, de porter ou de danser avec son *kavadi*, sont également sujet à négociation. Les processions contemporaines, contrairement à celles, silencieuses, qui dominaient le paysage réunionnais avant l'émergence récente d'une visibilité publique de l'hindouisme sur l'île (Ghasarian 1991: 170), s'accompagnent de prières et de chants, parfois amplifiés par des haut-parleurs, qui contribuent aux expériences sensorielles de ces événements. Alors que certaines personnes affirment devoir faire danser leur *kavadi* tout en démontrant une joie victorieuse, ceux et celles qui dansent tout au long de la procession sont souvent en minorité. Une grande majorité des participant.e.s porte le *kavadi* à un pas plus au moins rapide selon la vitesse de la procession. Cette dernière inclut souvent de longs moments d'arrêt en raison du grand nombre de participant.e.s. D'ailleurs, plusieurs porteuses de *kavadi* m'ont affirmé qu'il était important pour elles de porter leur *kavadi* jusqu'à la fin sans se faire aider par des membres de leur famille ou des amis.

Finalement, la narration des sentiments et des perceptions du corps lors de ces rituels relève d'attentes et d'expériences diverses qui incluent notamment le risque d'éprouver de la douleur durant les pénitences. Si la souffrance suivie d'un soulagement est souvent perçue comme un élément nécessaire des pénitences, certaines porteuses de *kavadi* m'ont indiqué qu'elles ne ressentent pas de douleur ni de fatigue durant ces actes dévotionnels.

Pour Divya, une jeune femme de 21 ans que j’ai accompagnée quand elle portait le *kavadi*, l’équilibre entre souffrance, joie et émotions dévotionnelles intenses est, à ses yeux, important. Le jour de la procession, Divya était très stressée. Elle m’a ensuite raconté que le fait d’avoir « piqué » (transpercé) sa bouche lui avait fait ressentir une grande douleur. Elle avait, selon elle, trop souffert cette fois-ci. D’un côté, elle s’expliquait cette expérience de la douleur par son manque de concentration et de calme — chose que j’avais moi-même observée durant les semaines précédentes. D’un autre côté, elle comparait son expérience négative à l’expérience positive qu’elle avait vécue lorsqu’elle avait porté le *kavadi* en Inde lors d’un voyage à Pazhanimalai. Porter le *kavadi* en Inde était pour elle une affaire beaucoup moins exubérante et beaucoup plus simple qu’à La Réunion, et cette expérience l’avait davantage enrichie.

Figure 1 – Des porteuses de lait pendant une fête Marliémèn, La Réunion, 2015. Photo par l’auteurice.



Figure 2 – Une porteuse de lait prépare son pot de lait pour une procession de kavadi pour Mourouga, La Réunion, 2015. Photo par l'autrice.



Le corps joue donc un rôle important dans la manière dont Divya se réfère à l'Inde ; elle utilise cette référence pour se distinguer de celles qui n'ont pas fait l'expérience du port du *kavadi* en Inde. Le corps constitue, pour les Réunionnais.es, l'outil principal pour expérimenter l'Inde pendant leurs voyages, comme le témoignent les récits de voyage que j'ai collectionnés et qui sont symboliquement chargés. Un prêtre réunionnais m'a confié le souvenir d'être sorti de l'aéroport de Chennai à son arrivée en Inde et d'avoir pris dans ses mains le premier bout de terre qu'il a trouvé avant de l'embrasser en pensant aux divinités et aux ancêtres.

Par ailleurs, la création de consciences diasporiques inclut des défis et des moments d'aliénation. Le corps lui-même peut limiter la création d'une relation imaginée avec l'Inde. Bhavani, Réunionnaise de 23 ans, me raconte que, lors de ses voyages en Inde, les Indien.ne.s remarquent toute de suite qu'elle n'est pas du pays, notamment en raison de ses vêtements et de ses chaussures, de sa manière de bouger et, bien sûr, en raison du fait qu'elle ne parle pas tamoul. Un jour, alors que Bhavani me disait qu'elle aimerait bien apprendre le tamoul, je lui ai demandé pourquoi elle n'allait pas au cours de langue offert au temple qu'elle visite régulièrement. Elle m'a répondu qu'elle n'avait pas le temps, ce qui est particulièrement intéressant si l'on considère le nombre d'heures qu'elle consacre à la préparation de rituels annuels comme le *kavadi* et la marche sur le feu. Pour elle, les expériences corporelles pendant ces rituels semblent en effet plus importantes que l'apprentissage de la langue. Peut-être sent-elle aussi que l'apprentissage du tamoul est une tâche difficile à accomplir et qu'il ne lui sera pas d'une grande utilité à La Réunion. Elle reste donc dans ce qui lui semble réalisable et efficace.

Marie a elle aussi vécu des défis dans ses pratiques d'identification à l'Inde. Elle raconte qu'un jour, elle a décidé qu'elle se ferait percer la langue pendant une fête Marliémèn et a donc voulu acheter des aiguilles en Inde. Or, pendant son voyage en Inde, elle n'a trouvé que des aiguilles très épaisses en comparaison avec les petites aiguilles de La Réunion qui lui étaient familières. Finalement, elle n'a acheté que des aiguilles fines servant à percer spécifiquement le front et a décidé d'acheter le reste à La Réunion.

Il faut aussi noter les limites des rituels corporels, puisque subsiste toujours le risque que ceux-ci ne soient pas accomplis comme souhaité. Loreley Franchina (2018) explore la façon dont les marcheur.euse.s sur le feu à La Réunion mettent leurs corps à risque pendant ce rituel tout en maintenant, de manière sous-jacente, l'espoir d'une transformation de soi. Franchina, en soulignant cette prise de risque qui se joue à même ce rituel, considère la marche sur le feu comme « *spiritual edgework* ». Cette prise de risque inclut évidemment la brûlure, mais aussi d'autres dimensions, comme l'insatisfaction face à la manière dont on accomplit le rituel. Cela a notamment été le cas de Divya, insatisfaite après avoir ressenti trop de douleur lors du port du *kavadi*. Ainsi, les pratiques religieuses, souvent chargées d'appréhensions quant aux bénéfices potentiels qu'elles peuvent apporter aux pénitent.e.s, peuvent aussi mener à des déceptions.

Les pratiques corporelles de la marche sur le feu, du port du lait ou de celui du *kavadi*, ainsi que les discours sur la manière dont le corps est préparé, mû et ressenti, mettent en lumière le fait que le rituel collectif est un moment spécial pour le corps en tant que site de sensations intenses, de création et d'expression d'une identité (à laquelle la personne aspire). J'ai observé, d'une part, la popularité des pratiques religieuses corporelles élaborées, visibles et collectives et, d'autre part, le peu d'intérêt manifesté pour les approches religieuses plus spirituelles et individuelles, telles que celles

enseignées dans les ashrams. Cette observation ne veut cependant pas dire que ces différentes orientations s'excluent mutuellement : Marie, Divya et Bhavani, par exemple, combinent leurs apprentissages dans les ashrams à l'accomplissement de ces rituels. Il est important d'ajouter que, tandis que les rituels collectifs sont conduits par des Réunionnais.es de divers statuts sociaux, ces trois femmes font partie d'une classe moyenne qui aspire à une certaine élévation sociale. Tandis que Marie est la première de sa famille à étudier à l'université, les familles de Divya et de Bhavani ont déjà un capital culturel élevé en termes d'éducation académique. L'importance que les trois femmes attribuent à la participation aux rituels collectifs indique que ces rituels sont bien en ligne avec les aspirations des classes moyennes.

L'importance du global et du local

Beaucoup de Réunionnais.es pratiquent la religion « tamoule » — c'est ainsi que les pratiques hindoues sont souvent nommées localement — sans afficher une identité diasporique ou attribuer une importance à l'Inde. Alors que Marie, Divya et Bhavani font un lien direct entre leurs pratiques rituelles et un héritage culturel indien, d'autres pratiquent le même rituel sans établir de lien avec l'Inde. Dans tous les cas, les expériences corporelles, sensuelles et émotionnelles de ces rituels, les relations de proximité avec certaines divinités, le pouvoir transformateur que ces rituels peuvent avoir sur l'avancement des buts personnels, ainsi que la socialisation au temple — qui coïncide souvent avec le cercle social — sont des éléments clés dans la compréhension des significations et des aspirations liées à ces rituels. J'ai observé des lectures et des appropriations de la pratique de portage du lait ou du *kavadi* qui reflètent d'abord et avant tout le contexte social réunionnais, notamment car ces pratiques se lient à des vœux concernant directement des aspects de la vie des pratiquant.e.s, comme la santé, la relation de couple, l'éducation et le travail — dans le contexte d'un taux de chômage très élevé. Même si, dans une certaine mesure, Marie s'oriente vers l'Inde dans ses pratiques rituelles et dans ses choix identitaires, cette orientation s'ancre dans les aspirations qu'elle a en tant que jeune Réunionnaise de classe moyenne. Bien qu'elle affirme conduire ses « pénitences » de manière « désintéressée », elle ajoute qu'elle souhaite obtenir l'aide de Mourouga afin de surmonter certains obstacles de sa vie actuelle, marquée par un sentiment d'immobilisme et une absence de perspective d'emploi. Au-delà des effets de réussite concrets que les Réunionnais.es lient à leurs pénitences — comme ceux qui se manifestent au niveau de la santé, de l'éducation, de la relation de couple ou de l'emploi —, choisir de s'identifier à l'hindouisme, qui n'est plus considéré comme sorcellerie mais bien comme une religion mondiale, devient une possibilité pour elles et eux d'« avancer dans la vie » et d'atteindre un meilleur statut social.

Lors de mon enquête de terrain, j'ai entendu plusieurs personnes parler de fierté et j'ai observé la manière dont cette dernière se manifeste dans les comportements et les récits de vie. La fierté est une émotion, mais aussi un discours, une pratique et une stratégie. La fierté est une émotion ancrée dans l'histoire, notamment lorsqu'elle fait

référence aux difficultés rencontrées par les ancêtres venus à La Réunion en tant que travailleur.euse.s engagé.e.s. De plus, la fierté est une revendication orientée vers l'avenir : une ambition. Elle est liée à la reconnaissance de la religion hindoue au niveau institutionnel, par l'État, mais aussi au niveau social, dans le sens de « statut social » attribué à cette religion. Il s'agit également d'une reconnaissance ressentie, c'est-à-dire la manière dont les hindou.e.s se sentent reconnu.e.s par l'État ainsi que par la société réunionnaise, française et internationale – reconnaissance qui peut varier de sa forme officielle (Lang 2021). Cette importance de la fierté et de la reconnaissance m'a menée à voir les pratiques religieuses hindoues d'abord et avant tout comme ancrées dans la société réunionnaise. C'est dans cette société que certain.e.s Réunionnais.es s'identifient à une religion mondiale et à un ailleurs diasporique. L'importance du contexte local s'illustre également dans des lectures et des appropriations différentes des pratiques corporelles rituelles à l'intérieur de projets d'avancement personnel et social et de projets de valorisation des connaissances locales.

Corps genrés

Les interactions entre le global, le diasporique et le local sont également visibles dans la manière dont les indianités incorporées sont genrées. Tout corps est genré, et le corps genré hindou joue un rôle important dans les pratiques religieuses de mes interlocuteur.rice.s. Par exemple, l'accès au temple et à la vie religieuse des jeunes femmes dont j'ai parlé est sévèrement réglementé par des notions de pureté rituelle qui les empêchent d'assister aux cérémonies lors de leurs menstruations. Ne réglant pas son cycle menstruel à l'aide de la pilule, Marie a même pris, une fois, du *safran* (curcuma) vert pour décaler le début de ses règles. Elle espère à chaque fois que ses menstruations n'arrivent pas durant ses jours de pénitences.

Les devoirs et les possibilités d'action des femmes dans le temple sont eux aussi genrés. Par exemple, dans certains temples où j'ai documenté la marche sur le feu, les hommes et les femmes sont censé.e.s aider à la cuisine, mais les hommes jouissent d'autres possibilités d'action dans la participation aux rituels, comme jouer du tambour ou apprendre à officier en assistant le prêtre (masculin). Parfois, les femmes n'ont même pas le droit de marcher sur le feu et peuvent uniquement faire le tour du carré de feu. En ce qui concerne l'organisation du *kavadi* et l'achat des aiguilles à « piquer », les jeunes femmes que j'ai accompagnées étaient souvent aidées par des hommes de la famille, comme si ces tâches étaient une responsabilité masculine.

Les expériences corporelles en lien avec la vie au temple ou les rituels sont ainsi fortement genrées. Cependant, je voudrais ajouter que les jeunes femmes qui s'investissent dans des rituels associent souvent leurs pénitences à un but particulier, tel que celui de se trouver un travail. Les pénitences des femmes sont des pratiques transformatrices, non seulement parce que les femmes reçoivent des faveurs de la divinité, mais aussi parce que, à travers les actes corporels eux-mêmes, les femmes créent activement une relation avec la divinité (Pintchman 2016). Dans le cas de Marie, Divya et Bhavani, aucun homme de leur famille ne leur impose ces rituels : c'est plutôt

à des fins personnelles qu'elles se les approprient. Ces trois femmes n'étant pas (encore) mariées, elles ne font pas, par exemple, un carême pour leurs maris. Si tel était le cas, cela pourrait être interprété comme une forme d'oppression de la femme. Les motivations derrière leurs pratiques rituelles pourront évidemment changer dans le futur, lorsque, notamment, s'ajouteront dans leurs vies de nouvelles responsabilités familiales ou procréatives. La fertilité est souvent considérée comme étant l'objet d'une demande de grâce divine. Pour l'instant, je mets en avant que le souhait d'avoir des expériences dévotionnelles intenses et le souhait d'« avancer dans la vie » se manifestent dans leurs récits de vie.

Il est cependant intéressant de noter que, d'un côté, ces femmes choisissent de s'orienter vers des pratiques religieuses et identificatoires qui restreignent une liberté à laquelle elles ont pourtant accès dans la société réunionnaise et que, de l'autre côté, les restrictions rituelles pour les femmes s'adoucissent dans quelques cas par le contact avec l'Inde même. Ainsi, certains apprentissages récents obtenus par le biais de voyages en Inde sont mobilisés pour augmenter les possibilités rituelles des femmes réunionnaises. Par exemple, le prêtre avec qui Divya et Bhavani marchent sur le feu encourage non seulement les femmes à marcher sur le feu, mais également à porter le *karlom*⁶ en expliquant que les femmes le font en Inde. Divya et Bhavani apprécient ces nouvelles possibilités qui correspondent mieux à leurs aspirations religieuses, émotionnelles et sociales. Les acquisitions de connaissances à travers les voyages en Inde, souvent au cœur des créations de consciences diasporiques, se font malgré des restrictions au temple envers les femmes considérées impures. De façon similaire, Facebook devient un moyen de surpasser ces restrictions jusqu'à un certain degré, dans le sens où ces jeunes femmes peuvent participer à l'affichage des connaissances et aux débats même lors de leur menstruation (Lang 2022).

Conclusion

L'importance qu'attachent beaucoup de jeunes Réunionnais.es aux expériences corporelles, sensorielles et émotionnelles des pratiques rituelles hindoues confirme une perspective de la religion avant tout corporelle, sensuelle, et ressentie. Si les créations d'appartenance à l'Inde se font de manière significative à travers l'acquisition de connaissances sur l'hindouisme, ces connaissances concernent à la fois des aspects textuels, comme les prières et la mythologie, et les pratiques corporelles. D'ailleurs, les deux sont souvent directement liées. Les manières de préparer son corps pour des rituels, incluant les pratiques alimentaires et vestimentaires, ainsi que les manières de mouvoir et de ressentir son corps pendant ces rituels sont objet de questions centrales dans l'apprentissage et la négociation des identités hindoues réunionnaises contemporaines. Une conscience diasporique n'est pas un préalable pour participer à ces fêtes religieuses, ce qui interroge l'applicabilité générale de la notion de diaspora et met en valeur la spécificité du contexte sociohistorique de La Réunion. Mais pour celles et ceux qui souhaitent créer une conscience diasporique à travers leurs pratiques

⁶ Tamil : *karakam* ; pot décoré avec des fleurs et qui incarne la déesse.

religieuses, le corps joue un très grand rôle. Il est le site où l'on peut sentir une proximité avec les divinités, où l'on peut démontrer ses connaissances rituelles nouvellement acquises, que ce soit en Inde ou sur Facebook, et où l'on peut s'identifier avec une religion mondiale et « ancestrale ».

Dans certains cas, le corps entre en contact physique direct avec l'Inde : Marie rentre d'Inde tout émue et inspirée à l'idée de porter prochainement le *kavadi*, et Bhavani a porté ce dernier en Inde. Mais même sans voyager en Inde, le corps rituel entre en contact physique avec les matérialités indiennes quand il est habillé en vêtements « indiens » ou percé par des aiguilles achetées en Inde. En plus des liens créés à travers les matérialités, les pratiques corporelles, comme apprendre à bouger de manière différente du quotidien, devenir sensible aux expériences sensorielles associées à « l'Inde » ou encore ressentir des sentiments d'identification à cet ailleurs, rapprochent La Réunion contemporaine et l'Inde des ancêtres sur un plan spatial et temporel. Les apprentissages de pratiques rituelles permettent aux Réunionnais.es hindou.e.s de se situer dans le présent tout en se référant au passé en associant ces pratiques à une religion ancestrale, même s'il est évident que les pratiques contemporaines sont différentes de celles de leurs ancêtres. Ces apprentissages leur permettent également de se référer au futur en liant leurs aspirations individuelles, leurs revendications identificatoires et leurs revendications de reconnaissance à ces pratiques corporelles.

Bibliographie :

- Barat, C. (1989). « Les descendants des engagés Indiens à la Réunion: l'affirmation d'une identité ». *Carbet*, 9, 163-184.
- Benoist, J. (1979). « Religion hindoue et dynamique de la société réunionnaise ». *Annuaire des pays de l'océan indien*, VI, 127-166.
- Benoist, J. (1998). *Hindouismes créoles: Mascareignes, Antilles*. Paris, Editions du C.T.H.S.
- Bourdieu, P. (2015[1972]). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Editions du Seuil.
- Clifford, J. (1994). "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
- Cohen, A. et D. Mottier (2016). « Pour une anthropologie des matérialités religieuses ». *Archives de sciences sociales des religions* 174.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Csordas, T. J. (1990). "Embodiment as a paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1), 5-47.
- David, A. R. (2010). *Gendering the divine: New forms of feminine Hindu worship*. Dordrecht, Springer.
- Dimitrova, D. (2021). "Rethinking the body in South Asian traditions". Dans Dimitrova, D. (éd). *Rethinking the body in South Asian traditions*. Oxon et New York, Routledge, 1-8.
- Eisenlohr, P. (2003). "Die indische Diaspora". Dans Mitra, S. K. et Rill, B. *Indien heute: Brennpunkte seiner Innenpolitik*. München, Hanns-Seidel-Stiftung e.V., 181-189.
- Eisenlohr, P. (2016). "Religion and diaspora: Islam as ancestral heritage in Mauritius". *Journal of Muslims in Europe*, 5, 87-105.
- Feuillet-Liger, B. (2021). « Propos introductifs: 'Corps et religions', de quoi parle-t-on ? ». Dans Feuillet-Liger, B. et Risse, A. *Corps et religions: Panorama international*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 7-13.
- Fortier, A.-M. (1999). "Re-membering places and the performance of belonging(s)". *Theory, Culture & Society*, 16(2), 41-64.
- Franchina, L. (2018). "Did Pandialy walk on fire? The refutation of an ancestral mythological genesis as a quest for knowledge and acknowledgement". *Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasienforschung*, 3, 59-91.
- Franchina, L. (2018). *Entre braises et ciel: théâtres de feu. Étude du cycle rituel de la marche sur le feu à l'île de La Réunion*. Thèse, Université de La Réunion & Université de Strasbourg.
- Fuma, S. (1999). *De l'Inde du Sud à l'île de La Réunion: les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*. Saint-Denis, La Réunion, Université de La Réunion.
- Ghasarian, C. (1991). *Honneur, chance & destin: la culture indienne à la Réunion*. Paris, Editions l'Harmattan.

- Ghasarian, C. (2021). « Hindouisme et dialogismes culturels à la Réunion ». Dans M. Claveyrolas, M. et Trouillet, P.-Y. (éds). *Purusartha 38: Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Relations et frontières*. Paris, Editions de l'EHESS.
- Harvey, G. (2021). "Series foreword". Dans . Harvey, G. et Thakar, O. K. éds). *Religion and senses of place*. Sheffield and Bristol, Equinox, ix-xii.
- Hausner, S. L. (2018). "Afterword: rethinking diaspora consciousness". Dans Gellner, D. N. et Hausner, S. L. *Global Nepalis: religion, culture, and community in a new and old diaspora*. Delhi, Oxford U.P., 508-511.
- Holdrege, B. A. (2015). *Bhakti and embodiment: Fashioning divine bodies and devotional bodies in Kṛṣṇa bhakti*. London et New York, Routledge.
- Jacobsen, K. A. (2008). "Processions, public space and sacred space in the South Asian diasporas in Norway". Jacobsen, K. A. *South Asian religions on display: religious processions in South Asia and in the diaspora*. London, Routledge, 191-204.
- Kloß, S. T. (2016). *Fabrics of Indianness: the exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. New York, Palgrave Macmillan.
- Lang, N. (2021). *Religion and pride: Hindus in search of recognition in La Réunion*. New York, Berghahn Books.
- Lang, N. (2022). "For a 'beautiful' religion without 'buzz': Hinduism, Facebook, gender, and status in La Réunion". *Journal of Contemporary Religion*, 37(1), 51-70.
- Lang, N. (à paraître). « Renouveau tamoul: La Réunion. » *DIASCOM*.
- Lorea, C. E. (2018). "Body, land and displacement: Songs and rituals of embodiment among the Bengali settlers on the Andaman Island". Dans Zumman, K. A. et Mondal, A. H. *Makbulnama*. Kolkata, Bangiya Sahitya Samsad, 88-101.
- Losonczy, A.-M. (1997). « Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne (From body-diaspora to nationalized body: Ritual and body movements in Negro-Colombian corporeity) ». *Cahiers d'Études Africaines*, 37(148), 891-906.
- Mauss, M. (2002 [1934]). « Les techniques du corps ». *Article originalement publié dans le Journal de Psychologie, Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934*, 22(3-4).
- McGuire, M. B. (2007). "Embodied practices: Negotiation and resistance". Dans Ammerman, N. T. *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford, Oxford University Press, 187-201.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford, Oxford University Press.
- McLoughlin, S. (2010). "Religion and diaspora". Dans Hinnells, J. R. (éd). *The Routledge companion to the study of religion*. London, Routledge, 558-580.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- Meyer, B. (2009). "Introduction: From imagined communities to aesthetic formations: Religious mediations, sensational forms, and styles of binding". Dans Meyer, B. (éd.). *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. New York, Palgrave Macmillan, 1-28.
- Michaels, A. et C. Wulf (2011). "Rethinking the body: an introduction". Dans Michaels, A. et Wulf, C. (éds.). *Images of the body in India: South Asian and*

- European perspectives on rituals and performativity*. New Delhi, Routledge, 1-16.
- Pasche Guignard, F. et C. Larouche (éds.) (2023). *Corps in/visibles: genre, religion et politique - In/visible bodies: Gender, religion and politics*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Penelle, P. (2019). « Du jouet à l'acteur: réflexions autour des corps en catholicisme à l'île de La Réunion ». Zwillling, A.-L. *Corps, religion et diversité*. Louvain-la-Neuve, Editions Academia, L'Harmattan, 127-139.
- Pintchman, T. (2016). "Fruitful austerity: Paradigms of embodiment in Hindu women's *vrat* performances". Dans Holdrege, B. A. et Pechilis, K. *Refiguring the body: embodiment in South Asian religions*. Albany State University of New York Press, 301-319.
- Promey, S. M. (2014). "Religion, sensation and materiality: An introduction". Dans Promey, S. M. *Sensational religion: Sensory cultures in material practice*. New Haven et London, Yale University Press, 1-22.
- Prudhomme, C. (1984). *Histoire religieuse de La Réunion*. Paris, Karthala.
- Racine, J. (2002). « Corps offert, corps meurtri: dévotion, grâce et pouvoir dans un culte villageois à Murukan ». Dans Bouillier, V. et Tarabout, G. *Images du corps dans le monde hindou*. Paris, CNRS Éditions, 341-365.
- Sinha, V. (2017). "Made in Singapore: conceiving, making and using ritual objects in Hindu domains". Dans Koning J. et Njoto-Feillard, G. *New religiosities, modern capitalism and moral complexities in Southeast Asia*. Singapore, Palgrave Macmillan, 247-263.
- Sparre, S. L. et L. P. Galal (2018). "Incense and holy bread: the sense of belonging through ritual among Middle Eastern Christians in Denmark". *Journal of Ethnic & Migration Studies* 44(16), 2649–2666.
- Trémon, A.-C. (2019). « Quête des racines et mana des ancêtres : l'expérience du "retour" dans les villages d'origine en Chine ». *ethnographiques.org*, Numéro 37 [En ligne].
- van den Berg, M., et al. (2021). "Transforming bodies and religions: powers and agencies in Europe". Dans van den Berg, M., Schrijvers, L. L., Wiering, J. O. et A.- Korte, M. *Transforming bodies and religions: powers and agencies in Europe*. Oxon et New York, Routledge, 1-17.
- Yule, H., Sir (1903) "Malabar". *Hobson-Jobson: a glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive* Nouvelle édition par William Crooke: 539-542
- Zubko, K. C. et G. Pati (2020). "Introduction". Dans Pati, G. et Zubko, K. C. *Transformational embodiment in Asian religions: Subtle bodies, spatial bodies*. London et New York, Routledge, 1-14.

On ne célébrait pas les festivals du Telangana ici :
Contestations transnationales et création d'une mémoire collective
autour des festivals Bhatukamma et Bonalu¹

Sanam Roohi²

Résumé

En juin 2014, après un long mouvement infranational, l'État indien de l'Andhra Pradesh a été divisé pour créer un nouvel État, le Telangana. Peu après, le gouvernement fraîchement constitué du Telangana a accordé le statut de « festival d'État » à deux festivals régionaux, le Bathukamma et le Bonalu, soulignant leur importance dans le répertoire culturel du nouvel État. Cet article retrace les antécédents des décisions du gouvernement dans le cadre de (a) la mobilisation diasporique aux États-Unis, où les festivals sont devenus des sites de contestations culturelles (parfois intenses) entre les migrants de l'Andhra et du Telangana, et (b) la revitalisation locale des festivals au travers des interventions culturelles du parti au pouvoir dans la dernière phase du mouvement. Alors que ces deux points de mobilisation divergents s'entrechoquaient sur la politique de la représentation, ils convergeaient dans leur utilisation stratégique des festivals en tant que scripts culturels pour réimaginer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée du mouvement, laissant de côté les luttes de castes et de classes que ce mouvement orienté vers la justice sociale avait au départ promis de défaire.

Mots clés : mouvement Telangana, répertoire culturel, mémoire collective, États-Unis, Inde, diaspora télougoue

Abstract

In June 2014, the state of Andhra Pradesh, India, was bifurcated and a new state of Telangana was carved out of it. Soon after, the freshly constituted state government declared Bathukamma and Bonalu – local festivals celebrated in Telangana as 'state festivals', emphasizing their significance for the newly formed state's cultural repertoire. This article offers an account of the making of Bathukamma and Bonalu as state festivals, retrieving their antecedents within (a) the diasporic mobilization in the US where it became an (at times, intense) site for cultural contestation between Andhra and Telangana migrants, and (b) its local revitalization through the ruling party's cultural interventions. The cultural and political imaginaries underpinning these different geographical points of mobilization while clashed over the politics of representation, were also united in their ambition to create a sanitized and feminized transnational public memory around the festival as authentic to Telangana's heritage. However, closer examination reveals that the lived memories around these festivals

¹ © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#). Ce texte a été traduit de l'anglais par Katherine Radecki.

² Membre du Kulturwissenschaftliches Institut (Essen, Allemagne). Courriel : sanam.roohi@kwi-nrw.de, sanam.roohi@gmail.com

offer discordant and complex realities, whereas the public memory-making efforts are marked by politics of gate-keeping, erasures and allegations of cultural appropriation.

Keywords : Telangana movement, cultural repertoire, public memory, US, India, Telugu diaspora

Introduction

En juin 2014, l'État d'Andhra Pradesh³ en Inde du Sud a été divisé en deux États séparés, donnant naissance au Telangana, le plus jeune État de l'Inde. Cette bifurcation était le résultat de revendications de longue date pour un État séparé qui a pris la forme d'un mouvement prolongé – le « mouvement Telangana⁴ ». C'est un des rares mouvements de l'histoire de l'Inde postcoloniale, qui était autrefois considéré comme radical, mais qui a abouti à un « succès » et à la satisfaction de ses revendications : le Telangana est devenu un État séparé⁵. Ce qui distingue la création du Telangana, c'est son histoire régionale complexe enracinée dans les 224 ans de règne du Nizam ; son annexion en 1948 à l'Inde nouvellement indépendante après une « action policière » sanglante qui a conduit à des massacres de musulmans dans la région (Smith, 1950 ; Sherman, 2007 ; Purushotham, 2015) ; son émergence en tant que mouvement étudiant radical à la fin des années 1960 ; et sa transnationalisation lorsque quelques membres de la diaspora Telugu hautement qualifiés résidant aux États-Unis ont rejoint le mouvement à distance.

L'Andhra Pradesh a été formé en 1956, unifiant les régions où l'on parle le télougou dans l'ancien État d'Hyderabad et dans la présidence de Madras, administrée par les Britanniques dans un État unilingue de l'Inde (Mantena, 2014). L'Andhra Pradesh était composé de trois régions clés socioéconomiquement et historiquement distinctes – Coastal Andhra, Rayalaseema et Telangana –, et les élites de ces régions se disputaient le pouvoir d'État. Des problèmes latents concernant la répartition des emplois et des ressources entre les régions de l'Andhra et du Telangana ont conduit aux premiers soulèvements étudiants qui sont devenus la base du mouvement ou de l'agitation Telangana en 1968-1969. Depuis, le mouvement a connu des hauts et des bas, mais dès 1998, il est devenu transnational (bien que de manière limitée) lorsque des membres hautement qualifiés de la diaspora télougoue ont trouvé une cause commune avec leurs frères « à la maison », étendant ainsi le mouvement d'une topographie localisée à un plan transnational.

Depuis la fin des années 1960, des jeunes Télougous éduqués appartenant principalement aux castes agraires ont émigré vers l'ouest, plus particulièrement vers les États-Unis, à la recherche de meilleures opportunités. Au milieu des années 1970, les Télougous américains commencent à s'organiser sous la bannière de différentes associations régionales et nationales qui ont pour but de préserver la culture et la langue télougoue (Roohi, 2016 ; 2017 ; 2019). Au début des années 1990, ces associations

³ Avant 2014, l'État d'Andhra Pradesh était composé de trois régions socioculturellement distinctes : Coastal Andhra, Rayalaseema et Telangana.

⁴ Dans certains ouvrages anciens, les rébellions paysannes entre 1946 et 1951 sont également appelées le mouvement Telangana, mais cet article fait référence au mouvement dirigé par les étudiants qui est né en 1968-1969 et s'est ensuite développé en plusieurs vagues sous le nom de mouvement Telangana.

⁵ Bien que la création de nouveaux États ait connu un précédent en 2000, lorsque trois nouveaux États – l'Uttarakhand, le Jharkhand et le Chhattisgarh – ont été découpés à partir d'États indiens existants, leurs antécédents remontent à des pétitions faites au sein du parti du Congrès dans l'ancienne Inde britannique. Le mouvement réclamant la création de ces États n'a débuté que dans les années 1990.

s'engagent dans du travail social transnational pour « développer » leurs régions d'origine et pour « élever » leurs communautés (Roohi, 2018a, 2018b, 2023). Parallèlement, la diaspora télougoue aux États-Unis a aussi connu une croissance rapide après l'an 2000, transposant de multiples castes natives et des divisions régionales aux États-Unis. L'un de ces schismes est le sentiment d'exploitation des ressources du Telangana, qui a fini par se transformer en un soutien actif aux revendications pour un Telangana séparé. Cet article se concentre sur l'espace activiste transnational émergent qui a lié le Telangana et les États-Unis (Cunningham, 1999 ; Olesen, 2005 ; Steinhilper, 2018), en particulier à travers les politiques autour de festivals régionaux comme le Bathukamma et le Bonalu, qui ont donné au mouvement une nouvelle vigueur culturelle à l'échelle transnationale. Comme ailleurs, plutôt que de désencastrer les relations sociales locales circonscrivant le mouvement Telangana, sa transnationalisation a permis de réintégrer le mouvement dans le temps et dans l'espace, rendant plausibles, voire inévitables, des formes de mobilisation translocales ou transrégionales (Baubock, 2003 ; Lacroix, 2015).

Le tournant transnational (Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton, 1992 ; Vertovec, 2004) a facilité l'émergence de domaines sociaux dans lesquels les communautés transnationales maintiennent plusieurs liens culturels, sociaux et politiques à travers l'espace et le temps. L'accélération sociale et temporelle globale (Rosa, 2013) a simultanément donné naissance à différentes formes de nationalisme à distance et a redynamisé l'importance du projet nationaliste parmi différents groupes diasporiques (Anderson, 1992 ; Skrbish, 1999 ; Glick Schiller, 2005), dont la diaspora indienne. Alors que l'approfondissement du nationalisme Hindutva aux États-Unis par le biais d'une conception déterritorialisée de l'appartenance nationale a fait l'objet de nombreuses études académiques (Ashutosh, 2022 ; Bhatt et Mukta, 2000 ; Mathew et Prashad, 2000 ; Rajagopal, 2000 ; Therwath, 2012 ; Thobani, 2019), il y a peu de travaux qui interrogent la (re)production de nationalismes affectifs, linguistiques et régionaux au sein des communautés indiennes à l'étranger.

Le tournant affectif (Clough et Halley, 2007 ; Athanasiou et al., 2008) a fait progresser notre compréhension du fonctionnement des affects et des émotions dans des contextes divers, dont la politique et la culture. Ceux-ci façonnent nos expériences sensorielles et incarnées du monde qui nous entoure, et dans un monde de plus en plus interconnecté, ces charges affectives peuvent être transmises à travers les géographies, circulant à l'échelle transnationale (Brennan, 2004). Un exemple assez frappant de cet entrelacement est celui des festivals en Inde, dont les attachements affectifs sont à la fois intimes et socialement construits (Lynch, 1990 : 6-8 ; Rege, 2000 ; Rao, 2001). Les festivals mobilisent les sentiments publics, canalisant les affects indisciplinés en émotions actionnables (Crociani-Windland et Hoggett, 2012). Dans son livre *The Cultural Politics of Emotion*, Sara Ahmed (2004) explore les relations complexes entre les émotions, le pouvoir et la culture, argumentant que les émotions sont culturelles plutôt que psychologiques, et sont ainsi intimement liées aux dynamiques de pouvoir et aux structures sociales. Les « publics affectifs » connectés numériquement ne

façonnent donc pas seulement le discours autour de contenus culturels chargés d'émotion, mais ils lui attribuent également une intention politique (Berlant and Prosser, 2011 ; Papacharissi, 2015).

Dans le cas de la diaspora télougoue, l'intensité de l'affect est liée à deux festivals locaux largement célébrés dans la région du Telangana, le Bathukamma et le Bonalu. Ces festivals sont célébrés pour la première fois aux États-Unis en 2009, cette année coïncidant avec le début de la dernière phase du mouvement Telangana qui a finalement conduit à la création du nouvel État en Inde. Cette année correspond également à une période où les médias sociaux gagnaient rapidement du terrain parmi les Indiens et leurs diasporas (Srivastava, 2013), faisant circuler des objets et des images transnationalement à une vitesse inédite grâce aux supports numériques. La diaspora télougoue utilisait ces festivals comme des sites d'affirmation culturelle vis-à-vis de la culture du Coastal Andhra, qui avait jusque-là soit mis de côté, soit subsumé les marqueurs culturels du Telangana et du Rayalaseema dans les leurs sous la rubrique du nationalisme télougou.

Cet article se base sur les résultats d'une étude ethnographique de dix ans explorant le mouvement et ses conséquences⁶. Il présente un court résumé de l'expansion du nationalisme télougou aux États-Unis et de la résistance à ce nationalisme de la part du mouvement Telangana. Il montre ensuite qu'au fur et à mesure que la résistance grandissait, elle s'augmentait aussi de tout ce qui s'y opposait, galvanisant une idée hégémonique de l'État futur fondée sur « l'authenticité ». Au cœur de la mobilisation du mouvement se trouvait l'adaptation de festivals comme le Bathukamma et, dans une certaine mesure, le Bonalu en tant que scripts culturels clés porteurs d'une immense valeur affective et instrumentale pour la diaspora. Retraçant les années qui ont précédé la bifurcation, l'article dissocie donc la politique diasporique et locale autour de ces festivals, qui sont devenus des lieux de contestation culturelle intense entre l'Andhra et le Telangana. Argumentant que si une distinction entre les efforts de mobilisation diasporique et locale peut sembler évidente au premier abord, l'activisme transnational les combine dans son ambition de créer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée autour des festivals, tout en effaçant les luttes de castes et de classes qui étaient inhérentes au mouvement.

Le nationalisme télougou aux États-Unis et la politique de la différence culturelle

Nous [la diaspora Télougou aux États-Unis] avons célébré leurs [Coastal Andhra] festivals mais ils n'ont jamais célébré le Bathukamma... pourquoi ? Pourquoi discriminer entre les festivals ? Ils pensent que notre culture est inférieure. Nous avons enfin décidé de prendre l'affaire en main. On s'est rassemblé et on a organisé le Bathukamma ici [à Chicago et à

⁶ L'article emploie une ethnographie multisite (Marcus, 1995) comme méthodologie principale pour rendre compte de la manière transnationale dont le mouvement Telangana a évolué au cours de ses dernières années et pour permettre l'émergence d'un point de vue transnational plus complet. Bien qu'une recherche de terrain prolongée ait été menée dans le sud de l'Inde et aux États-Unis entre 2018 et 2023, l'article s'appuie également sur certains des résultats de mon travail de terrain pendant mon doctorat et mon postdoctorat (2011-2015).

New York] pour la première fois en 2009. C'était une grande affaire. Maintenant nous célébrons le Bathukamma tous les ans. Le Bonalu aussi. (Sowmya V., 43 ans, résidente de New York et native du district de Khammam au Telangana, interviewée en juillet 2012 à New York)

La fondation de plusieurs associations télougoues nationales et locales aux États-Unis depuis le début des années 1970 a effectué le travail culturel d'amplifier le nationalisme télougou, premièrement en identifiant un ensemble de pratiques, incluant des festivals, considérées comme authentiques au répertoire culturel télougou (Swidler, 2000 et 2001), et deuxièmement en donnant une plateforme à ces pratiques dans leurs associations respectives. Les organisations aux États-Unis avaient une longue tradition de célébrations communales de plusieurs festivals télougous comme l'Ugadi (le nouvel an télougou), le Dasara ou le Vijaya Dashami (une célébration de neuf jours en septembre ou octobre associée soit à la victoire du Seigneur Rama ou à la déesse Durga), le Sankranti (fête des récoltes), ou même le Sri Rama Navami (l'anniversaire du dieu Rama) et le Vanabhojanalu (un pique-nique communautaire célébré en novembre). Toutes ces festivités ont une grande signification culturelle dans la région côtière de l'Andhra Pradesh.

Bien que ces festivals soient célébrés en fanfare dans de grandes parties des zones rurales et dans certaines poches urbaines du Telangana, nos interlocuteurs se plaignaient que *leurs* festivals, en particulier le Bathukamma (un festival des fleurs et de la purification centré sur les eaux, de plus en plus hybride avec le festival pan-indien Navratri) et dans une certaine mesure le Bonalu (un festival de la mousson dans lequel des déesses féminines locales sont vénérées pour contrer les maladies qui accompagnent les pluies), n'aient jamais fait partie du répertoire culturel de la diaspora télougoue. Les répertoires culturels sont des scripts ou des normes et des valeurs partagées par une communauté sur un plan davantage implicite ou cognitif (Barnouw, 1985 ; Wierzbicka, 2010). Ils peuvent s'infiltrer et se solidifier en tant que répertoires culturels (sous-)nationaux (Lamont and Thévenot, 2000 ; Bonikowski, 2017). Pour de nombreux États-nations comme l'Inde, la définition de la nation est contestée et fragmentée (Brubaker, 2004 ; Bonikowski, 2017), mais il existe certains scripts ou répertoires culturels autour desquels les communautés sous-nationales ou régionales trouvent une cohérence affective. Ces éléments culturels ne sont pas fermés ; ils sont faits et refaits au cours du temps à travers un processus de sélection de nouveaux scripts et de révision d'anciens scripts (Swidler, 2000 et 2001). Les émotions font aussi partie du répertoire qui confère aux groupes la sécurité et la capacité d'agir nécessaires pour « afficher, négocier et ainsi réguler les expériences vécues de manières socialement et culturellement appropriées » (Poser et al., 2019: 241). Savoir quelle idée de culture prédomine est une question de pouvoir (Anderson-Levitt, 2012), et dans une société plurielle comme l'Inde, la culture régionale est souvent imaginée et articulée à travers les scripts culturels des groupes dominants (Misra et Niranjana, 2005).

Les répertoires culturels fournissent aux individus une grille pour interpréter leur monde social et donner un sens à leurs expériences (Geertz, 1973). Le prisme du répertoire culturel nous permet de comprendre la manière dont les frontières culturelles sont construites et maintenues (Lamont et Molnár, 2002) et, puisqu'elles sont dynamiques, comment elles évoluent et s'adaptent à de nouveaux contextes et expériences au fil du temps (Vannini et Waskul, 2016). Les conceptions particulières de la culture, souvent présentées comme authentiques, sont en fait reconfigurées dans et pendant leurs itérations transnationales (Østergaard-Nielsen, 2003). L'opérationnalisation politique de la culture peut avoir des effets constants et cohérents sur l'action collective, même si les individus et les groupes sont divisés et incohérents dans leurs croyances au sein de ces groupes (Swidler, 2000 : 25, 39).

Le discours politisé sur la différence culturelle et l'incompatibilité entre les habitants de l'Andhra et du Telangana persiste dans les régions du Deccan (Parthasarathy, 2013), mais a été adopté par la diaspora beaucoup plus tard quand le mouvement Telangana a vraiment commencé à gagner du terrain aux États-Unis. Avant cela, l'idée d'une culture télougoue unifiée aux États-Unis était incontestée, et l'idéologie du mouvement Telangana (s'articulant discursivement autour de l'extraction des ressources de la région par les Andhraïtes et de leur discrimination contre les Telanganites) a d'abord été rejetée par une grande partie de la diaspora télougoue. L'affirmation culturelle de la différence entre les deux groupes diasporiques n'a gagné du terrain qu'après 2009, quand un nombre croissant de migrants du Telangana ont ouvertement rejoint le mouvement à distance, après qu'il eut acquis suffisamment de valeur politique en Inde. Le transnationalisme et les interconnexions accélérées ont transposé aux États-Unis à la fois le nationalisme télougou et son repoussoir – le mouvement Telangana.

Initialement, de nombreuses personnes dans la diaspora télougoue percevaient la demande de créer un nouvel État comme non éthique : (« ça crée des divisions entre frères », « nous sommes tous indiens/télougous » et « seuls les politiciens profitent de ces ruptures » sont des refrains communs que nous avons entendus de la part des migrants télougous), et il a fallu plus d'une décennie pour que le mouvement s'enracine aux États-Unis, mais il s'est rapidement répandu par la suite. Cet enracinement du mouvement dans la diaspora n'était pas simplement le résultat du triomphe inévitable des revendications pour un État séparé (qui n'est devenu évident qu'en 2013), mais aussi des formes plus complexes de mobilisation synthétisant les éléments affectifs et pratiques du mouvement. La conception d'une diaspora télougoue culturellement distincte était puissamment réfractée à travers le prisme des répertoires religieux et culturels qui justifiait la séparation du Telangana de l'Andhra Pradesh.

Le support diasporique pour un État séparé a grandi en parallèle avec l'adoption générale des festivals Bathukamma et Bonalu aux États-Unis. Les images et les objets associés aux festivals ont été émotionnellement, cognitivement et numériquement transmis aux États-Unis comme une forme de transfert social inversé que la diaspora

recevait de la « mère patrie » (Levitt et Lamba-Nieves, 2011 ; Lacroix *et al.*, 2016). Une fois mobilisés par la diaspora, les festivals circulaient comme éléments authentiques et sacrés de la culture du Telangana – ne pas les célébrer équivalait à manquer de respect envers la patrie. Contrairement aux franchises de temples aux États-Unis qui sont directement contrôlées par des dirigeants en Inde (Levitt, 2007 : 122), la prolifération des festivals du Bathukamma aux États-Unis s'est faite indépendamment des temples et des dirigeants indiens ; les festivals sont organisés organiquement dans différentes parties des États-Unis par des groupes locaux de la diaspora télougoue, le plus souvent par des femmes (Levitt, 2007 : 122). Comme nous l'a expliqué en avril 2019 une dirigeante éminente en Pennsylvanie, ces festivals sont, « après tout, des festivals de femmes et les hommes ont besoin des femmes pour les organiser... ils sont occupés par des affaires politiques ». Au fil des ans, en particulier après la formation du Telangana, la tâche d'organiser les festivals a été reprise par les associations télougoues américaines.

L'assemblage et l'accommodement de seulement certains répertoires culturels par les dirigeants du mouvement Telangana indiquent une stratégie visant à maximiser la charge affective et émotionnelle du mouvement. Les dirigeants du mouvement pour le Telangana aux États-Unis ont aidé la diaspora télougoue à négocier son passage d'une notion réifiée et fusionnée de la culture télougoue à une identité distincte, en déployant la politique opportuniste du *mana pandugalu* (« nos festivals » ou, plus précisément, « les festivals de notre patrie »). Les nations ont souvent été réifiées en termes genrés (Engström, 2018 ; Höpflinger, 2015 ; Major, 2012 ; Lams et Zhou, 2023). Pendant la lutte pour l'indépendance de l'Inde, le symbole de la *Bharat Mata* (mère Inde) est devenu un point de ralliement contre les colonisateurs (Gupta, 2001 ; 2002). Dans une Inde nouvellement indépendante, une image en concurrence à la *Bharat Mata* a émergé lorsque le nationalisme télougou a cherché à faire reconnaître un État séparé sur des bases linguistiques. Plutôt que de s'appuyer uniquement sur la géographie, les poètes et les penseurs télougous ont défini les caractéristiques de leur peuple à travers une langue maternelle commune, personnifiée dans la *Telugu Talli* ou Mère Telugu (Mitchell, 2009). À son apogée, le mouvement Telangana a inversé la tendance, donnant de la validité à une nouvelle déesse, *Telangana Talli*, qui personnifiait un territoire⁷ – le Telangana.

Même si les festivals Bathukamma et Bonalu ne sont pas les seuls artefacts qui représentent la culture télougoue, la raison de leur sélection parmi d'autres artefacts s'est déterminée à postériori. Déjà symboles du mouvement au Telangana, les festivals ont été adoptés par la diaspora aux États-Unis parce qu'ils portaient suffisamment de charge affective pour mobiliser les gens à se joindre au mouvement tout simplement en les célébrant. Cette relation complexe entre les imaginaires socioculturels incarnés et affectifs attachés à une région a produit du capital transnational pour le mouvement lorsque les NRI (« Non-Resident Indians », le nom donné aux groupes diasporiques en

⁷ La déesse symbolisant le Telangana partage une étrange ressemblance avec *Telugu Talli*, présentant un cas de mimésis figuratif.

Inde) lui ont apporté leur soutien. Grâce à la perception de leur capital culturel et symbolique (Roohi, 2016 et 2018a), l'adoption de Bathukamma et de Bonalu par les NRI du Telangana a transformé ces festivals en marqueurs transnationaux de la résistance à la domination culturelle de l'Andhra. La popularité croissante des festivals aux États-Unis a également coïncidé avec la fomentation politique de forts sentiments pro-Telangana dans la région du Telangana entre 2009 et 2012 sous la direction de K. Chandrashekhhar Rao⁸.

Inspiré par les sentiments et la passion d'une mobilisation pour un État séparé menée en grande partie par les Dalits-Bahujan (des castes marginalisées et opprimées) et les militants de la gauche⁹, le parti Telangana Rashtra Samithi (TRS) s'est renforcé en s'insérant dans ce contexte et en devenant le seul représentant politique du mouvement depuis la formation du parti en 2001. Lorsque le mouvement a progressé en 2009-2010, le TRS a ouvertement et plus discrètement coopté certains des répertoires culturels et des icônes du mouvement (Kodanda Ram, 2007 ; Srinivas, 2015). Pour les groupes Dalits-Bahujan et ceux de gauche, ces symboles culturels représentaient la résistance au pouvoir et avaient le potentiel d'unir les masses dans leur lutte pour un Telangana socialement juste. Pour les membres du TRS, l'incorporation de ces symboles et icônes au sein du parti leur a donné une légitimité en tant que véritables représentants politiques du mouvement. Cette imbrication de la culture et de la politique peut être perçue comme un effort de création de mémoire collective par le TRS, permettant au parti de devenir un légataire de ce mouvement émotionnellement chargé.

La création d'une mémoire collective contestée au Telangana

Les festivals Bathukamma et Bonalu se sont vu accorder le statut de « festivals d'État » peu après la formation du Telangana en juin 2014. Le fait de donner le titre de « festivals d'État » à des festivals locaux semble être unique au Telangana¹⁰. Le gouvernement du Telangana (dirigé depuis sa création par K. Chandra Shekhar Rao) a mis en place de multiples initiatives (Vidyagopu et Jonnalagadda, 2023) pour populariser les festivals dans l'État et encourager les citoyens à les célébrer en grand.

⁸ De nombreux interlocuteurs s'accordent à dire que si l'ancien ministre en chef de l'Andhra unifié était encore en vie, le mouvement pour un État séparé n'aurait peut-être pas abouti avec succès. Sa mort prématurée dans un accident d'hélicoptère a changé le destin de K. Chandra Shekhar Rao qui, en 2010, a commencé une grève de la faim jusqu'à la mort en revendiquant un État séparé.

⁹ Dans une interview accordée en mars 2019, un membre de l'un des groupes de gauche a décrit l'histoire de la politique de la gauche, les dissensions en son sein, son implication dans le mouvement et ses enchevêtrements avec le mouvement naxalite (un groupe de gauche radicale interdit en Inde). Ces activistes qui ont lutté pour un Telangana séparé ont dû mener leurs activités en partie dans la clandestinité dans les années 1990 et au début des années 2000 en raison de leurs liens avec les Naxals. Pour préserver l'anonymat le plus complet, nous nous abstenons de donner plus de détails.

¹⁰ Le festival Hornbill du Nagaland est également un festival unique mais laïc, qui a été spécialement créé en 2000 par le gouvernement de l'État pour unifier un Nagaland multiethnique. De nombreux États indiens célèbrent localement des festivals. Certains, qui attirent de grandes foules, sont gérés ou même partiellement financés par les gouvernements des États (par exemple Durga Puja au Bengale-Occidental ou Ganapathi Puja dans le Maharashtra). Cependant, ils n'ont pas le statut de « festivals d'État ».

Le gouvernement maintient un site Web sur le Bathukamma¹¹ qui regroupe toutes les informations relatives au festival, et présente des chansons et des vidéos sur le festival ainsi que des photos des célébrations autour du monde.

Dans une interview personnelle accordée en mars 2019, Kavitha Kalvakuntla (la fille de K. Chandra Shekhar Rao, membre du parti TRS et membre du conseil législatif d'État) a révélé que, comme d'autres membres de sa famille, elle a mis de côté sa carrière internationale et travaillé pour la cause du Telangana avant la formation de l'État. L'une de ses missions phares a été de visiter tous les districts de la région pour mobiliser les habitants autour de ces festivals. Le Bathukamma était particulièrement favorisé, car il présentait un attrait plus général, étant un festival de fleurs saisonnier et pas particulièrement associé au culte d'une divinité ou d'une idole. Son attrait pouvait ainsi transcender les religions – ce qui était important vu que les musulmans représentent 40 % de la population d'Hyderabad, une ville métropolitaine qui était la capitale de l'Andhra Pradesh unifié et qui est restée la capitale de l'État du Telangana après sa création.

L'attribution du statut exceptionnel de festivals d'État à Bathukamma et, dans une moindre mesure, à Bonalu doit être considérée comme faisant partie d'un exercice stratégique de création d'une mémoire publique ou collective. Dans l'une de ses précédentes interviews journalistiques, Kalvakuntla a également établi un parallèle avec la popularisation d'un festival ouvertement religieux, le Ganapathi, par le nationaliste hindou Bal Gangadhar Tilak au début du 20^e siècle. Elle explique : « Grâce aux efforts que nous avons déployés pour promouvoir le Bathukamma, *chaque personne* [nous soulignons] dans le Telangana a commencé à s'identifier au festival de fleurs¹². » Malgré la différence d'orientation, le point commun sous-jacent entre la mobilisation d'un festival par son parti et celle faite par Tilak était l'utilisation stratégique d'un artefact culturel qui pouvait être à la fois public, collectif et affectivement saturé. Alors que le mouvement gagnait lentement mais sûrement de la reconnaissance aux États-Unis, dans la région du Telangana de l'État non divisé de l'Andhra Pradesh, le mouvement avait fait de nombreuses victimes qui étaient devenues des martyres pour la cause de la dignité et de la justice (Kannabiran *et al.*, 2010) : ce qui a commencé avec un suicide ponctuel en janvier 2010 a finalement coûté la vie à 600 personnes en l'espace de trois ans¹³. Ces actes de sacrifice très publics mais somatiques pour la revendication d'un État séparé ont sacralisé le mouvement dans la mémoire collective.

La création d'une mémoire collective est un processus complexe de préservation de souvenirs particuliers de l'histoire pour une consommation publique plus large (Houdek et Phillips, 2017). Ces efforts, bien qu'orientés vers l'avenir,

¹¹ <https://bathukamma.telangana.gov.in/>

¹² Notre traduction. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/hyderabad/like-tilak-well-promote-culture-to-cement-our-telangana-identity/articleshow/60837439.cms>

¹³ <https://www.hindustantimes.com/india/student-kills-self-over-telangana-issue/story-4z3FMmja4gsXjaws52GomJ.html>

constituent une politique du présent où la sélection, l'interprétation et la représentation des événements historiques sont soigneusement organisées. La construction d'une mémoire collective ou publique peut être tangible ou immatérielle tout en étant ancrée dans des lieux physiques et symboliques (Halbwachs, 1950 ; Nora, 1989). Se voulant commémorative, la politique consistant à se souvenir publiquement de certaines pratiques ou de certains objets, tout en en oubliant d'autres, est sujette à des contestations.

À l'apogée du mouvement Telangana, le TRS a utilisé les festivals comme un mécanisme important pour recruter des citoyens dans le mouvement. Les femmes en particulier étaient invitées à célébrer les festivals Bonalu et Bathukamma publiquement, dans la rue. On écrivait souvent des chansons spéciales pour ces célébrations médiatisées du Bathukamma, qui soulignaient la discrimination contre le peuple du Telangana par les « oppresseurs de l'Andhra ». Bien que ces chansons aient souvent été écrites et chantées par des artistes activistes, le TRS a également collaboré avec certains de ces artistes pour produire du contenu médiatique qui a été spécialement diffusé pendant les festivals (Srinivas, 2015). Après la bifurcation de l'Andhra Pradesh, l'incorporation active de Bathukamma et de Bonalu en tant que festivals d'État, tout en s'inscrivant dans les efforts de création d'une mémoire collective de la part du TRS, a en réalité été confrontée à des défis qui ont été distillés d'une part à partir des objectifs du mouvement axés sur la justice sociale (Kannabiran *et al.*, 2010 ; Benbabaali, 2016) et, d'autre part, par la diaspora télougoue qui revendiquait le Bathukamma.

Donner une nouvelle image au festival Bathukamma : « l'esprit du Telangana »

Perçus comme « arriérés, tribalistes et non brahmaniques¹⁴ », les festivals Bathukamma et Bonalu ont été mis à l'écart localement et dans la diaspora pendant plusieurs décennies. Lorsqu'ils ont été adoptés par des Télougous en pleine ascension sociale au Telangana et aux États-Unis, les festivals ont été réimaginés et rebaptisés comme « l'esprit du Telangana ». Les récits qui racontent les origines du Bathukamma et pourquoi il est célébré diffèrent énormément. Alors que de nombreux artistes et activistes progressistes disent que le Bathukamma n'est associé à aucune religion, le festival a acquis de plus en plus de symboles et de mythes hindous, en particulier une association avec la déesse Gauri ou Durga ou même avec Shiva et Parvati (des dieux et déesses brahmaniques et pan-indiens). Certains associent également les célébrations du Bathukamma à la résistance au règne du Nizam et à son utilisation par les Naxals pour associer les villageois à leur révolte contre les propriétaires fonciers. Certains font remonter les origines du festival jusqu'au règne de la dynastie des Kākātiya dans le Deccan (entre les 12^e et 14^e siècles).

Le Bathukamma est un festival féminin, célébré par les femmes au Telangana et dans la diaspora, avec une participation périphérique des hommes. Les images

¹⁴ D'après les personnes interrogées, les brahmanes ne célébraient pas cette fête au départ parce qu'ils la considéraient comme une pratique tribale.

circulant de femmes vêtues de saris en soie colorés, parées de leurs plus beaux bijoux, soulignent la portée urbaine, transnationale et de classe moyenne du festival. Cependant, avant les efforts soutenus de l'État, il était surtout célébré dans les villages. Dans les zones rurales, les femmes cueillaient les fleurs abondantes de l'après-mousson dans la nature, les arrangeaient en cercles concentriques sur une plaque de laiton (*taambalam*) dans leurs cours, chantaient et dansaient autour, et, enfin, immergeaient les fleurs dans les eaux au crépuscule. Comme les fleurs avaient des propriétés curatives, cette immersion purifiait l'eau. En tant que festival d'État, le Bathukamma a connu des changements importants. Auparavant, les femmes avaient l'habitude de se rassembler en groupes, de placer tous leurs Bathukammas ensemble et de danser autour en applaudissant et en chantant des chansons transmises oralement qui parlent des familles ou même des dieux et déesses mythologiques. Après la formation du Telangana, les célébrations sont devenues plus grandioses et plus publiques. Soutenue par un financement de l'État, chaque localité organise désormais ses propres Bathukammas.

Alors que « tous les Telanganites célèbrent le Bathukamma » dans la diaspora, la réalité est différente dans le Telangana selon un professionnel de l'informatique interviewé lors d'une grande réunion annuelle de migrants télougous dans le New Jersey en avril 2019. Une ex-bureaucrate éminente que nous avons interviewée en novembre 2022 à Hyderabad était plus dédaigneuse et m'a confié que « le Bathukamma est un festival de classe inférieure que le TRS a revitalisé en tant que festival d'État ». Une autre femme brahmane avec qui nous avons discuté a raconté que sa famille « ne célébrait pas vraiment le Bathukamma, sa célébration étant limitée aux membres des castes Shudra ». Pour elle, les Shudras incluent les castes de propriétaires terriens comme les Reddys et les Velamas ainsi que les membres des castes défavorisées. Les Dalits n'étaient pas autorisés à célébrer le festival de purification à cause de la croyance qu'ils portent des impuretés et des péchés ancestraux. Un de nos interlocuteurs en Pennsylvanie (interviewé en mai 2019) est la première personne à souligner cet aspect discriminatoire du festival. D'autres membres de la diaspora interrogés ont nié une telle pratique. Cependant, ce constat a été corroboré par d'autres recherches sur le terrain au Telangana¹⁵.

Une interlocutrice dalit interrogée en août 2022 nous a mentionné que sa communauté ne célébrait pas le Bathukamma pour une raison historique. Elle raconte :

Dans le passé, c'était notre festival. On le célébrait. Pendant les sécheresses, les aînés de notre communauté étaient sur le point de mourir de faim et, pour survivre, ils ont donc vendu le Bathukamma aux castes supérieures pour un demi-kilogramme de fourrage. Depuis, c'est devenu leur festival. Bien que nous voulions le célébrer, nous ne pouvons pas car il ne nous appartient plus.

¹⁵ L'assistant nous a aidée à mener certaines interviews au Telangana entre août et octobre 2022, et a partagé ses propres perspectives sur le festival.

Aujourd'hui, malgré la marginalisation persistante des Dalits dans les zones rurales du Telangana, dans les centres urbains, tout le monde peut en théorie se joindre aux festivités. Cependant, les Dalits sont exclus de certains temples du quartier qui servent de points de rassemblement pour le festival. Ainsi, des groupes dalits ont commencé à célébrer le Ambedkar Bathukamma pendant lequel ils placent un portrait de B. R. Ambedkar (un juriste et économiste qui a lutté contre le système des castes et qui est devenu le premier ministre de la Justice de l'Inde) parmi les arrangements floraux. De tels souvenirs vont à l'encontre du récit selon lequel les femmes de la diaspora ont popularisé le festival.

Le mécontentement et les critiques contre les pratiques discriminatoires et l'appropriation du festival par l'État trouvent un écho dans les cercles progressistes. Une importante activiste anticaste interviewée en septembre 2022 à Hyderabad critiquait la décision de l'État d'accorder le statut de festival d'État au Bathukamma et a rapporté qu'elle n'a pas célébré le festival depuis. Elle explique :

Le Bathukamma est un exemple de la façon dont les castes et les classes supérieures du Telangana ont volé les cultures égalitaires des castes inférieures, se sont approprié leurs récits, leurs rituels et leurs croyances, ont exclu les gens de leur propre culture et ont inventé des explications religieuses pour qu'ils (les Dalits) ne célèbrent plus le festival.

Une autre militante de gauche a souligné que de laisser toutes les femmes se rassembler dans la même aire de jeux, terrasse ou cour n'équivaut pas à créer l'égalité des castes. Elle argue :

Les femmes s'en tiennent à leurs propres cercles avec des personnes qu'elles connaissent déjà et avec lesquelles elles décident de socialiser. Si je sais déjà que le statut de caste de dix personnes est plus ou moins égal au mien, et que je décide de ne pas me mêler aux autres cercles et de simplement faire semblant de sourire et d'accueillir les femmes d'autres castes, cela ne veut pas dire que j'accueille les différences dans les pratiques festives... Je ne suis pas meilleure que ma grand-mère (qui croyait aux règles et aux normes de caste).

Bonalu : De festival de la mousson à « festival de l'Action de grâce »

Le Bonalu s'est vu accorder le statut de festival d'État en même temps que le Bathukamma. Si le Bathukamma est devenu un lieu de mobilisation politique, le Bonalu est devenu de façon plus marquée un site de réingénierie sociale. Le Bonalu est célébré en vénérant les divinités locales comme Yellamma, Pochamma, Kalika, Maisamma, Galamma, Eedamma et Maremma pour apaiser leurs colères ou rechercher leurs bénédictions. Le festival a lieu au mois d'août/septembre (correspondant au mois télougou *Ashadam*) alors que la mousson est connue pour propager plusieurs maladies infectieuses d'origine hydrique. Lors du Bonalu, un *bonam* – un pot sacré avec des offrandes de nourriture – est offert aux déesses pour se protéger de ces fléaux. Chacune de ces déesses accomplit des tâches spéciales : Yellamma est la déesse du courage, Pochamma soigne, Kalika contrôle les pouvoirs surnaturels, Maisamma tue le mal, Galamma – dont les temples sont à la périphérie du village – protège le village des énergies maléfiques, Eedamma est la déesse du *toddy* (une boisson alcoolisée locale) et

Maremma protège les champs cultivés. Dans une interprétation hindouisée, ces déesses sont considérées comme les filles de Shiva et de Parvati, et considérées comme faisant partie de la tradition Adishakti du culte féminin.

Pendant le festival de Bonalu, les dévots se dirigent vers le temple avec leur *bonam*. Ils font d'abord le *parikrama*, la circumambulation autour du temple, après quoi seuls quelques dévots entrent dans le temple avec le *bonam* tandis que les autres doivent rester à l'extérieur et présenter leurs offrandes au *dwajasthambam*, un mât devant le temple. Cette pratique fait partie d'une ancienne tradition villageoise selon laquelle chaque caste importante a son propre temple dédié à l'une de ces divinités, et seuls les dévots de cette caste peuvent y soumettre leurs offrandes et leurs prières. Les dévots des autres castes ne sont pas autorisés à entrer dans le temple et doivent aller dans un autre temple de la communauté. À Hyderabad, le festival Bonalu ne stipule pas de telles règles implicites, et les dévots de toutes les castes peuvent passer par la même entrée et présenter leurs offrandes dans le même site.

Le *Bali* (sacrifice) est central au festival Bonalu. Si les célébrations sont organisées par le comité des processions d'un temple, ils organisent aussi le *Bali*. Sinon, les dévots mènent le *Bali* en fonction de leurs vœux et de leurs souhaits à la déesse mère. Selon un mythe, Pothuraju – le frère de Yellamma et d'autres déesses – accomplit le rituel du *Bali* en mordant le cou d'une chèvre ou d'un mouton, le tuant. Si l'animal choisi pour le *Bali* est énorme, comme un taureau ou un bœuf, une épée traditionnelle est utilisée pour sacrifier l'animal. L'animal doit être bien nourri et ne peut être sacrifié qu'après qu'il aura indiqué qu'il accepte de donner sa vie joyeusement en clignant de l'œil gauche, ou en bougeant, ou en secouant rapidement ses oreilles ou son corps. Une fois l'animal tué, sa tête est présentée au *dhwajasthambham* pendant un certain temps. La peau de l'animal est dépecée et donnée à un *malik*, un boucher de la communauté musulmane. Le boucher retire les substances impures de l'estomac de l'animal, puis le découpe en petits morceaux. Certains des morceaux charnus sont cuits pour un repas et offerts à la déesse tandis que le reste de la viande et le sang de l'animal sont mélangés avec du riz mi-cuit, du *kumkum*, du curcuma, des citrons et la graisse de l'animal, et placés dans un *gampa*, un panier en bambou.

Le *gampa* de *Bali* est porté autour du temple dans un autre *parikrama*, un des derniers rites du festival. Ensuite, un descendant mâle d'une caste comme les Kavali ou les Mangali, dont les ancêtres ont porté le *gampa* de *Bali*, prend le *gampa* après le coucher du soleil. Entouré de compagnons tenant des épées religieuses et des torches, il répand la substance du *gampa* sur les frontières du village ou de la ville. Traditionnellement, une fois cet acte accompli, les routes reliant les différents villages et villes sont bloquées pendant les 24 heures suivantes par les membres de la communauté Kavali résidant dans le village. Les habitants du village ne sont pas autorisés à partir et les étrangers ne peuvent pas entrer, pour empêcher la bonne fortune et la prospérité de quitter ses frontières. Les rituels associés au Bonalu sont le reflet des

relations entre les castes agraires, et sont contraints par les règles de la pureté et de la pollution.

Une fois déclaré festival d'État et promu par le gouvernement, le Bonalu s'est répandu à Hyderabad, où le sacrifice d'animaux était fortement contesté et considéré comme de la violence envers les animaux, parrainée par l'État. Plusieurs plaintes contre les sacrifices d'animaux ont été déposées devant la Cour suprême de l'État par des défenseurs des droits des animaux, appartenant souvent à des groupes de castes supérieures qui ne célébraient pas traditionnellement le Bonalu. La Cour a rendu un jugement en faveur des plaignants¹⁶. Dans le cadre de ses efforts pour populariser le Bonalu, le gouvernement de l'État dirigé par le parti TRS a nommé des prêtres brahmanes pour servir d'intermédiaires entre les dévots et les divinités dans les temples sous le contrôle du ministre des Affaires religieuses. Dans les villages, les temples n'ont pas de prêtres brahmanes, aucun *slokas* ou verset sanskrit n'est chanté, et seuls les anciens de la communauté agissent comme intermédiaires entre la divinité et les dévots pendant le festival.

Dans le Telangana, les efforts renouvelés pour brahmaniser le festival après son incorporation en tant que festival d'État sont évidents. Outre l'introduction de prêtres brahmanes pour servir de médiateurs aux rituels du festival, le Bonalu se voit attribuer des racines sanskrites : on prétend que son nom est dérivé du mot sanskrit *bhojanalu* (« nourriture »). Il est également largement accepté que les déesses vénérées pendant le festival font partie du panthéon hindou. Les efforts continus pour supprimer les sacrifices d'animaux ont progressé dans les villes, où la plupart des célébrations du Bonalu sont accompagnées d'un grand sacrifice d'une citrouille plutôt que d'un animal. Dans la diaspora, le sacrifice d'animaux n'a jamais été une option et le sacrifice de la citrouille est parfois aussi supprimé du festival. La diaspora télougoue a rebaptisé le Bonalu « le festival de l'Action de grâce », une décision qui peut être interprétée comme une mesure pour moderniser, assainir, hybrider et adapter le festival aux sensibilités américaines.

La mobilisation transnationale et locale en faveur des festivals Bonalu et Bathukamma peut sembler conflictuelle au premier abord, avec le gouvernement TRS revendiquant l'entière responsabilité du détachement des festivals de leurs repères locaux et, deuxièmement, avec les groupes diasporiques contestant le rôle de la TRS dans la popularisation et la modernisation de ces festivals. Cependant, en mettant en avant de telles revendications, le TRS et les communautés diasporiques sont unis dans leur ambition de créer une mémoire collective transnationale aseptisée et féminisée autour de ces festivals en leur accordant une authenticité et en les considérant comme des lieux vitaux de commémoration du succès du mouvement.

¹⁶ <https://www.thenewsminute.com/article/urban-rural-difference-telanganas-bonalu-festival-celebrations-165965>

Un autre point de convergence entre la mémoire collective autour des festivals créée par la diaspora et celle créée par l'État est l'élimination ou l'effacement des luttes de castes et de classes inhérentes qui circonscrivaient ces festivals ruraux : ni la diaspora ni le gouvernement n'abordent ces luttes de manière significative. Par contraste, à l'apogée du mouvement Telangana, les groupes Dalits-Bahujan ont revendiqué les festivals comme les leurs en les transformant en symbole de leur résistance, et ce, malgré le fait qu'on les associait aux Naxals. Les activistes Dalits-Bahujan interviewés au cours de cette recherche étaient mécontents que leurs efforts pour maintenir en vie les revendications pour un Telangana séparé dans les heures les plus sombres du mouvement, au milieu de la répression effectuée par l'État, aient été soit cooptés, soit ignorés. Les efforts de création d'une mémoire collective par la diaspora et par le gouvernement local se recoupent, tandis que les expériences vécues autour de ces festivals, telles que celles vécues par les Dalits-Bahujan, offrent une image discordante et concurrente marquée par des politiques d'effacement.

Conclusion

Cet article raconte la transformation de Bathukamma et de Bonalu en festivals d'État, retraçant a) la mobilisation diasporique aux États-Unis, où les festivals sont devenus des sites de contestations culturelles (parfois intenses) entre les migrants de l'Andhra et du Telangana, et b) leur revitalisation locale à travers les interventions culturelles du parti au pouvoir. La politique culturelle de la dernière phase du mouvement Telangana, brièvement abordée dans cet article, montre comment les festivals ont été incorporés dans des scripts culturels adoptés par le TRS et les membres de la diaspora parce qu'ils étaient imprégnés d'une charge affective et émotionnelle avec la capacité d'unir des groupes disparates et de créer une identité sous-nationale pour le Telangana. Ce qui a commencé comme une revendication économique de justice et de (re)distribution s'est transformé en un affrontement stratégique sur les différences culturelles entre l'Andhra et le Telangana – deux régions où l'on parle le télougou et qui faisaient partie, jusqu'en 2014, d'un même État linguistique. En exposant la politique de développement stratégique des émotions pour une mobilisation politique autour de scripts culturels ou religieux, l'article soutient qu'une telle pratique est cruciale pour les projets révisionnistes de réécriture de l'histoire.

Le mouvement a été maintenu en vie au fil des décennies par des groupes de gauche et des Dalits-Bahujan et nourri par les sacrifices de nombreux jeunes Télougous. Cependant, dans les efforts de reconfiguration de la mémoire collective diasporique et politique, cette histoire est obscurcie et un imaginaire dominant est recréé autour de ces festivals visant à préserver la culture indigène authentique du Telangana en délogeant la culture hégémonique de l'Andhra. En se voyant liés à la fierté régionale et appropriés comme lieux de création d'une mémoire collective authentique, les festivals Bhatukamma et Bonalu ont été aseptisés, féminisés et sanskritisés pour s'adapter aux sensibilités urbaines et diasporiques. Cette forme de mobilisation politique et de réimagination des répertoires culturels du Telangana s'accorde bien avec les aspirations

à l'ascension sociale des professionnels urbains des castes supérieures du Telangana, dont beaucoup font maintenant partie de la diaspora.

Bibliographie :

- Ahmed, S. (2004). *Cultural Politics of Emotion*. Routledge.
- Anderson, B. (1992). *Long-distance nationalism: world capitalism and the rise of identity politics*. Wertheim Lecture 1992, Center for Asian Studies, Amsterdam.
- Anderson-Levitt, K. M. (2012). "Complicating the Concept of Culture". *Comparative Education*, 48 (4), 441-454.
- Ashutosh, I. (2022). "The transnational routes of white and Hindu nationalisms". *Ethnic and Racial Studies*, 45 (2), 319-339.
- Athanasidou, A., Hantzaroula, P. et Yannakopoulos, K. (2008). "Towards a new epistemology: the 'affective turn'". *Historein*, 8, 5-16.
- Barnouw, V. (1985). *Culture and Personality*. Dorsey Press.
- Bates, T. R. (1975). "Gramsci and the theory of hegemony". *Journal of the History of Ideas*, 36 (2), 351-366.
- Bauböck, R. (2003). "Towards a political theory of migrant transnationalism". *International migration review*, 37(3), 700-723.
- Benbabaali, D. (2016). "From the peasant armed struggle to the Telangana State: changes and continuities in a South Indian region's uprisings". *Contemporary South Asia*, 24 (2), 184-196.
- Berlant, L., & Prosser, J. (2011). "Life writing and intimate publics: A conversation with Lauren Berlant". *Biography*, 34 (1), 180-187.
- Bhatt, C. et Mukta, P. (2000). "Hindutva in the West: mapping the antinomies of diaspora nationalism", *Ethnic and racial studies*, 23 (3), 407-441.
- Bonikowski, B. (2017). "Nationhood as cultural repertoire: Collective identities and political attitudes in France and Germany". Dans Michael Skey et Marco Antonisch (ed.), *Everyday nationhood: Theorising culture, identity and belonging after banal nationalism*. Palgrave Macmillan, 147-174.
- Brennan, T. (2004). *The transmission of affect*. Cornell University Press.
- Brubaker, R. (2004). "In the name of the nation: Reflections on nationalism and patriotism". *Citizenship studies*, 8 (2), 115-127.
- Clough, P. T. et Halley, J. (éd.) (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.
- Crociani-Windland, L. et Hoggett, P. (2012). "Politics and affect". *Subjectivity*, 5, 161-179.
- Cunningham, H. (1999). "The ethnography of transnational social activism: understanding the global as local practice". *American ethnologist*, 26 (3), 583-604.
- Engström, R. (2018). "The body politic of independent Scotland: National personification and metaphor as ideological visions". *Metaphor and the Social World*, 8 (2), 184-206.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Glick Schiller, N. (2005). "Long-distance nationalism". Dans von Benda-Beckmann, F., von Benda-Beckmann, K. et Griffiths, A. (éd.), *Mobile People, Mobile Law: Expanding Legal Relations in a Contracting World*, Ashgate, 27-49.
- Glick Schiller, N., Basch, L. et Blanc-Szanton, C. (1992). "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration". *Annals of the New York academy of sciences*, 645(1), 1-24.
- Gramsci, A. (1992). *Selections from Prison Notebooks* [Édité et traduit par Q. Hoare et G. N. Smith]. International Publishers.
- Gupta, C. (2002). "The icon of the mother: Bharat Mata, Matri Bhasha and Gua Mata". Dans Gupta, C., *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*. Palgrave Macmillan US, 196-221.
- Gupta, C. (2001). "The Icon of Mother in Late Colonial North India: 'Bharat Mata', 'Matri Bhasha' and 'Gau Mata'", *Economic and Political Weekly*, 4291-4299.
- Halbwachs, M. (1950). "Space and the collective memory". Dans Halbwachs, M., *On collective memory*. Harper & Row, 128-156.
- Höpflinger, A. K. (2015). "Imagining a Nation. The Civil-Religious Role of Female State Personifications". Dans Pezzoli-Olgati, D. (éd.), *Religion in cultural imaginary: Explorations in visual and material practices* (p. 56-79). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Houdek, M. et Phillips, K. R. (2017). "Public memory". Dans Jon Nussbaum (éd.), *Oxford research encyclopedia of communication* [Online].
- Kannabiran, K., Ramdas, S. R., Madhusudhan, N., Ashalatha, S. et Kumar, M. P. (2010). "On the Telangana trail", *Economic and Political Weekly*, 45 (13), 69-82.
- Kennedy, J. et Purushotham, S. (2012). "Beyond Naxalbari: A comparative analysis of Maoist insurgency and counterinsurgency in independent India", *Comparative Studies in Society and History*, 54 (4), 832-862.
- Kodanda Ram, M. (2007). "Movement for Telangana state: A struggle for autonomy", *Economic and Political Weekly*, 42 (2), 90-94.
- Lacroix, T., Levitt, P. et Vari-Lavoisier, I. (2016). "Social remittances and the changing transnational political landscape", *Comparative migration studies*, 4 (1), 1-5.
- Lamont, M. et Thévenot, L. (2000). "Introduction: Toward a renewed comparative cultural sociology". Dans Michèle Lamont et Laurent Thévenot (dir.), *Rethinking comparative cultural sociology: repertoires of evaluation in France and the United States*, Cambridge University Press, 1-24.
- Lamont, M., et Molnár, V. (2002). "The study of boundaries in the social sciences". *Annual review of sociology*, 28(1), 167-195.
- Lams, L. et Zhou, W. W. (2023). "Pseudo-participation, authentic nationalism: understanding Chinese 'fanquan girls' personifications of the nation-state", *Asian Journal of Communication*, 33 (1), 38-59.
- Levitt, P. et Lamba-Nieves, D. (2011). "Social remittances revisited", *Journal of ethnic and migration studies*, 37 (1), 1-22.
- Levitt, P. (2007). *God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape*. The New Press.

- Lynch, O. M. (1990). "The social construction of emotion in India". Dans Owen M. Lynch (éd.), *Divine passions: The social construction of emotion in India*, University of California Press, 3-34.
- Major, E. (2012). *Madam Britannia: women, church, and nation 1712-1812*. Oxford University Press.
- Mantena, R. S. (2014). "The Andhra movement, Hyderabad state, and the historical origins of the Telangana demand: Public life and political aspirations in India, 1900-56", *India Review*, 13 (4), 337-357.
- Marcus, G. E. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual review of anthropology*, 24(1), 95-117.
- Mathew, B. et Prashad, V. (2000). "The protean forms of Yankee Hindutva", *Ethnic and Racial Studies*, 23 (3), 516-534.
- Mitchell, L. (2009). *Language, emotion, and politics in South India: The making of a mother tongue*. Indiana University Press.
- Misra, S., and T. Niranjana. 2005. "Thinking through 'Region'." *Economic and Political Weekly* 45 (46): 4674-4678.
- Nora, P. (1989). "Between memory and history: Les lieux de mémoire", *Representations*, 26, 7-24.
- Olesen, T. (2005). "Transnational publics: New spaces of social movement activism and the problem of global long-sightedness", *Current Sociology*, 53 (3), 419-440.
- Østergaard-Nielsen, E. (2003). "The politics of migrants' transnational political practices", *International migration review*, 37 (3), 760-786.
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford University Press.
- Parthasarathy, D. (2013). Rural, Urban, and Regional: Respatializing Capital and Politics in India. Dans T. Bunnell, D. Parthasarathy et E. C. Thompson (éd.), *Cleavage, connection and conflict in rural, urban and contemporary Asia* (Vol. 3, p. 15-30). ARI-Springer Asia Series. Springer.
- Purushotham, S. (2015). "Internal Violence: The 'Police Action' in Hyderabad", *Comparative Studies in Society and History*, 57 (2), 435-466.
- Rajagopal, A. (2000). "Hindu nationalism in the US: Changing configurations of political practice", *Ethnic and racial studies*, 23 (3), 467-496.
- Rao, V. (2001). "Celebrations as social investments: Festival expenditures, unit price variation and social status in rural India", *Journal of Development Studies*, 38 (1), 71-97.
- Rege, S. (2000). "Understanding popular culture: The Satyashodhak and Ganesh mela in Maharashtra", *Sociological bulletin*, 49 (2), 193-210.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration*, Columbia University Press.
- Roohi, S. (2016). *Giving back: Diaspora philanthropy and the transnationalisation of caste in Guntur (India)*. Thèse de doctorat, NIAS; Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR), Université d'Amsterdam.

- Roohi, S. (2017). "Caste, kinship and the realisation of 'American Dream': High-skilled Telugu migrants in the USA". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43(16), 2756-2770.
- Roohi, S. (2018a). "Efficient donors, meritorious receivers: Professionalizing transnational philanthropy in coastal Andhra". *Modern Asian Studies*, 52(1), 214-237.
- Roohi, S. (2018b). "Transnational citizens as 'development partners' in Coastal Andhra". Dans Upadhyay, D.C. Rutten, M. et Koskimaki, L. (éd.), *Provincial Globalization in India: Transregional Mobilities and Development Politics*. Routledge, 86-104.
- Roohi, S. (2019). "Kula Gauravam, Transnational Migration, and Class Mobility: Reconfiguring the Dominant Caste Status in Coastal Andhra". Dans Jodhka, S. et Naudet, J. (éd.), *Mapping the Elite: Power, Privilege and Inequality*. Oxford University Press, 162-185.
- Roohi, S. (2023). "No one is self-made: Evolving iterations of giving and shaping of transnational Kamma caste subjectivities", *Ethnography*, 24 (3), 352-370.
- Sherman, T. C. (2007). "The integration of the princely state of Hyderabad and the making of the postcolonial state in India, 1948-56", *The Indian Economic & Social History Review*, 44(4), 489-516.
- Skrbiš, Z. (1999). *Long-Distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Routledge
- Smith, W. C. (1950). "Hyderabad: Muslim Tragedy", *Middle East Journal*, 4(1), 27-51.
- Srinivas, S. V. (2015). "Maoism to mass culture: Notes on Telangana's cultural turn", *BioScope: South Asian Screen Studies*, 6(2), 187-205.
- Srivastava, M. (2013). "Social media and its use by the government". *Journal of public administration and governance*, 3(2), 161-172.
- Steinhilper, E. (2018). "Mobilizing in transnational contentious spaces: linking relations, emotions and space in migrant activism". *Social Movement Studies*, 17(5), 574-591.
- Swidler, A. (2000). "Cultural power and social movements". *Culture and Politics: A Reader*, 269-283.
- Swidler, A. (2001). *Talk of love: How culture matters*. Chicago University Press.
- Therwath, I. (2012). "Cyber-hindutva: Hindu nationalism, the diaspora and the Web". *Social Science Information*, 51(4), 551-577.
- Thobani, S. (2019). "Alt-right with the Hindu-right: Long-distance nationalism and the perfection of Hindutva". *Ethnic and Racial Studies*, 42(5), 745-762.
- Vertovec, S. (2004). "Migrant transnationalism and modes of transformation". *International migration review*, 38(3), 970-1001.
- Vidyapogu, P. et Jonnalagadda, I. (2023). "Cultural Ecologies of Urban Lakes". *Economic & Political Weekly*, 58 (8), 57.
- Von Poser, A., Heyken, E., Ta, T. M. T. et Hahn, E. (2019). "Emotion repertoires". Dans Slaby, J. et von Scheve, C. (éds.), *Affective Societies: Key Concepts*. Routledge, 241-251.

Waskul, D.D. and Vannini, P. (2016), "Introduction: the body in symbolic interaction", Dans Dennis Waskul et Phillip Vannini (éds.), *Body/ Embodiment*. Routledge, 15-32

Wierzbicka, A. (2010). "Cultural scripts and intercultural communication". *Pragmatics across languages and cultures*, 1, 43-78.

Les Tamouls face à la politique d'éradication des bidonvilles à Kuala Lumpur (Malaisie)⁷²

Delon Madavan⁷³

Résumé

L'éradication des bidonvilles à Kuala Lumpur (Malaisie) attise les tensions entre l'État et les bidonvillois tamouls. Pour ces derniers, l'État menace leur droit individuel à vivre dans leur maison, mais aussi l'existence même de territoires historiques tamouls. Avec le processus de gentrification qui suit l'éradication des bidonvilles, la visibilité des cultures et des pratiques urbaines des classes sociales populaires tamoules tend à disparaître ou à être cachée. Les bidonvillois tamouls y voient le refus de l'État de reconnaître leur droit à la ville. À l'inverse, le processus de gentrification renforce la visibilité des classes sociales tamoules plus aisées, en particulier à Brickfields. Ce sont leur conception de la culture tamoule, leurs pratiques de l'hindouisme et leurs pratiques de la ville qui sont mises en avant. Pour les classes tamoules plus aisées, l'éradication des bidonvilles est perçue comme une opportunité d'améliorer l'image de la communauté tamoule.

Mots clés : Tamouls, Kuala Lumpur, Bidonvilles, Politiques urbaines

Abstract

The eradication of slums in Kuala Lumpur (Malaysia) is fuelling tensions between the State and Tamil slum dwellers. For the latter, the State threatens not only their individual right to live in their homes, but also the very existence of historic Tamil territories. With the process of gentrification, which follows the eradication of slums, the visibility of the Tamil popular social classes' urban cultures and practices tends to disappear or to be hidden. Tamil slum-dwellers see this as a state's refusal to recognise their right to the city. Conversely, the process of gentrification is increasing the visibility of the more affluent Tamil social classes, particularly in Brickfields. Their conception of Tamil culture, their practice of Hinduism and their experience of the city are highlighted. For the better-off Tamil classes, the eradication of slums is seen as an opportunity to improve the image of the community.

Keywords : Tamils, Kuala Lumpur, Slums, Urban Policies

⁷² © Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

⁷³ Docteur en géographie et chercheur associé au Centre d'études et de recherche sur l'Inde, l'Asie du Sud et sa diaspora (CERIAS).

Introduction

Kuala Lumpur (KL) est une ville née au milieu du 19^e siècle, à la suite de l'exploitation par les immigrants chinois des gisements miniers. Les Chinois jouent un rôle important dans le développement de Kuala Lumpur. Dès le début de l'histoire de la ville, les dirigeants malais de l'État de Selangor accordent presque tous les pouvoirs administratifs au plus puissant chinois, Yap Ah Loy, et lui confèrent le titre de « *Kapitan China* ». Jusqu'à la fin du 19^e siècle, la ville est surtout peuplée par des mineurs chinois.

Dans les premières années, l'absence d'administration, et donc de règles pour occuper les terrains, permet aux ouvriers chinois d'ériger des logements de fortune près de leur lieu de travail. Ces installations sont souvent temporaires, car les ouvriers déménagent en fonction des opportunités de travail qui se présentent. Lorsque leur lieu de travail change, ils déménagent pour s'en rapprocher. Les premiers habitants rebâtissent leur logement au gré de leurs besoins.

Le transfert de la capitale coloniale de l'État de Selangor de Klang à Kuala Lumpur, en 1880, et la nomination d'un premier administrateur européen permanent assurent définitivement la pérennité de la ville indépendamment de l'activité minière. L'installation du pouvoir impérial est à l'origine de la présence tamoule dans la ville. Pour répondre à leur besoin de main-d'œuvre, les Britanniques ont favorisé l'afflux de travailleurs tamouls aux profils hétérogènes. L'origine géographique (Tamouls ceylanais/Tamouls indiens), le statut socio-économique (migrants qualifiés, coolies, marchands, etc.) et le cadre dans lequel ces personnes ont immigré dans ces territoires (migration forcée, organisée, encadrée ou spontanée) sont autant de facteurs de segmentation intracommunautaire (Madavan, 2024).

Le transfert du pouvoir politique britannique à Kuala Lumpur nécessite de fait la constitution d'importants corps administratifs (construction, transports, recensement, etc.) pour assumer les fonctions nouvelles de la cité. La promotion de la ville crée une demande de main-d'œuvre asiatique anglophone pour épauler les Européens. Or les Malais, qui craignent la conversion de leurs enfants au christianisme, continuent de les envoyer dans les écoles vernaculaires. La population locale n'étant pas en mesure d'occuper ces emplois, les Britanniques cherchent d'autres populations anglophones (notamment des Tamouls ceylanais et indiens) pour les assister. Mais c'est surtout avec le développement du chemin de fer et l'exploitation de l'hévéa après 1905 que la ville connaît un important afflux de populations indiennes. Pour assurer la construction des chemins de fer et des routes, la puissance coloniale fait appel à des travailleurs tamouls d'Inde, recrutés en tant qu'engagés⁷⁴, qui finissent par s'installer de façon permanente dans la ville (Walter, 1994). Dès lors, il n'est pas étonnant que les lieux où s'établissent de fortes concentrations de populations indiennes (et surtout tamoules) correspondent aux principales gares et ateliers de chemin de fer dont les deux plus importants se trouvent à Brickfields et à Sentul. Par la suite, les nouvelles vagues d'immigrants tamouls

⁷⁴ Dans le cadre du système d'engagisme, l'engagé (ou coolie) est souvent, pendant la période coloniale, une personne issue d'une classe socio-économique défavorisée qui signe un contrat (l'engagement) pour travailler durant une période déterminée, généralement de trois à sept ans, en échange de la prise en charge par l'employeur des frais de transport, de nourriture, d'hébergement et des autres besoins pendant la durée du contrat synallagmatique. Les hommes et les femmes qui signent ce contrat sont souvent âgés de moins de 21 ans et sont recrutés pour travailler dans des plantations, comme ouvriers de construction ou comme domestiques.

s'implantent de préférence dans ces territoires où les membres de leur communauté se sont déjà établis (Sidhu, 1978 : 10). La recherche de repères culturels et de liens de solidarité communautaire par les néoarrivants renforce la ségrégation ethnique des communautés à Kuala Lumpur. La concentration de Tamouls dans ces deux quartiers est à l'origine de l'installation d'autres catégories socioprofessionnelles tamoules venues vendre des produits ethniques (marchands, bijoutiers) ou proposer des services spécialisés destinés à la personne (barbiers, laveurs de linge, etc.) et à la vie de la communauté (prêtres). Le développement de ces fonctions commerciales et de service renforce le caractère ethnique de ces territoires.

À l'origine, l'installation des Tamouls dans ces quartiers n'est pas organisée et régulée. Cela favorise le développement d'habitats spontanés et de squats (Pao-Chun, 1967 : 64). Le manque d'infrastructures pour héberger les ouvriers et l'arrivée continue de nouvelles vagues d'immigrants renforcent le problème de logement dans ces quartiers communautaires. Seule la construction de maisons avec des matériaux de récupération permet à ces populations de s'installer sans aucun titre dans ces quartiers, renforçant par la même occasion leur caractère spontané. La volonté des cheminots tamouls retraités de rester à tout prix dans le quartier où ils ont tissé des liens sociaux et de solidarité témoigne de l'ancrage territorial d'une partie de ces ouvriers indiens. Par ailleurs, la grande dépression des années 1930, qui entraîne la fermeture des plantations d'hévéas, pousse des dizaines de milliers d'ouvriers agricoles tamouls des zones rurales à retourner en Inde alors que d'autres décident de venir s'installer dans les quartiers spontanés de Kuala Lumpur et de sa périphérie. Le même phénomène se répète lors de l'occupation japonaise lorsque la production d'étain et de caoutchouc devient presque invendable à cause de la guerre. Ces populations qui n'ont nulle part où aller sont tolérées par les autorités.

À l'indépendance, l'État postcolonial adopte une politique de discrimination positive en faveur des Malais afin d'éradiquer la pauvreté de la communauté majoritaire du pays⁷⁵. Pour encourager la promotion socio-économique des Malais, les dirigeants du pays développent une politique d'assistance économique. Ainsi, les Malais obtiennent plus de subventions, de bourses d'étude, de licences ou de crédits par l'État qui présume que les non-Malais jouissent d'une meilleure situation. La promotion d'un système de quotas, et non méritocratique, pour l'entrée à l'université ou le recrutement dans la fonction publique, et l'absence de programme d'assistance publique suffisant pour les classes populaires tamoules sont à l'origine du mécontentement de cette communauté à l'égard de l'État qui leur apparaît partial. La politique

⁷⁵ Les résultats du recensement de 2020 indiquent que la Malaisie compte 32 447 385 habitants, dont 2 691 070 sont étrangers (8,3 %). Parmi les citoyens malaisiens, 20 949 533 sont des Bumiputras (ou les « fils du sol » qui comprend les Malais et les autochtones (Orang Asli) de la péninsule de Malacca, ainsi que les autochtones de Sabah et Sarawak) (69,4 %), 6 892 367 sont des Chinois (23,2 %), 1 998 778 sont des Indiens (6,7 %) et 215 637 se sont déclarés « Autres » (0,7 %). Kuala Lumpur compte 1 982 112 habitants, dont 208 446 sont étrangers (10,5 %). Le poids démographique des Bumiputras est de 846 339 personnes (soit 47,7 %), 737 161 sont Chinois, 178 099 sont Indiens et 12 067 personnes se sont déclarées « Autres » (0,7 %). S'il n'y a aucune donnée statistique officielle sur le nombre d'habitants tamouls à Kuala Lumpur, nous pouvons supposer que la majorité des habitants indiens de la ville appartient à cette communauté vu son poids historiquement écrasant à l'intérieur de la population d'origine sud-asiatique en Malaisie. (Sources : [Department of Statistics Malaysia Official Portal, 2022, Key Findings of Population and Housing Census of Malaysia 2020: Urban and Rural](#)).

de discrimination positive adoptée en faveur des Malais par l'État renforce la polarisation ethnique de la société.

Dans ce contexte, la décision du gouvernement, dans les années 1990, d'éradiquer des quartiers spontanés de Kuala Lumpur pour en faire une ville moderne est mal acceptée par les bidonvillois⁷⁶ tamouls qui craignent d'être déracinés et d'assister à la disparition de leurs quartiers communautaires (Brickfields, Sentul, Kampung Pandan).

En 1991, Mahatir, premier ministre de Malaisie, lance un plan économique et social sur 29 ans (*Vision 2020*) dont l'objectif est d'atteindre le stade de pays développé avant 2020. L'État confie à la mairie de Kuala Lumpur (DBKL) la mission de faire passer la capitale de la fédération du stade de pôle d'envergure nationale et régionale à celui de ville intégrée au processus de métropolisation. Cette décision est à l'origine de la transformation de la physionomie du centre-ville. La politique de développement et de modernisation de la ville entraîne une verticalisation et une revitalisation du paysage urbain. Kuala Lumpur doit devenir le symbole de l'identité nationale à travers le monde et la vitrine du développement économique du pays. C'est la vision d'une capitale moderne musulmane qui est valorisée, avec gratte-ciels (Petronas Towers) et la présence de bâtiments aux motifs décoratifs de l'Islam (la gare de Kuala Lumpur, Masjid Negara, etc.).

Pour changer l'image de la ville, l'État adopte une politique d'éradication des logements informels afin de changer le paysage et la composition socio-économique de ses « marges urbaines⁷⁷ » (Baby-Collin et Bouillon, 2008) qui se sont multipliés. Les bidonvilles congestionnés et insalubres sont perçus comme inappropriés dans le paysage moderne que l'État veut pour sa capitale. En 1980, la population de bidonvillois est estimée à 243 200 personnes. Ce sont 48 709 foyers qui vivent dans 40 934 logements. Parmi ces bidonvillois, 32,9 % étaient Malais, 52,2 % étaient Chinois et 14,9 % étaient catégorisés comme Indiens ou « Autres ».

Un plan d'aménagement de la ville (KL Draft 2008) affiche l'ambition de régler la crise du logement. L'État affirme sa volonté d'éradiquer la surpopulation dans les bidonvilles, d'empêcher l'édification de nouveaux bâtiments informels et de construire des logements sociaux afin d'améliorer les conditions de vie des bidonvillois en fournissant à chaque famille nucléaire un toit. L'objectif affiché par l'État du Territoire fédéral de Kuala Lumpur de ne plus

⁷⁶ « Bidonvillois » désigne les habitants de quartiers, ou de secteurs d'un quartier, d'« habitat informel », pour insister sur l'installation de leurs habitants en dehors d'un cadre juridique formalisé, ou bien ceux d'« habitat spontané » pour insister sur l'autoconstruction sans plan préalable. Ces quartiers ont en commun un ensemble d'habitations précaires, dans des secteurs non viabilisés, parfois faites de matériaux de récupération et dont les habitants ne possèdent pas de titre de propriété. Ils résultent d'une occupation de fait illégale du sol. Lors de l'enquête de terrain, les bidonvillois tamouls interrogés se considéraient avant tout comme des habitants qui vivent dans le quartier, des citoyens légitimes, malgré la fragilité de leur tenure. Le fait que le logement ait été construit par un membre de la famille (parfois un grand-parent), en plus du fait de se sentir chez eux et d'être reconnu comme des membres de la communauté du bidonville leur donne le sentiment que leur présence est légitime.

⁷⁷ La marge urbaine est définie comme « une entité spatiale et sociale déterminée par l'illégalité du statut des logements, la précarité du confort et de l'accès aux services urbains, la pauvreté des résidents, l'accessibilité réduite à la ville, la non-reconnaissance de ces espaces par les autorités, le difficile accès au travail, l'absence de droits et de protections et enfin la stigmatisation et/ou l'invisibilisation » (Baby-Collin et Bouillon, 2008).

avoir de bidonvillois sur son territoire en 2005 permet de réduire de près d'un tiers le nombre de foyers de bidonvillois à KL entre 1990 et 2003 (Tableau 1). Si l'objectif n'a pas été atteint à cette date, le processus se poursuit et la capitale ne compte plus en 2009 que 8176 foyers de bidonvillois contre 36 168 foyers en 1990.

Tableau 1 – *Nombre de foyers de bidonvillois vivant dans l'État de Kuala Lumpur (1990-2009⁷⁸).*

Années	Nombre de foyers de bidonvillois
1990	36 168
1998	29 970
2003	25 000
2005	14 947
2007	11 181
2009	8 176

Le réaménagement des quartiers spontanés a été réalisé sous couvert de mesures sanitaires ou de la nécessité de mettre fin au désordre qui y régnait (délinquance, alcoolisme, prostitution, maldéveloppement). Cette intervention de l'État transforme le paysage et la composition socio-économique de ces quartiers spontanés. L'éradication des bidonvilles et l'éviction de leur population rend possible la construction de différents types d'habitations de façon à proposer une offre capable d'attirer une population de classe moyenne, voire aisée. La diversité des structures paysagères de Sentul, Brickfields et Kampung Padang (Figures 1, 2 et 3) résulte de ce processus de gentrification. En effet, les secteurs d'habitats informels cèdent inéluctablement du terrain au profit de secteurs résidentiels comportant des condominiums, des immeubles ou des zones pavillonnaires, ainsi que des commerces et services.

⁷⁸ Peu de chiffres sont disponibles sur le nombre de logements informels existant actuellement à KL. Toutefois, en juin 2023, le premier ministre Datuk Seri Anwar Ibrahim a dévoilé le lancement du projet *Madani Inclusive Housing* qui doit être développé sur le territoire fédéral de Kuala Lumpur. Ce projet doit permettre aux Malaisiens considérés comme ultrapauvres d'accéder à des logements abordables qui seront mis en vente et en location dès cette année. Ce projet illustre que, malgré la baisse du nombre de logements informels, le problème de mal-logement des populations les plus précaires est encore présent. Au Foong Yee, journaliste pour le Edge Malaysia, alerte également sur le fait qu'accéder à un logement social n'est pas suffisant pour résoudre la question du mal-logement : il faut également que ce dernier soit décent. Faute de budget, les problèmes liés au mauvais entretien du parc immobilier de logements sociaux déjà existants se multiplient (enlaidissement du bâtiment, sécurité des habitants compromise à cause de la mauvaise qualité des matériaux utilisés ou de leur non-fonctionnalité (ascenseurs ou systèmes de lutte contre l'incendie en panne), sentiment d'insécurité (résultant de l'absence d'agent de sécurité), non-respect de l'hygiène, dévalorisation du prix du bien immobilier, etc.). Faute d'entretien, une partie du parc des immeubles sociaux existants n'est pas perçue comme décente par les résidents en termes de sécurité, d'habitabilité et de durabilité. Certains immeubles sociaux qui ont un impact négatif sur le bien-être de leurs résidents et sur l'image de la ville évoluent en une nouvelle forme verticale de bidonvilles. (Sources : <https://www.edgeprop.my/content/1906521/real-deal-social-housing-danger-becoming-slums>; Sufian et Mohamad (2009 : 109); United Nations Country Team Malaysia (2011 : 117).

Dans le contexte d'un pays multiethnique comme la Malaisie, la politique d'éradication des bidonvilles n'est pas anodine pour les minorités. Ces dernières redoutent souvent que le réaménagement de la ville ne soit qu'un instrument permettant aux pouvoirs publics de faire disparaître les espaces où elles ont traditionnellement de fortes concentrations démographiques pour imposer une image de la capitale musulmane malaise.

Dans le cas des Tamouls, le processus de métropolisation et de transformation du centre-ville qui s'opère à KL est à l'origine de profondes mutations de l'inscription spatiale de l'identité tamoule.

En fonction des cas, les dynamiques territoriales (éradication des bidonvilles et gentrification) contribuent dans certains espaces de la ville à l'effacement de l'empreinte urbaine tamoule ou simplement à la transformation de la physionomie et du profil socio-économique des habitants du quartier, sans pour autant systématiquement affecter le poids démographique de la minorité.

Figure 1 – *La structure paysagère de Brickfields*

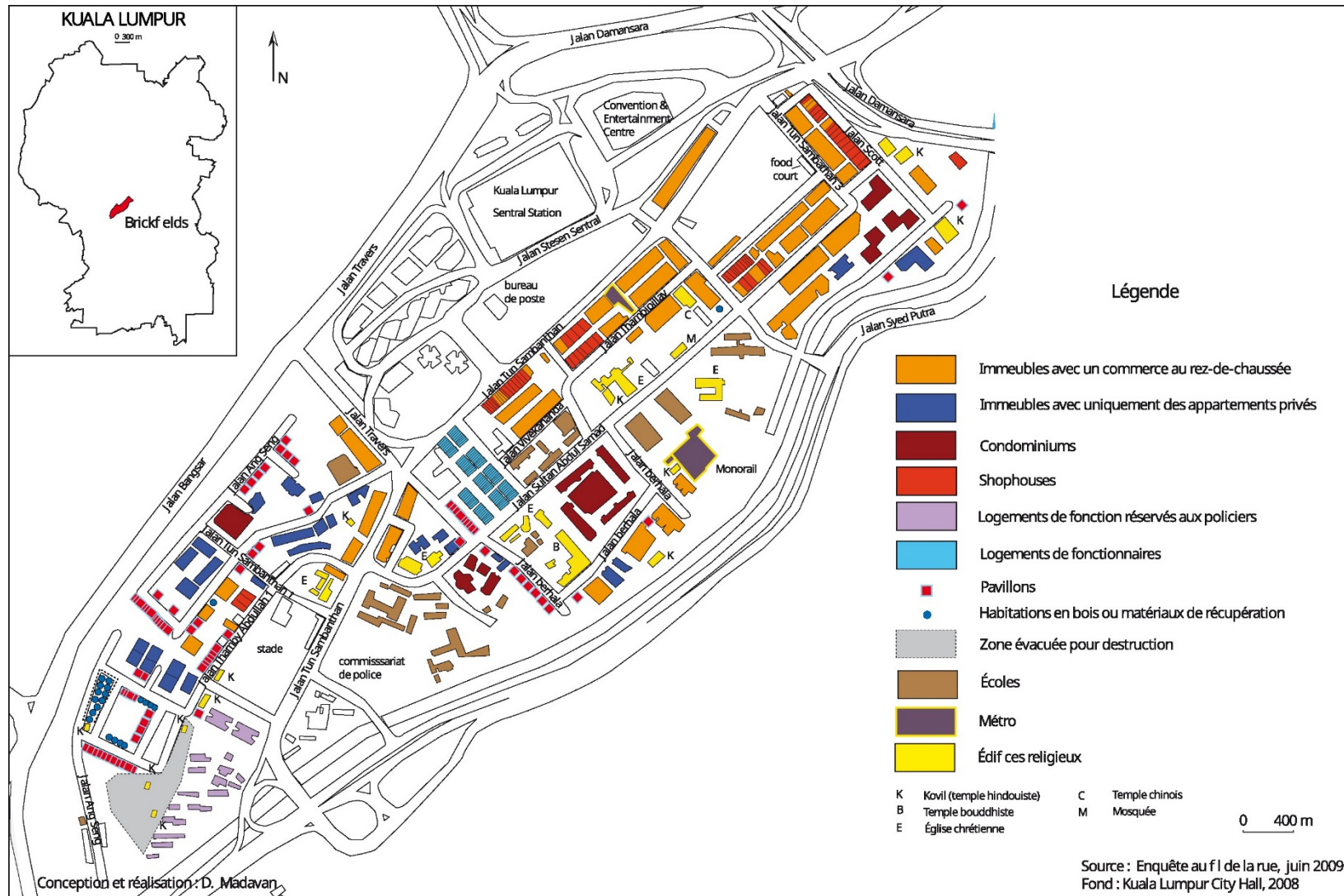


Figure 2 – La structure paysagère de Sentul

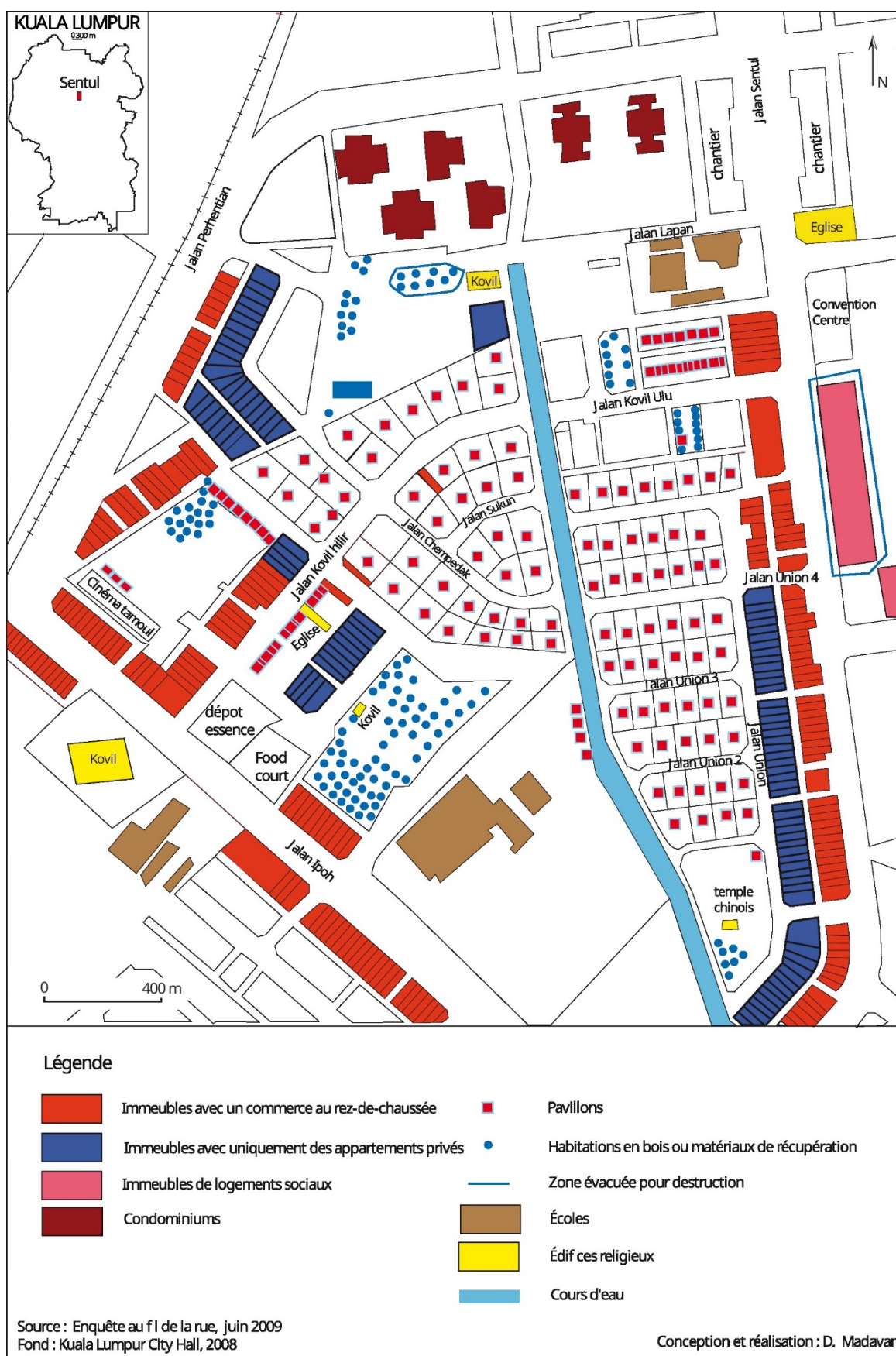
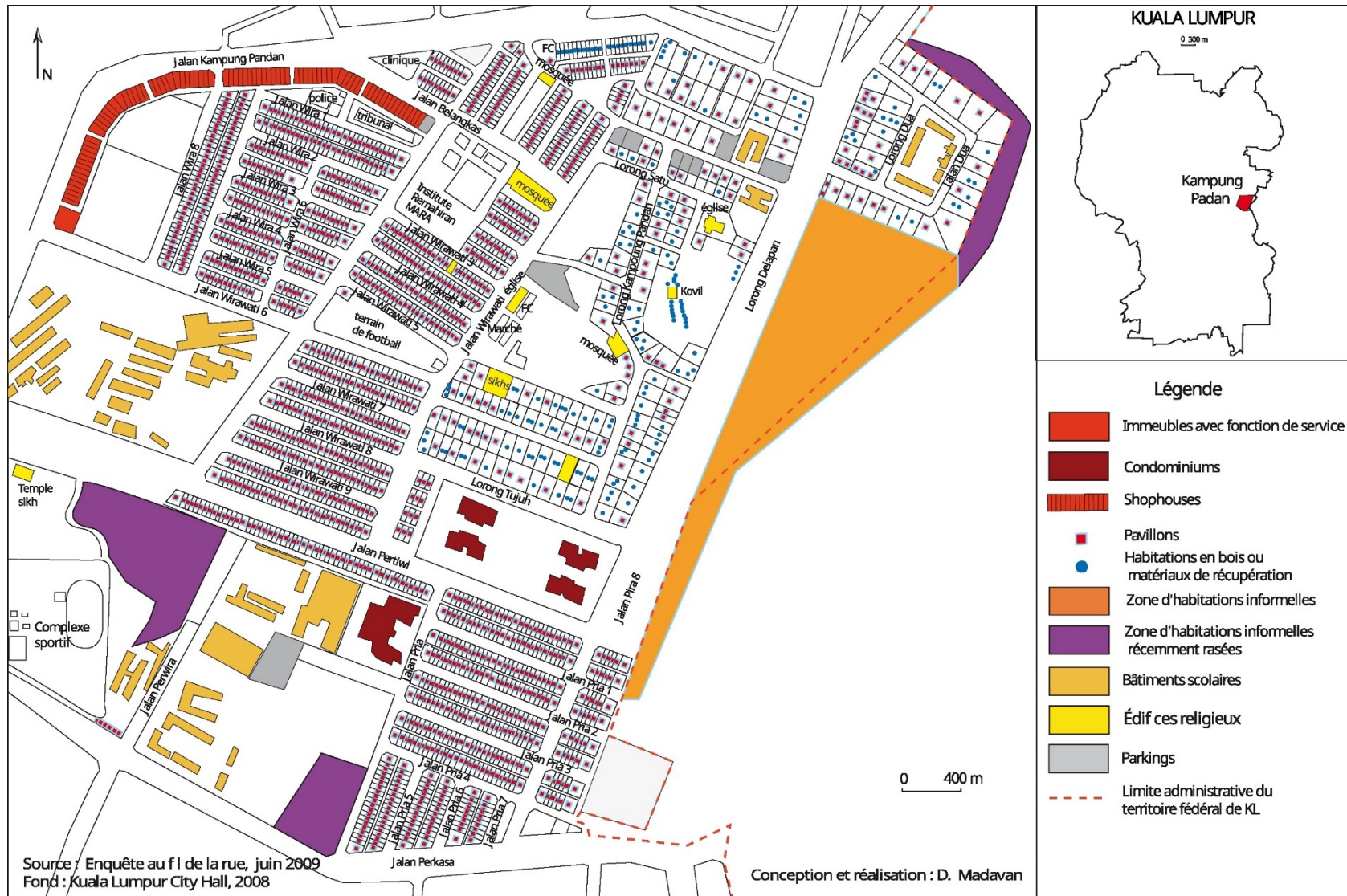


Figure 3 – La structure paysagère de Kampung Pandan



Le profil socio-économique des habitants des quartiers connus pour abriter de fortes concentrations démographiques tamoules (Sentul, Brickfields et Kampung Padan) à KL est dès lors très différent de ceux qui occupaient ces terrains avant l'éradication des bidonvilles (Baxstrom, 2008). L'analyse des tableaux statistiques concernant le poids démographique des groupes ethniques à Brickfields de 1980 à 2000 (Tableau 2) montre que la destruction des bidonvilles a transformé le profil socio-économique du quartier sans pour autant entraîner une baisse de la part relative de la population tamoule. En effet, si le nombre de Tamouls chute, comme c'est d'ailleurs également le cas pour les Malais et les Chinois, le pourcentage de Tamouls par rapport à la population totale de Brickfields n'a pas changé et est resté à 38 %. Nous pouvons émettre l'hypothèse que le pourcentage de résidents tamouls se maintient grâce à l'installation d'autres Tamouls dans les différentes résidences privées. D'ailleurs, il est possible d'affirmer que le nombre d'habitants d'origine sud-asiatique est même supérieur grâce aux observations de Leclerc qui confirme que de nombreux informaticiens indiens expatriés résident dans les condominiums de Brickfields (Leclerc, 2012). La politique d'éradication des bidonvilles a donc incontestablement des conséquences sur la présence spatiale de l'identité tamoule. Toutefois, l'exemple de Brickfields montre que le processus de gentrification ne s'est pas toujours accompagné d'une chute du poids démographique de la population tamoule. L'évolution des paysages change l'image du quartier qui attire désormais des Tamouls des classes moyennes désirant vivre dans un espace du centre-ville marqué par l'identité communautaire, mais qui, à la différence des bidonvilles, leur apparaît plus fréquentable.

Tableau 2 – *Le poids démographique des communautés à Brickfields de 1980 à 2000.*

Année	Malais*		Chinois		Indiens ¹		Autres		Étrangers		Total
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif
1980	3 779	25 %	5 521	36 %	5 888	38 %	184	1 %	/	/	15 372
1991	4 081	29 %	4 096	29 %	5 142	37 %	122	1 %	617	4 %	14 058
2000	2 726	23 %	2 885	25 %	4 371	38 %	156	1 %	1521	13 %	11 659

*En 1991 et 2000, la catégorie « Malais » est distinguée de celle des « Autres Bumiputra ». Ces derniers sont alors reversés dans la catégorie « Autres » qui regroupe les citoyens malaisiens qui ne sont pas d'origine malaise, chinoise ou indienne. Les ressortissants étrangers sont classés dans la catégorie « non citoyens ». Source : Baxstrom (2008 : 17)

¹ Les statistiques malaisiennes ne distinguent pas la communauté tamoule des autres communautés sud-asiatiques. Les recensements distinguent, au sein des citoyens malaisiens, quatre groupes raciaux : les Chinois, les Malais, les Indiens et les « Autres ». C'est pourquoi nous serons obligés de considérer la communauté indienne pour avoir une idée, même imparfaite, de la localisation des Tamouls qui est de loin le groupe sud-asiatique démographiquement prépondérant en Malaisie.

À l'inverse, la réhabilitation du quartier informel de Sentul, qui a commencé au début des années 1980, a remis en cause le caractère tamoul du quartier comme l'explique Faizham Ahmad :

A similar scenario prevails in Bandar Baru Sentul, a project initiated by the state. The ethnic Malays also dominated the samples surveyed. More than three fifth (60,5 %) claimed they were Malays followed by more than a fifth (22,5 %) declared they were Chinese. This also suggests that politically the strategy to reside more Malays and Chinese into Sentul area, which previously is an Indian dominance parliamentary area has to some degree were achieved. It also suggested that the provision of low-cost housing initiated by the state has enabled the state to meet the social cohesion policy in which a harmony and balance of races is being met. (Ahmad, 2012 : 18)

Dans ce dernier cas, le processus de gentrification a totalement bouleversé la composition ethnique du quartier en faveur de la communauté malaise, majoritaire du pays.

Dans le cadre de cet article nous verrons comment la politique d'éradication des bidonvilles n'est pas sans conséquences pour les membres de la communauté tamoule, et que leur attitude varie en fonction de la classe socio-économique. Nous évoquerons d'abord l'attachement des bidonvillois tamouls à leur logement et combien il leur est difficile d'abandonner la maison qui forge leur sentiment d'appartenance à la ville et leur permet de se sentir chez eux dans leur territoire. Nous verrons dans un deuxième temps que cette politique de destruction des quartiers informels est à plusieurs titres perçue comme injuste par les bidonvillois tamouls qui y sont hostiles. De plus, il sera nécessaire de relever l'importante dimension géosymbolique des temples hindouistes informels² pour les bidonvillois tamouls qui a poussé les agents de l'État à prudemment négocier leur destruction ou leur déplacement auprès des responsables de ces édifices. Enfin, il sera opportun de souligner que les classes sociales tamoules plus aisées, qui ont des intérêts différents de la classe populaire, ont plutôt tendance à soutenir la politique de destruction des bidonvilles.

Encadré méthodologique : Cet article s'appuie sur une partie d'une recherche doctorale en géographie qui portait sur les « minorités tamoules à Colombo, Kuala Lumpur et Singapour : minorités, intégrations sociospatiales et transnationalité » (Madavan, 2024). À Kuala Lumpur, la collecte de données s'est effectuée durant cinq mois entre 2008 et 2009 dans trois quartiers réputés pour avoir une importante concentration de population tamoule (Brickfields, Sentul et Kampung Pandan). L'étude entrecroise plusieurs méthodes d'enquête. Une enquête de terrain socioanthropologique a permis, grâce à des questionnaires, d'obtenir des données statistiques qualitatives et quantitatives représentatives de la perception des acteurs sur l'intégration. Quarante-neuf habitants tamouls à Brickfields, 25 à Sentul et 29 à Kampung Pandan ont répondu au questionnaire. Nous avons conduit des enquêtes auprès des habitants de ces quartiers rencontrés en faisant du porte à porte ou dans des espaces publics (rues, sorties des écoles, temples, églises, parcs, etc.) et dans les commerces. Un certain nombre d'entretiens a aussi été réalisé auprès de personnes-ressources universitaires, politiques, membres de l'administration en charge de l'aménagement de la ville ou travaillant dans des associations communautaires. Les questionnaires et les entretiens ont été réalisés en face à face, en tamoul et dans quelques cas en anglais. L'enquête de terrain a été complétée par un important travail d'observation des espaces publics (lieux de culte, locaux

² Les temples hindouistes informels correspondent aux édifices religieux qui ont été construits sans être enregistrés légalement auprès des autorités de la ville. Les fidèles ont par ailleurs construit ces temples sur des terrains qui ne leur appartiennent pas juridiquement.

d'associations, rues) et domestiques (intérieurs et extérieurs), afin de mieux s'immerger dans la réalité quotidienne de ces terrains très différents. D'ailleurs, des enquêtes de terrain au fil de la rue ont été réalisées afin de recenser les différents types d'habitats de chaque quartier (logement informel, *kampung house*, immeuble de logements sociaux, immeubles privés, pavillon, condominium) en vue de les cartographier (cf. Figures 1, 2 et 3). La méthode ethnologique et anthropologique combinant les enquêtes et l'observation s'est avérée très enrichissante pour mieux appréhender la réalité dans laquelle vivent les Tamouls dans ces quartiers. Je me suis également appuyé sur les recherches, très empiriques, de Baxtrom (2008), réalisées pendant la destruction des bidonvilles de Brickfields. Les témoignages, à vif, recueillis auprès des bidonvillois tamouls par cet anthropologue ont constitué une précieuse source d'informations. L'ouvrage de Moses (2007), un ancien habitant de Brickfields qui souhaitait laisser aux générations futures une mémoire de la vie de son quartier avant les grands travaux de réaménagement urbain, a également été très utile pour appréhender l'importance de géosymboles alors marquants (édifices religieux, logements, etc.).

L'attachement des bidonvillois tamouls à « leur territoire ».

À bien des égards, il est difficile pour des bidonvillois tamouls d'accepter de devoir quitter leur logement malgré la précarité de leurs conditions de vie. La maison, bien qu'insalubre, forge leur sentiment d'appartenir à la ville et les ancre dans le milieu urbain (Madavan, 2024). D'autres éléments tout aussi importants contribuent également à créer un lien émotionnel entre ces populations pauvres et le territoire dans lequel elles vivent.

L'origine commune et l'expérience de déterritorialisation à la suite de l'expulsion des plantations malaisiennes dans le cas des bidonvillois de Kampung Pandan ou du déracinement des campagnes indiennes pour ceux de Brickfields et Sentul, ainsi que la précarité dans laquelle ils se trouvent, nourrissent le sentiment qu'ils n'ont pas d'autre solution que de rester unis afin d'avoir une chance de survivre et de demeurer dans leur habitation informelle. Mais la fragilité de la tenure ne suffit pas à expliquer l'attachement des bidonvillois à leur lieu de vie. Il repose notamment sur le patrimoine culturel immatériel (religieux, chants, danses, croyances, interdits sociaux) transmis de génération en génération, qui renforce l'impression d'une certaine permanence de la communauté tamoule dans ces espaces. L'association de la pratique, de la représentation ou de l'expression des connaissances et des savoir-faire avec le milieu ³qui les entoure facilite l'assimilation du bidonville où ils vivent comme un espace culturel tamoul appartenant à leur patrimoine. Ces bidonvilles sont alors porteurs d'identités et deviennent à ce titre des « territoires-racines » (Di Méo, 2004). L'espace est ainsi, comme l'a souligné Di Méo (2004), « un langage qui peut véhiculer une mémoire collective et donner forme à l'identité ». L'identification des Tamouls aux bidonvilles est donc en partie due à la territorialisation de leur identité, leur permettant ainsi de se sentir « chez eux ». D'une certaine façon, l'appartenance à ces bidonvilles est associée dans l'esprit des Tamouls qui y résident à l'appartenance ethnique.

³. Ce sont notamment les connaissances et savoir-faire liés au respect des croyances, coutumes ou interdits sociaux, religieux ou culturels. Les femmes qui ont leurs règles ont par exemple interdiction de se rendre au temple. Lors d'un décès, la famille endeuillée a interdiction d'assister à des festivités ou d'aller au temple).

À cela s'ajoute également l'ensemble des relations sociales construites autour du logement et qui y prennent place (lieu de réunion, lieu de solidarité et lieu de pratiques religieuses). Pour ces personnes qui sortent relativement peu de leur bidonville (Baxstrom, 2008 ; Moses, 2007), les temples, les échoppes de thé ou d'alcool sont différents lieux de sociabilité dont la fréquentation est limitée aux résidents de ces quartiers spontanés, voire à certains groupes de population y vivant et qui ne sont pas fréquentés par les étrangers (non-résidents). La pratique sociale et spatiale de la ville par les populations pauvres, souvent limitée à leur bidonville, participe à consolider leur attachement à ce qu'ils considèrent être leur territoire. Leurs réticences à quitter leur maison et à changer de quartier se nourrissent de la peur de ne plus retrouver ailleurs cette spatialité et leur milieu tamoul, connus et rassurants.

Dans le cas des bidonvillois tamouls, le sentiment d'appartenir à une minorité marginalisée par l'État est un autre facteur qui incite ces derniers à ne pas quitter leur quartier. En effet, la politique d'éradication des bidonvilles est perçue comme un nouvel instrument de marginalisation des Tamouls par l'État. Les membres de cette minorité suspectent ainsi le gouvernement de vouloir détruire les enclaves tamoules et de les disperser afin d'imposer à l'ensemble du paysage urbain de la capitale une image malaise et islamique. La destruction des bidonvilles est ainsi vécue comme une menace au caractère unique de ces quartiers dans lesquels les Tamouls ne se sentent pas étrangers grâce à la présence d'espaces communautaires familiers (Baxstrom, 2008). Ces quartiers sont pour les Tamouls le support spatial d'un symbole identitaire qui permet de se faire une place dans la ville et la société malaisienne tout en préservant leur cohésion communautaire.

Les bidonvilles tamouls, qui sont des espaces de distinction vis-à-vis la culture de la communauté majoritaire omniprésente, ont une fonction de refuge pour la minorité. Lorsque l'intégrité de ces territoires est remise en cause par le développement urbain, c'est le socle symbolique sur lequel repose la reproduction socioculturelle de l'identité tamoule qui est considérée comme menacée.

La menace de destruction des bidonvilles est perçue comme une remise en cause du lien qui unit les bidonvillois à leurs habitations et à leurs quartiers spontanés. Cela amène ces derniers à dénoncer le refus de l'État de reconnaître leur droit à la ville. Dans le cas plus spécifique des bidonvillois tamouls, plusieurs autres craintes s'ajoutent à la peur de perdre leurs logements et cela renforce leur sentiment d'insécurité.

Les bidonvillois tamouls face aux pouvoirs publics

Le caractère légal des destructions et l'impossibilité de pouvoir réellement influencer sur les décisions des pouvoirs publics se traduisent par le développement chez les bidonvillois tamouls d'un sentiment d'injustice et d'impuissance.

La fragilité de tenure : élément clé dans les rapports de force entre les bidonvillois et l'État.

Le « déficit de citoyenneté », qui correspond au fait de ne pas pouvoir vivre dans des conditions décentes, mais aussi à une absence de droits et à une insécurité quant au lieu de résidence, rend légitime pour les États l'éradication des quartiers spontanés et le déplacement des bidonvillois (Baby-Collin et Bouillon, 2008 ; Zerah *et al.*, 2011). Malgré le caractère légal de ces destructions, ces dernières sont perçues comme injustes par les habitants des bidonvilles. En effet, l'existence depuis plusieurs décennies des *kampungs* urbains à Kuala Lumpur a été tolérée malgré leur illégalité par les autorités publiques (Madavan, 2024). Ainsi, les bidonvillois ont eu la conviction d'une reconnaissance de leur présence. Ce droit à la ville et la volonté d'être reconnus comme des citoyens légitimes, malgré l'illégalité de la tenure, est notamment perceptible dans le vocabulaire choisi par certains militants défendant les droits des habitants de zones informelles qui les appellent des « pionniers urbains » (Hashim, 1995). Ce terme est privilégié afin de souligner le rôle actif et positif des hommes et des femmes qui ont, malgré leurs faibles moyens, investi et aménagé des espaces en marge de la capitale. Cet investissement et leur présence sur une longue durée renforcent ce lien entre ces territoires et ces personnes. Ils attendent que cela soit pris en compte par l'État dans le cadre du réaménagement urbain.

Cette perception est à l'opposé de celle de l'État qui a la capacité de décréter des actes et de s'appuyer sur la justice afin d'imposer sa volonté et de remettre ainsi en cause les croyances des bidonvillois et la survie de leur espace de vie (Sufian et Mohamad, 2009). Le *Land Acquisition Act* de 1960, amendé en 1991, est le principal instrument légal utilisé par l'État malaisien afin d'exercer son autorité et d'entreprendre une réorganisation systématique des espaces urbains de KL. Cet acte permet à l'*Urban Development Authority* (UDA) de réquisitionner des terres ou d'expulser des bidonvillois des terrains appartenant à l'État afin de développer des projets jugés d'intérêt public, sans dispositions prévoyant un examen juridique (Baxstrom, 2008). Les habitants de ces secteurs informels se retrouvent démunis de moyens d'action envers les autorités publiques.

Les bidonvillois ont d'autant plus de mal à accepter les politiques d'éradication de leur lieu de vie que la définition des zones de logements informels et formels leur apparaît arbitraire comme dans le cas de Kampung Pandan (Figure 3). La distinction dans la partie orientale du quartier, entre une zone mixte composée de pavillons et de *kampungs houses* séparés par une rue d'un secteur d'habitations informelles avec des *kampung houses* et des taudis, n'est due qu'à l'histoire et qu'à la décision des Britanniques d'accorder dans la première zone des titres de propriété aux Indiens. Cette différence juridique de la propriété de la terre a favorisé une meilleure intégration des habitants de la première zone qui ont réalisé des travaux pour améliorer la qualité de leur logement et disposent des services publics (ramassage des ordures, eau, électricité) alors que la partie informelle est restée longtemps à l'écart des projets de

développement. Le développement contrasté de ces deux zones pourtant limitrophes et la différence dans la façon de traiter les habitants par les autorités nourrissent le sentiment d'injustice des bidonvillois qui sont confrontés à la volonté de la ville de les faire déguerpir.

Malgré l'illégalité de leur installation, ces habitants considèrent appartenir au quartier et à la ville. C'est ce qui explique que l'État, avec sa politique de destruction des bidonvilles, entre très souvent en conflit avec les bidonvillois qui ne veulent pas perdre le contrôle de l'espace dans lequel ils vivent. Le manque d'échanges entre les pouvoirs publics et les populations affectées par les éradications participe à nourrir le malaise de ces personnes.

Les bidonvillois mis à l'écart des prises de décisions.

Le sentiment d'injustice et le malaise des populations victimes des politiques de nettoyage des bidonvilles sont amplifiés par le manque d'informations et de consultation de la part des pouvoirs publics (Baxstrom, 2008 : 105).

L'absence de dialogue avec les populations directement concernées par la politique d'éradication des bidonvilles accentue l'incompréhension et le sentiment d'injustice des habitants. La gestion de cette politique fait émerger auprès de ces habitants une mémoire d'actes passés similaires. Les expulsions sont un facteur de discorde entre l'État et les personnes directement affectées par le choix de cette politique. Plusieurs cas de destructions de logements informels au bulldozer (Baxstrom, 2009; Hashim, 1995), sans que les résidents ne soient préalablement suffisamment informés de la date de la démolition⁴, ont traumatisé des bidonvillois qui ont perdu leurs effets personnels et le faible capital foncier du ménage.

Le non-respect des promesses formulées par les représentants politiques ou celles des agences en charge du développement urbain détériorent aussi la confiance des Tamouls vis-à-vis des pouvoirs publics (Nagarajan, 2004). L'attitude des responsables politiques malais contribue à faire assimiler, chez la communauté minoritaire, ce programme comme un moyen d'éradiquer les bidonvilles tamouls jugés comme étant de potentiels foyers de résistance à la domination malaise. La partialité de l'État, telle qu'elle est ressentie par les Tamouls les plus pauvres, accentue leur malaise et leur impression de ne pas être traités équitablement par rapport aux bidonvillois malais. Ce sentiment d'être abandonnés par les pouvoirs publics est également attisé par l'attitude des forces de l'ordre, composées essentiellement de Malais. L'utilisation de la police dans le cadre

⁴.Sufian A. et Mohamad N.A. (2009 : 116) expliquent dans leur article que le *Federal Capital Act* de 1960 et le *Federal (Squatter Clearance)* de 1963 accordent au *Commissioner* du Territoire fédéral de Kuala Lumpur le droit de démolir toutes constructions illégales en donnant un préavis d'au moins sept jours à l'occupant avant la destruction. Mais ces textes de loi ne précisent pas si la notification doit être écrite ou orale, ce qui introduit de possibles sources de tension. Certains bidonvillois étant illettrés, il leur est difficile d'avoir accès à l'information écrite. Par ailleurs, le délai de sept jours est souvent trop court pour que les bidonvillois puissent déménager leurs biens parfois accumulés depuis des dizaines d'années.

des destructions des logements informels incarne, pour les bidonvillois tamouls, l'utilisation de la force par la majorité malaise contre la minorité. C'est d'ailleurs très souvent ainsi que les médias ou les organisations non gouvernementales (ONG) tamoules dépeignent ces opérations de nettoyage urbain afin de mobiliser le soutien de la communauté. Les bidonvillois tamouls critiquent la police locale qui ignore leurs plaintes lorsqu'ils sont agressés par des hommes de main engagés par les promoteurs immobiliers ou lorsque leurs logements ont été détruits par des incendies douteux. Les Tamouls soupçonnent la police d'être complice avec les auteurs de ces attaques. Cette situation a conduit des bidonvillois de Kampung Pandan, qui subissaient des menaces par des personnes extérieures au bidonville pour leur logement, à déposer une plainte officielle au quartier général du *Disciplinary Division of National Police* à Bukit Aman et non auprès des policiers locaux auxquels ils ne faisaient pas confiance (Hashim, 1995).

Si des manifestations ou des actions symboliques sont organisées pour défendre leurs droits et surtout tenter de négocier de meilleures conditions de départ, les bidonvillois ne peuvent pas refuser de partir sous peine d'être expulsés de force. Face à la puissance et la volonté des pouvoirs publics, c'est souvent le fatalisme qui l'emporte et l'éviction apparaît inéluctable. Dans ce contexte, la majorité des bidonvillois acceptent généralement les conditions de compensation de l'État pour éviter l'éviction par la force et tout perdre.

La question du relogement des anciens bidonvillois.

Les bidonvillois finissent souvent par accepter de quitter leur logement informel. Toutefois, ils sollicitent l'obtention de conditions de relogement acceptables et de ne pas être lésés par le déplacement. Mais, comme dans de nombreux autres pays du Sud (Dupont, 2010; Blot, 2013), les critères d'admissibilité fixés par les autorités publiques pour l'attribution d'un appartement social ou d'une parcelle en périphérie de la ville engendrent des problèmes. Ces derniers reposent notamment sur la date d'installation dans le bidonville. Ce critère a pour conséquence de distinguer deux groupes parmi les bidonvillois. Selon leur date d'installation sur le site, avant ou après la date butoir définie par les autorités publiques, ils seront ou non admissibles à des compensations ou à des alternatives de relogement. Les bidonvillois font cependant face à deux difficultés majeures lorsqu'ils sont soumis à ce critère d'admissibilité. Par exemple, les bidonvillois ne sont pas toujours en mesure de prouver leur identité et leur admissibilité au programme de relogement. En effet, certains ont tout perdu lors de précédents incendies ayant affecté le bidonville. D'autres n'ont jamais eu de documents attestant de leur identité. Ces personnes se retrouvent dans l'impossibilité matérielle de faire valoir leurs droits. D'autre part, les opérations d'éradication des bidonvilles sont aussi perçues par certains comme des opportunités pour obtenir un logement public. Ainsi, lors de l'enquête sur le terrain à Kampung Pandan, une des bidonvilloises accueillait sa fille, qui s'était installée à Klang après son mariage, et tentait de la faire reconnaître comme une des résidentes du logement. Les autorités publiques proposant

des relogements à l'échelle des familles nucléaires, cette stratégie, si elle réussissait, pouvait permettre à la famille de recevoir deux logements sociaux. Prouver son admissibilité est donc indispensable pour les bidonvillois, dans la perspective de recevoir des compensations pour leur expulsion. Toutefois, la méfiance des pouvoirs publics et leurs réticences à accorder à tous les bidonvillois des solutions de logement se traduit par la contestation de la validité administrative de certaines pièces qui sont fournies. Les personnes qui se retrouvent exclues des programmes de logement sont affectées psychologiquement et matériellement. En plus d'être expulsées et de voir leur logement être détruit, elles se voient refuser le statut de victimes. Elles sont abandonnées et plus précaires qu'elles ne l'étaient à l'origine. Les personnes déboutées dans leurs démarches administratives ressentent un sentiment d'impuissance et de marginalisation par l'appareil d'État.

Cependant, les bidonvillois qui répondent aux critères d'admissibilité sont, selon les cas, relogés dans des appartements sociaux à KL ou réinstallés dans une zone d'accueil hors de la ville. Ces relogements dans des immeubles sociaux permettent aux anciens bidonvillois d'accéder à un habitat formel. Pour soutenir les foyers en extrême précarité (gagnant moins de 500 RM⁵ par mois), l'État instaure pour ces familles un loyer bloqué à environ 120 RM durant les cinq premières années. Malgré le plafonnement du loyer, les surcoûts engendrés par l'occupation de ce type d'habitation, comme les frais d'entretien et les charges, pèsent sur le budget de ces ménages très pauvres qui ne peuvent pas toujours les supporter. Malgré l'amélioration de la qualité du cadre de vie par rapport à celui qu'ils avaient dans les *kampungs*, leur situation financière n'en reste pas moins précaire. En effet, bien qu'insalubres et précaires, les logements informels présentaient l'avantage de répondre aux besoins spécifiques de ces populations pauvres : avoir un toit gratuit et bénéficier d'une solidarité communautaire qu'ils ont perdue en emménageant dans les immeubles sociaux avec des voisins inconnus. L'installation dans un appartement social est même considérée par certains comme un déclassement, car le bidonvillois passe du statut de « possesseur » à celui de locataire. Dès lors, ces personnes doivent faire face à une nouvelle pression, celle de devoir payer chaque mois son loyer pour ne pas perdre son logement, en plus de se nourrir, sans que pour autant leurs revenus aient augmenté entre-temps. Si tous les bidonvillois relogés dans des logements sociaux sont confrontés aux mêmes problèmes quelle que soit leur identité culturelle, les aides sociales dont bénéficient les populations malaises, et que les Tamouls n'obtiennent que très difficilement, induisent un sentiment d'injustice et de discrimination insupportable pour ces derniers. L'imposition de quotas ethniques est aussi particulièrement mal vécue par les Tamouls qui trouvent injustes que la grande majorité des logements sociaux soit réservée à des Malais dans des quartiers réputés à l'origine pour être tamouls.

L'État s'est également efforcé de favoriser la construction d'appartements abordables pour les foyers à faible revenu afin de garantir leur acquisition. À partir de

⁵ En octobre 2023, le taux change était de 1 euro pour 5,08 ringgits malaisiens (RM)

1981, un système subventionné de location/acquisition permet à certains bidonvillois d'acheter leur appartement social pour un coût adapté aux revenus du ménage. Certains utilisent notamment l'argent reçu en compensation financière à la suite de l'expulsion du bidonville. Ces mesures ont permis à certains relogés d'acquérir un logement malgré leurs faibles revenus. Ainsi, les foyers dont les revenus sont compris entre 500 et 750 RM par mois ont la possibilité d'acheter pour 25 000 RM maximum certains logements (*Low Cost Houses*) qui leur sont réservés. Pendant 17 années, les pouvoirs publics maintiennent les prix inchangés malgré l'inflation. Face aux plaintes des promoteurs privés, l'État accepte d'instituer une nouvelle structure de prix en juin 1998 (Tableau 3) et impose que tout projet immobilier de plus de cinq acres développé par des entrepreneurs privés réserve 30 % de la zone pour la construction de logements sociaux. Les nouveaux prix fixés par l'État prévoient que les familles dont les revenus mensuels sont compris entre 750 et 1000 RM soient admissibles à l'acquisition d'un appartement pour 25 000 RM alors que les foyers gagnant de 1200 à 1500 RM mensuellement peuvent prétendre quant à eux à des appartements (*Medium Cost Houses*) plus grands pour un prix de vente maximum fixé à 42 000 RM.

Tableau 3 – Le système de prix fixé par l'État pour l'achat d'un appartement social de 1998 à 2008.

Prix du logement	Revenus du foyer pour être admissible
42 000	1200 à 1500
35 000	1000 à 1350
30 000	850 à 1200
25 000	750 à 1000

Source : Noraliah et Ho (2008 : 11)

Les agences publiques et les promoteurs immobiliers proposent la vente de ces appartements aux personnes inscrites sur une liste d'admissibilité pour l'achat d'un logement social. Le *Federal Territory Housing Agency* identifie plusieurs critères pour déterminer l'admissibilité :

- le candidat doit être Malaisien ;
- il doit être marié (divorcé ou veuf) ;
- le revenu total du foyer ne doit pas dépasser les 2000 RM par mois ;
- il doit être enregistré sur l'*Open Registration System*⁶ ;

⁶ L'*Open Registration System* est la mise en ligne de la liste des personnes admissibles à l'achat d'un logement social. Ce système doit assurer que la vente des appartements, aussi bien par les agences publiques que par les promoteurs privés, est juste et qu'elle se fait dans la transparence afin d'éviter les soupçons de corruption et de favoritisme.

- il doit vivre ou travailler dans le territoire fédéral de Kuala Lumpur ;
- il ne doit pas déjà posséder de propriété à moins de 35 km du centre-ville ;
- il doit être admissible à l'obtention d'un crédit pour l'achat du logement par le gouvernement ou des institutions financières.

Malgré les efforts de transparence de l'État dans l'allocation des logements, de nombreux bidonvillois, particulièrement les Tamouls, continuent de dénoncer la corruption et la lourdeur de la procédure administrative qui ne garantissent pas l'équité des chances.

En outre, la baisse de qualité des conditions de vie dans ces immeubles sociaux est à l'origine d'une dépréciation de ce type d'habitat. L'utilisation de matériaux de mauvaise qualité pour construire ces immeubles et le manque d'entretien contribuent à une dégradation rapide de ces immeubles collectifs. Ces habitats, où se concentre une forte densité de population pauvre, sont également de plus en plus associés dans l'imaginaire collectif à des lieux de violence, de vandalisme et à des terreaux pour le développement de la criminalité (Jayasooria, 2008 ; Nagarajan, 2004). Les Tamouls des immeubles sociaux regrettent également la perte de la structure communautaire ainsi que ses éléments de contrôle (implicites et explicites), la perte de leur mode vie et des liens de solidarité qui existaient dans leur ancien bidonville. L'image négative de ces immeubles sociaux est à l'origine d'une ségrégation au sein même des bidonvillois confrontés à la destruction programmée de leur bidonville. Les familles les plus aisées préfèrent en effet acquérir un pavillon plutôt que de s'installer dans les logements sociaux proposés par l'État (Nagarajan, 2004). La perception de ces immeubles comme des espaces dangereux pousse donc cette frange de la population des anciens bidonvillois à choisir un logement individuel alors qu'ils ne ressentaient pas de malaise lorsqu'ils vivaient dans les bidonvilles. Ainsi, bien que les anciens bidonvillois aient changé de cadre physique de vie en intégrant un appartement social, ils n'en demeurent pas moins stigmatisés du fait de vivre dans un espace de vie perçu comme dangereux. S'il existe un certain malaise chez les habitants de ces appartements sociaux, ils se considèrent néanmoins plus chanceux que les bidonvillois qui ont dû accepter une solution de relogement hors de Kuala Lumpur.

En effet, avec le réaménagement urbain de la capitale et le processus de gentrification de Kuala Lumpur, il est devenu de moins en moins intéressant pour les promoteurs immobiliers de construire des immeubles sociaux face à la concurrence de projets plus rentables et internationaux (Tan Teck-Hong, 2011). Pour continuer l'éradication des bidonvilles, KL préfère désormais reloger les bidonvillois dans des immeubles sociaux qui se trouvent hors des limites de la ville. Cette solution est généralement peu plébiscitée par les bidonvillois qui la considèrent comme leur étant défavorable. À Kampung Pandan, le *City Hall* propose aux habitants dont les logements informels doivent être détruits de louer des appartements sociaux dans Kampung Muhibbah à Puchong qui se trouve à 20 km de leur domicile. La municipalité promet aux bidonvillois que leur déplacement ne sera que temporaire et que leurs dossiers seront jugés prioritairement lors de l'attribution des appartements sociaux qui doivent

être érigés dans le quartier. Pour inciter les bidonvillois à déménager à Puchong, le *City Hall* met gratuitement à leur disposition des camions et leur propose un dédommagement de 1000 RM. Malgré les promesses des pouvoirs publics, certains habitants restent réticents à l'idée de s'installer si loin de leur quartier.

Le coût socio-économique qu'entraîne le relogement en périphérie de la ville remet en question les moyens de subsistance de la famille. Les populations des bidonvilles occupent souvent des emplois peu qualifiés (ouvriers, conducteurs, gardiens, femmes de ménage, activités informelles, etc.) qui n'existent souvent pas sur le site de relogement. Les revenus du ménage risquent aussi d'être amputés par suite de la perte de l'emploi. La scolarité des enfants est également perturbée. Les enfants qui suivaient un enseignement dans des écoles tamoules sont souvent obligés d'intégrer une école avec un enseignement malais. Leur mauvaise maîtrise de cette langue par rapport à leurs camarades malais est à l'origine de l'échec scolaire et de la déscolarisation des adolescents. En outre, le relogement dans des périphéries mal adaptées aux besoins des Tamouls et mal desservies en transports publics est perçu comme une manifestation visible de leur exclusion sociospatiale de la capitale. C'est ce qui explique que ces Tamouls pauvres perçoivent la politique urbaine de l'État comme un nettoyage des bidonvilles visant à faire déguerpir les populations les plus pauvres et plus particulièrement les Tamouls.

Si les pouvoirs publics se montrent intransigeants quant à l'éradication des bidonvilles et à l'expulsion de leur population, leur attitude est différente lorsqu'il est question des temples hindouistes informels.

Le sort des temples informels dans le cadre de la politique de réaménagement des bidonvilles.

Dans le cadre de la politique de réaménagement des bidonvilles, l'attitude des pouvoirs publics à l'égard des temples hindouistes informels s'inscrit dans le cadre d'une recherche d'un consensus.

L'importante dimension géosymbolique de ces lieux religieux et culturels pour les Tamouls des bidonvilles explique la prudence des agents de l'État qui cherchent à négocier leur destruction ou leur déplacement auprès des responsables de ces édifices⁷. En effet, ces espaces religieux ont aussi une fonction de ressourcement identitaire. La pratique d'un hindouisme populaire, si elle est dépréciée par les classes moyenne et supérieure hindouistes, rassemble les membres de ces petites communautés dont les croyances, les rites et les pratiques peuvent diverger d'un temple informel à l'autre à l'intérieur d'un même bidonville. En outre, ces temples demeurent des espaces de vie primordiaux. C'est là que la communauté a l'habitude de se retrouver pour la fête du temple (Figures 4 et 5) et de partager ensemble l'expérience de la pratique de la

⁷ Les responsables de ces temples sont souvent la personne ou la famille à l'origine de la construction du temple informel. Le prêtre (*pusari*) est souvent un d'entre eux. Dans l'un des deux temples informels visités à Brickfields, une femme occupait d'ailleurs ce rôle.

possession (Figure 6) ou de la scarification. Les temples conservent ainsi leur fonction de haut lieu de sociabilité communautaire.

Malgré l'absence de titres de propriété, les principes et les croyances des bidonvillois tamouls sont pris en compte par l'État. Des négociations sont menées entre les agents de l'État et les comités de direction des temples. Outre les compensations financières, les impacts de la démolition ou du déplacement sur la vie du temple sont aussi considérés. Les agents de l'État veillent à ne pas provoquer la colère des divinités ou porter atteinte à la sainteté du temple (Baxstrom, 2008). Pour cela, ils respectent le calendrier recommandé par les astrologues, ainsi que les obligations et les rites hindouistes qui accompagnent le processus de désacralisation d'un édifice religieux. La reconstruction d'un nouvel édifice, près du site originel, est également très souvent convenue. Tout ce processus est très bien décrit par Baxstrom à travers l'exemple de trois temples hindouistes de Brickfields : ceux de Murugan et Hanuman qui existent depuis plus de trois décennies et celui de Krishna qui a été érigé 10 ans plus tôt dans le quartier.

Yet, once the plan to move the Murugan and Hanuman temples to another site was settled, it became clear that KL Monorail and local government officials felt that moving the Krishna temple to the same site would solve an impending problem for them. The temple did not agree, however, raising objections based on spiritual considerations. The major points of contention were two: (1) the temple priest judged that the proposed new site was not suitable for a third temple, and (2) the astrological considerations showed that the time was not advantageous for moving the temple. Also, the Krishna temple had only occupied its current site for a little time over a decade. Because certain rites of consecration take place throughout the first twelve years of the temple's existence, this temple was barely considered fully functional by devotees. To disrupt this process yet again by moving could prove to be disastrous [...]. Although the temple committee did not reject the monorail plan outright, it raised serious objections to moving and flatly refused to relocate until the astrological configurations were more suitable [...]. The blueprints for the park provided to me in September 2002 by KL Monorail officials indicated that temple, rather than being moved, would ultimately become part of the "entertainment"⁸ planned for visitors. (Baxstrom, 2008 : 203)

L'exemple des négociations engagées entre les représentants des pouvoirs publics et les membres des comités de direction des temples souligne aussi l'enjeu politique pour l'État d'éviter la confrontation dans le domaine religieux avec une des minorités du pays. C'est ce qui explique les précautions prises afin de ne pas donner l'impression de commettre un outrage envers les croyances religieuses des Tamouls. Cette préoccupation est d'ailleurs si importante que l'État arrive même à faire des compromis malgré les enjeux économiques liés à la construction de la ligne de métro KL Monorail. L'État peut, malgré l'éradication des bidonvilles, se prévaloir de respecter les pratiques

⁸ La construction de la gare centrale (KL Sentral) est à l'origine de la transformation de Brickfields qui passe alors du statut de périphérie marginalisée à celui d'espace central (Baxstrom, 2008 ; Leclerc, 2012). L'ancien quartier ghetto indien (Moses, 2007) devient en quelques années la nouvelle vitrine de la communauté tamoule/indienne, un *Little India*, et un quartier à la mode. Le caractère ethnique du quartier est exploité par les autorités publiques qui présentent Brickfields comme un des lieux incontournables à voir à Kuala Lumpur afin d'inciter les touristes à s'y rendre. Les visites des temples hindouistes et des commerces indiens du quartier doivent permettre de satisfaire les attentes des touristes.

religieuses de cette minorité et montrer que les Tamouls ne sont pas stigmatisés en tant que communauté ethnique. C'est un moyen pour la puissance publique de légitimer son action et de montrer qu'elle agit dans l'intérêt général. Ainsi, au contraire des bidonvillois tamouls qui sont expulsés afin de permettre le réaménagement des bidonvilles, un certain nombre de leurs temples demeurent malgré leur départ. Ces temples sont ainsi les derniers édifices de l'époque du bidonville à être conservés. Dès lors, ces édifices deviennent les derniers lieux de mémoire et donc le dernier lien avec le passé pour la communauté qui les a occupés. L'attachement à ces géosymboles se traduit par la fréquentation préservée de ces édifices qui permet de maintenir un lien avec le territoire et une certaine solidarité des fidèles malgré leur éparpillement géographique.

Figure 4 – *Fête annuelle du temple informel de Muniswaran (Brickfields).*



Cette photographie a été prise à l'occasion de la fête annuelle du temple informel de Muniswaran à Brickfields. Bien que les dévots du temple aient presque tous été expulsés, ils sont spécialement revenus pour célébrer Muniswaran. Ce temple continue de conserver, malgré la destruction du bidonville, sa fonction de haut lieu de sociabilité communautaire.

© Madavan, Brickfields (Malaisie), 2009.

Figure 5 – Offrandes au dieu Muniswaran (Brickfields).



La pratique de la religion dans les temples informels est plus « populaire » (*folk deities*) comme en témoignent les offrandes présentées à Muniswaran. Les fidèles lui présentent des fleurs, des fruits, du lait, mais également de la bière, un cigare et un plat cuisiné comportant des œufs et de la viande. Le sacrifice d'animaux ou l'offrande d'alcool et de tabac, qui seraient jugés déviantes par des hindouistes orthodoxes, sont au contraire jugés plus appropriés par les fidèles pour satisfaire Muniswaran.

© Madavan, Brickfields (Malaisie), 2009.

Figure 6 – La pratique de possession lors de la fête annuelle du temple de Sri Padapathira (Brickfields).



Cette photographie a été prise lors de la fête annuelle du temple de Sri Padapathira Kalamman de Brickfields. Au cours de cette célébration, l'homme assis sur la chaise est possédé par la divinité. Les autres dévots viennent, un par un, l'honorer et lui demander la bénédiction divine.

© Madavan, Brickfields (Malaisie), 2009.

Tous les Tamouls ne sont pas mécontents de la politique d'éradication des bidonvilles.

L'hétérogénéité de la communauté tamoule se retrouve dans la différence de perception face à la politique d'éradication des bidonvilles conduite par les pouvoirs publics. Plus que la conscience ethnique, c'est la conscience de classe qui est déterminante pour comprendre le positionnement des classes moyenne et aisée tamoules.

La destruction des bidonvilles abritant une forte communauté de Tamouls pauvres est souvent encouragée par les classes moyenne et supérieure pour différentes raisons. Cette politique est notamment soutenue afin de mettre fin à l'image négative que les bidonvillois donnent de la communauté. Comme le signale Moses, ce qui pose problème, c'est l'association de l'identité tamoule aux gangs et à la criminalité dans ces bidonvilles.

Police sometimes scoured the area for the more notorious ones [gangsters] after a particularly gruesome gang clash in Brickfields or other Indian settlements in Kuala Lumpur. There were numerous squatter settlements scattered across the face of Brickfields which supplied a steady stream of young and impressionable members to these gangs. Just like football, there were home and away matches between gangs. A Brickfields gang sometimes crossed over to the Sang Peng Road Flats for a fight with a gang from that area, the latter returning the favour some time later. The Sentul and Kampung Pandan Indians were also in on the arrangement by mutual consent. (Moses, 2007 : 95)

L'éradication des bidonvilles et le déplacement des Tamouls pauvres hors des limites de la ville sont pour cette raison jugés comme étant des mesures indispensables pour mettre fin aux activités illicites et répréhensibles. Cela paraît être le meilleur moyen pour imposer une nouvelle image de la communauté qui serait celle des classes moyenne et cultivée. En ce sens, l'aspiration de ces Tamouls rejoint en partie celle de l'État d'imposer un nouvel environnement qui se veut propre et moderne. Le changement de physionomie de Brickfields (Figure 1) est certainement l'exemple le plus emblématique. La disparition progressive des zones d'habitations informelles permettant la création d'un quartier vitrine participe à l'amélioration de l'image de la communauté.

En outre, cette politique d'éradication des bidonvilles est également bien accueillie par les Tamouls vivant dans les secteurs formels de ces quartiers ou encore ceux qui comptent profiter du réaménagement urbain pour s'y installer. La proximité physique du bidonville est mal vécue par certains habitants des secteurs formels qui y voient une source d'insécurité et de dégradation du cadre de vie (Madavan, 2024). Il n'est donc pas étonnant que ces personnes ne s'opposent pas à la politique urbaine développée par l'État. Le changement de physionomie de ces quartiers avec la disparition progressive des zones d'habitations informelles, la création de commerces, de services et de résidences privées sont à l'origine d'un changement de la composition socio-économique. La sécurité, ainsi que la qualité du logement et de son environnement immédiat deviennent des conditions importantes pour attirer et inciter ces classes sociales aisées, et notamment des Tamouls, à s'y installer, voire à y acheter des logements. La construction de résidences fermées et sécurisées de grande classe (condominium) symbolise cette transformation. Une fois le processus de gentrification engagé, la demande pour intégrer des logements neufs et modernes augmente auprès des classes aisées. Cela attise la pression foncière et la concurrence pour les terrains. Les intérêts des classes moyenne et aisée diffèrent alors de ceux des classes populaires des bidonvilles. Malgré les déclarations de certains médias tamouls, la solidarité communautaire doit être relativisée, car les différentes classes socio-économiques qui vivent dans ces territoires n'ont pas les mêmes aspirations pour leur quartier. D'une certaine façon, nous avons affaire à deux mondes qui s'ignorent, voire se méprisent. L'attitude des Tamouls hindouistes des classes moyenne et supérieure est significative par rapport aux projets de déplacement ou de destruction des temples informels. Alors que les agents de l'État prennent soin de ne pas donner l'impression de profaner les lieux de culte des bidonvillois, les Tamouls des classes aisées ne semblent pas être concernés par cette question (Baxstrom, 2008 : 204). La non-identification à ces

temples et à leurs fidèles explique cette prise de distance. Au contraire, le manque de sympathie pour les pratiques religieuses jugées non orthodoxes et condamnables amène ces classes sociales hindouistes à approuver la disparition de ces temples hindouistes. Les différences socio-économiques intracommunautaires ne doivent donc pas être sous-estimées. Tous les Tamouls ne s'opposent pas à la politique d'éradication des bidonvilles menée par l'État et les classes les plus aisées y trouvent même leur intérêt.

Conclusion

L'éradication des bidonvilles est à l'origine de conflits entre l'État et les bidonvillois tamouls. Pour ces derniers, l'État menace à la fois individuellement leur droit à vivre dans leur maison, mais aussi l'existence même de territoires historiques tamouls. L'action de l'État, malgré son caractère légal, est perçue comme injuste. L'impuissance de ces Tamouls face aux pouvoirs publics participe à freiner leur intégration. D'ailleurs, le manque de négociations pour déterminer le montant des compensations et les solutions de relogement, jugées souvent pénalisantes, et parfois hors des limites de la ville, renforcent la conviction des bidonvillois d'être laissés pour compte. Pour ceux qui ont été relogés dans des immeubles sociaux de la capitale, ils doivent reconstruire leur vie dans un espace urbain concentrant une forte densité de pauvres, où ils sont largement minoritaires, alors qu'ils ne peuvent plus compter sur le soutien de la famille élargie et d'un réseau de voisinage connu. En plus du changement d'habitat, les Tamouls sont confrontés à de nombreux problèmes sociaux (délinquance, déscolarisation, crise identitaire, « désavantage » comparatif, etc.). En outre, à la marginalisation économique s'ajoute le sentiment d'être discriminé en faveur des Malais. Le relogement dans un environnement où ils sont largement minoritaires est à l'origine de nouvelles tensions. Les Tamouls craignent une possible acculturation de leurs enfants et que leur poids démographique ne leur permette pas de se faire entendre. Cette perception négative du rôle de l'État participe à freiner l'intégration des classes sociales tamoules défavorisées.

À l'inverse, les classes sociales tamoules plus aisées, qui ont des intérêts différents de ceux de la classe populaire, ont plutôt tendance à soutenir la politique de destruction des bidonvilles tamouls. Cette politique est perçue par les classes tamoules les plus aisées comme une opportunité d'améliorer l'image de la communauté grâce notamment au processus de gentrification qui s'opère dans ces territoires. L'expulsion des populations pauvres et la destruction de leurs taudis constituent pour ces classes tamoules une opportunité de transformer la physionomie, la composition socio-économique des quartiers historiques tamouls et d'améliorer ainsi l'image de la communauté. Dans leur cas, la destruction des bidonvilles ne constitue pas un facteur pesant sur leur sentiment d'être plus ou moins bien intégrés.

Bibliographie :

- Ahmad, F. *et al.* (2012). "Home owning democracy for the urban poor: A case study of Kuala Lumpur, Malaysia". *Journal of Sustainable Development*, 5(1), 13-22.
- Baby-Collin, V. et Bouillon, F. (2008). « Marges urbaines et constructions citadines, Caracas-Marseille ». Dans Baby-Collin, V. et Mercier, D., *Dynamiques sociales et spatiales Amérique Latine/Méditerranée*. Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence.
- Baxstrom, R. (2008). *Houses in Motion: The Experience of the Place and the Problem of Belief in Urban Malaysia*. Stanford University Press.
- Blot, J. (2013). Les déguerpissements à Phnom Penh (Cambodge). Déplacements forcés, relocalisation contrainte des citadins pauvres. [Thèse, Université Paris-IV Sorbonne].
- Di Meo, G. (2004). « Composante spatiales, formes et processus géographiques des identités ». Dans *Annales de Géographie*, numéros 638-639, 337-362.
- Dupont, V. (2010). « Création de nomades urbains et appauvrissement : Impact des politiques d'éradication des camps de squatters à Delhi ». *Revue Tiers Monde*, numéro 201, 25-45.
- Hashim, M.N. (1995). *Urban Pioneers: The Struggle for Justice*. Daya Komunikasi.
- Jayasooria, D. (2008). *Social Development & Indians in Malaysia*. Yayasan Strategik Social.
- Kuala Lumpur City Hall (2008a). *Draft KL 2020 City Plan: Foward a world class city Volume 2 Part 1 KL development control plan 2008*. KLCH.
- Kuala Lumpur City Hall (2008b). *Draft KL 2020 City Plan: Foward a world class city Volume 2 Part 2 Land use and intensity maps*. KLCH.
- Kuala Lumpur Draft Structure Plan (1982). *Draft structure plan*. Dewan Bandaraya Kuala Lumpur.
- Kuala Lumpur Municipal Council (pas de date). *100 Years (Century 1859-1959)*. Kuala Lumpur Municipal Council.
- Leclerc, E. (2012). « Brickfields (KL) : une ancienne enclave ethnique pour les nouvelles stratégies trans-étatiques des informaticiens indiens ». *E-migrinter*, numéro 8, 87-103.
- Madavan, D. (2011). « La diaspora tamoule sri lankaise en Malaisie : Migrations plurielles et développement de deux identités distinctes ». *Hommes & Migrations*, numéro 1291, 128-136.
- Madavan, D. (2024). *Les minorités tamoules à Colombo, Kuala Lumpur et Singapour : identités, intégrations socio-spatiales et citadinités*. L'Harmattan : Collection Géographie & Cultures.
- Moses, B. (2007). *Brickfields: A place, A time, A memory*. BN Communications Sdn Bhd.
- Nagarajan, S. (2004). *A Community in Transition: Tamil Displacements in Malaysia*. [Thèse, Universiti Malaya].
- Noraliah, I. et Ho, C.S. (2008). Affordable and quality housing through the low cost housing provision in Malaysia. Papier présenté lors du séminaire sur le

développement durable qui s'est tenu à la Toyohashi University of Technology, le 26 juin 2008.

https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:n989y98DkbIJ:eprints.utm.my/6624/1/NoraliahIdrus_HCSiong2008_AffordableAndQualityHousingThrough.pdf

Pao-Chun T. (1967). *Urban Landscape of KL: A geographical survey*. Malaysia Printers Limited.

Sidhu, M. S. (1978). *Kuala Lumpur and its population*. Surinder Publications.

Sufian, A. et Mahamad, N. A. (2009). "Squatters and affordable houses in urban areas: Law and policy in Malaysia". Dans *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management*, 4(13), 108-124.

Tech-Hong, T. (2011). "Sustainability and housing provision in Malaysia". *Journal of Strategic Innovation and Sustainability*, 7(1), 62-71.

United Nations Country Team (Malaysia) (2011). *Malaysia: The Millenium Development Goals at 2010*. United Nations Country team (Malaysia).

Walker, A. R. (1994). *New Place, Old Ways: Essays on Indian Society and Culture in Modern Singapore*. Hindustan Publishing Corporation.

Willford, A. (2003). « Possession et Déplacement dans le paysage de Kuala Lumpur ». *Revue internationale des sciences sociales*, numéro 175, 109-119.

Wilson, A. C. (2006). *A Cage of Freedom: Tamil Identity and the Ethnic Fetish in Malaysia*. The University of Michigan Press.

Zerah et al. (dir.) (2011). *Urban Policies and Rights to the City: Rights, Responsibilities and Citizenship*. UNESCO.

COMPTES RENDUS

Amritananda Das, (2023). Les Fondements de l'économie gandhienne. Traduit par Fernand Ouellet, avec la collaboration de Mathieu Arès et d'Alexandre Millette, Paris, L'Harmattan (coll. « Recherches asiatiques »), 214 p.¹

Ce livre est la traduction d'un texte que l'on doit à un économiste indien spécialisé dans l'étude de la pensée économique de Gandhi. Il a été publié en anglais en 1979 sous le titre de *Foundations of Gandhian Economics*. Ce magnifique travail avait presque été oublié. L'on doit à Fernand Ouellet, professeur retraité de l'Université de Sherbrooke, de l'avoir traduit, et aux éditions *L'Harmattan* d'avoir permis aux lecteurs francophones d'y avoir accès.

Il s'agit évidemment d'une interprétation personnelle à situer dans le prolongement de la pensée économique de Gandhi, dont il est dit d'emblée, dans les remarques d'introduction, qu'elle ressemble très peu « au salmigondis éthico-religieux que l'on présente habituellement comme l'économie gandhienne » (p. 24). Le discours ascétique et spirituel qui recouvre les intuitions proprement économiques de Gandhi rend sa pensée malheureusement presque illisible pour les économistes qu'elle pourrait éventuellement intéresser. Le professeur Das a donc parcouru l'ensemble de l'œuvre de Gandhi et a traduit dans un langage actuel et compréhensible cette facette importante et le plus souvent négligée de son œuvre. Ce que ce petit livre montre, c'est que cet avocat, qui a mis toutes les ressources de son ascèse personnelle au service de la libération politique de l'Inde, s'est vite rendu compte qu'il ne pouvait parvenir à libérer ce pays s'il ne s'assurait d'abord de la collaboration économique des masses rurales. Pour ce faire, il a mis de l'avant certains principes devant présider à la réorganisation et à la valorisation de l'immense bassin de main-d'œuvre constituant l'Inde rurale.

Les titres de cet essai, organisé en douze chapitres, sont par eux-mêmes éclairants : I. La pauvreté et les limites de la modernisation ; II. Une théorie gandhienne de la planification de l'investissement ; III. Programmes et agences de reconstruction économique ; IV. Politiques et instruments de reconstruction ; V. L'Utilisation correcte des opportunités du commerce extérieur ; VI. La coordination des instruments ; VII. Les objectifs ultimes du progrès économique ; VIII. Les contraintes internationales et les modèles de développement ; IX. L'économie *swadeshi* [visant l'autonomie de l'Inde] : une réévaluation des gains du commerce ; X. Les contradictions riches-pauvres et la croissance économique moderne ; XI. La théorie des réformes économiques non violentes ; XII. Une synthèse des conclusions. S'ajoute à ces chapitres une série de cinq annexes discutant tour à tour de la stratégie de développement de Gandhi, de la planification de la transition selon Gandhi, de la

¹ © Ce compte rendu est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

logique des systèmes d'économie collaborative, de la non-violence comme critère d'élaboration d'un projet économique et des questions de sécurité nationale.

On aura compris que cet ouvrage montre que le *satyāgraha*, c'est-à-dire l'effort obstiné vers la vérité sur lequel s'appuyait Gandhi, ne veut pas dire pour lui se hausser seul à un niveau de spiritualité inaccessible au commun des mortels, mais plutôt rejoindre la vérité du quotidien des masses déshéritées qui habitent ce continent et les amener à se dépasser. Rien de magique dans ce message, mais un effort total pour ancrer le spirituel dans la vie concrète des paysans auxquels il s'adressait.

Ce livre repose donc sur un effort exigeant pour retrouver dans les écrits de Gandhi la ou les intuitions fondamentales qui donnent un sens à ses prises de position politiques et à ses interventions sur le terrain. Dès le premier chapitre de son livre, Das formule, avec toute la clarté désirable, ce qu'il appelle l'intuition fondamentale de Gandhi sur le plan économique :

Avant de chercher à améliorer les conditions de vie des masses, il faut s'attaquer au chômage structurel. Les ressources qu'il est possible d'investir étant limitées, c'est seulement en revitalisant les professions à forte densité de main-d'œuvre du secteur traditionnel que le chômage structurel croissant peut être arrêté. C'est le *noyau* de la pensée économique de Gandhi, l'intuition analytique fondamentale dont on peut déduire le reste de sa pensée économique comme une série de déductions à partir de cette hypothèse fondamentale (p. 32).

Ce qui veut dire que la théorie du développement de Gandhi en contexte rural indien s'appuie sur la nécessité de favoriser les activités traditionnelles à haute densité de main-d'œuvre, quitte à devoir limiter le nombre des activités industrielles ultraspecialisées et la transformation sociale qui pourrait s'ensuivre. Il s'agit, précise Das, de rediriger le « flux des investissements de manière à entraîner la revitalisation nécessaire du secteur traditionnel de la base de l'emploi » (p. 37-38). Il soutient que c'est autour de cette première intuition que s'organise la pensée économique de Gandhi et il reste fidèle à ce principe d'analyse sans craindre de le critiquer lorsqu'il le juge à propos, au risque même de modifier les mesures pratiques suggérées par Gandhi pour les adapter aux nouvelles situations qui se présentent désormais. C'est cette intuition que Das examine dans les chapitres II à VI de son livre. Les chapitres suivants montrent que la transformation de toute économie repose sur un certain nombre d'attitudes à développer chez les acteurs sociaux. Ce sont également de telles attitudes que toute pensée économique qui entend s'inspirer de la pensée de Gandhi doit développer dans le futur :

Nous avons considéré jusqu'ici l'approche gandhienne du développement économique comme s'il ne s'agissait que de trouver une réponse opérationnellement efficace à la pauvreté du plus grand nombre. Cependant, nous devenons graduellement conscients (a) que cette stratégie de développement doit, pour réussir à s'imposer, propager un certain ensemble d'attitudes concernant la vie économique et l'action économique et (b) que ces attitudes sont elles-mêmes le système par lequel la voie gandhienne vers le progrès économique obtiendra sa propre validation (p. 119).

Par exemple, quand Das se demande comment convaincre un pays aussi immense et diversifié que l'Inde de prendre ses distances face à la grande économie mondiale dans le but de favoriser la croissance de sa majorité pauvre, voici comment il amorce une réflexion tout en nuances.

La stratégie de développement gandhienne est donc fondée sur une décision selon laquelle l'élite d'une économie pauvre *prend parti* pour les pauvres de son propre pays et contre l'élite internationale plutôt que pour l'élite internationale contre ses concitoyens les plus pauvres. Gandhi croyait (voir chapitre XI) qu'une société pourrait être amenée à prendre une telle décision au fil des luttes de masse non violente basées sur le principe de la non-coopération. Nous avons vu que cette conviction était fondée sur une analyse réaliste et qu'elle ne peut pas être rejetée comme si c'était une façon de prendre ses désirs pour des réalités. Bien sûr, comme le cours de l'histoire ne peut faire l'objet de prédiction scientifique, il ne peut être démontré que la stratégie politique de Gandhi *doit* fonctionner. On peut cependant présumer qu'elle a une bonne chance de fonctionner (p. 154).

N'étant pas un économiste, je me suis contenté de présenter ici certaines des idées qui ont présidé à l'écriture de ce livre sans entrer dans la discussion des thèses qu'il défend. Je retiens pour ma part que Das sait parler le langage de l'économie, comme le suggèrent la présence d'une première annexe plus technique et la collaboration au travail de Fernand Ouellet des professeurs Mathieu Arès et Alexandre Millette, politologues spécialisés en économie politique. On peut en même temps souligner que ce chercheur est un excellent vulgarisateur qui parvient à intéresser des lecteurs qui, comme moi, ne savent pas s'exprimer dans la langue de l'économie et à leur faire comprendre que la dimension économique est nécessaire à la compréhension de la pensée du grand maître que demeurera toujours le Mahatma Gandhi. J'en conclus que ce livre méritait d'être traduit, ne serait-ce parce qu'il dévoile toute une partie de la pensée de ce géant sans laquelle il est impossible de prendre l'exacte mesure de ce que veulent dire concrètement le mouvement de non-collaboration avec l'Angleterre que Gandhi a initié dans les années 1920 et l'attitude de non-violence qu'il a prônée.

André Couture
Université Laval

Serge Granger (2023). Les cousins de l'Empire : Le Québec et l'Inde (1760-1947). Les Presses de l'Université de Montréal, Collection Confluences Asiatiques, 224 p.¹

Dans l'ouvrage *Les cousins de l'Empire*, Serge Granger, professeur de politique appliquée à l'Université Sherbrooke, se penche sur les relations entre le Québec et l'Inde de 1760 à 1947, mettant en évidence leur influence partagée dans les processus de création et de démantèlement de l'Empire britannique. Plutôt que de comparer directement leurs statuts coloniaux, Granger choisit une approche horizontale pour étudier les relations entre les nations, et mobilise un éventail de sources, incluant des lettres, des articles de journaux et des discours, afin de démontrer les nombreuses relations entretenues entre l'Inde et le Canada français. Le livre est structuré en deux parties : la première (chapitres 1-4) couvre la création et l'expansion de l'Empire britannique, et la seconde (chapitres 5-9) examine son affaiblissement et sa dissolution.

Le premier chapitre décrit la naissance de l'Empire britannique en Inde et établit les liens historiques avec le Canada français, notamment par le commerce international. Il illustre comment le thé est devenu un symbole du loyalisme et comment l'opium, devenu courant en médecine, a influencé les pharmacies de l'Empire, y compris au Québec, jusqu'à ce que des législations en interdisent l'usage. L'auteur souligne aussi que le commerce a facilité une plus grande diffusion des idées orientalistes, une vision critiquée comme un outil de domination impériale, en référence à Edward Said. En deuxième partie, Granger analyse le rôle déterminant joué par l'*East India Company* dans l'expansion territoriale britannique et l'établissement de sa domination commerciale. Ce chapitre met en lumière l'impact significatif de cette compagnie sur les relations entre l'Inde et le Canada. Il explore en détail l'essor du commerce, les mouvements militaires et la manière dont l'*East India Company* a réprimé les révoltes en Inde. Il décrit le dilemme entre subir le joug de l'Empire tout en participant activement à la mondialisation, ainsi que l'évolution de la perception et de l'assimilation du discours impérial dans ces colonies. Il souligne les répercussions des rébellions indiennes de 1857, qui ont conduit à une gouvernance directe de l'Inde par la Grande-Bretagne, tandis que le Canada obtient un gouvernement responsable après les rébellions de 1837. Le chapitre 3 intitulé : « Le Raj britannique et le Canada, 1858-1914 » traite de l'intensification de l'exploitation de l'Inde par l'Empire britannique, notamment à travers le développement d'infrastructures ainsi que l'implantation d'une administration et d'un système judiciaire. L'augmentation des besoins en ingénieurs, médecins et militaires mène à la formation d'Indiens en Angleterre, dont plusieurs qui deviennent des alliés de l'Empire. Il met en lumière le rôle des ingénieurs canadiens-français dans l'électrification de l'Inde et illustre la collaboration canado-indienne lors de la guerre des Boers, marquant leur première interaction significative hors de leurs frontières. Cette alliance militaire a influencé les politiques canadiennes, conduisant à l'attribution de la citoyenneté canadienne aux Indiens en reconnaissance de leur contribution, malgré le racisme prévalent dans le pays. Le chapitre suivant aborde le rôle des missionnaires catholiques en Inde et leur influence sur la diffusion internationale d'informations via leurs publications religieuses. Il examine l'évolution des perceptions des missionnaires canadiens-français, passant d'un soutien à l'Empire britannique à un appui pour le mouvement d'émancipation indien, notamment après la marche du sel de Gandhi. Toutefois, leurs récits reflètent une occidentalisation marquée de l'Inde, s'opposant à l'hindouisme et renforçant le clivage Orient-Occident, pour

¹ © Ce compte rendu est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](#).

reprendre les termes d'Edward Said. Le chapitre analyse aussi comment les missionnaires ont cherché à remodeler la culture indienne en promouvant les valeurs chrétiennes à travers l'éducation, l'administration et la médecine, consolidant l'influence impériale.

Avec le chapitre 5 : « Joseph Hume et Papineau » on entre dans la deuxième partie du livre, axée sur la quête d'autonomie accrue des deux Canadas dans l'Empire britannique. Il met en avant les efforts de Joseph Hume pour l'autonomie canadienne et la défense des intérêts canadiens-français par Louis-Joseph Papineau. Granger relate leurs revendications pour une gestion économique autonome du Canada, un mouvement plus tard repris par Allan Octavian Hume, fils de Joseph et fondateur du parti du congrès indien, qui a encouragé les Indiens à lutter pour une plus grande autonomie, traçant ainsi un parallèle avec les révoltes de 1837 au Canada et les mouvements indiens de rébellion. Le chapitre suivant examine la perception de l'élite indienne par rapport au Canada, mettant en lumière son intérêt pour les réformes constitutionnelles canadiennes suite aux rébellions de 1837. Les rébellions des Patriotes et la formation du gouvernement responsable au Canada servent de sources d'inspiration aux intellectuels indiens. Dans cette partie, l'auteur aborde également les débats en Inde sur l'adéquation du modèle britannique à leurs besoins et souligne les divergences parmi les nationalistes indiens entre ceux désirant l'indépendance totale et ceux favorisant des réformes modérées. Cependant, l'admiration pour le modèle canadien diminue face aux critiques de Gandhi sur les politiques discriminatoires du Canada envers les Indiens et les Asiatiques. L'histoire de l'immigration indienne au Canada est retracée par l'auteur dans la section suivante, en commençant par l'arrivée des premiers Indiens, souvent suite à leur enrôlement dans l'armée britannique. Granger aborde les tensions résultant du statut ambigu des Indiens au Canada, à la fois asiatiques et sujets de la couronne britannique, et se penche sur les stratégies législatives mises en place pour empêcher l'immigration indienne, comme la loi imposant un voyage continu de l'Inde au Canada, une exigence pratiquement impossible à remplir du fait de l'absence de ligne transocéanique directe. Ces politiques ont renforcé une identité d'exclusion parmi les Indiens, les faisant se sentir éloignés de l'Empire britannique. Les débats et tensions culminent avec l'affaire du Komagata Maru, où un navire transportant des immigrants indiens est refoulé en raison des lois canadiennes, exacerbant les sentiments de radicalisation et mettant en lumière les injustices subies par les Indiens au sein de l'Empire. Le chapitre 8 décrit comment de nombreux Canadiens français commencent à s'identifier aux luttes menées par Gandhi, malgré des réserves envers les idéologies socialistes de Nehru et l'orientation traditionaliste de Gandhi lui-même. Granger analyse l'évolution de l'opinion des journaux canadiens-français, initialement défavorable à l'indépendance indienne, mais qui change de position suite au massacre d'Amritsar. Dès lors, le mouvement de non-violence et de désobéissance civile gagne en approbation, et la critique de l'Empire britannique s'intensifie. Le chapitre relate aussi l'arrivée de conférencières indiennes au Québec, sur les scènes décoloniales et féministes. Lors de la Seconde Guerre Mondiale, des nationalistes canadiens-français, tels qu'André Laurendeau, s'inspirent de la non-violence gandhienne pour s'opposer à la conscription, parallèlement au refus de Gandhi et Nehru de mobiliser des troupes indiennes pour l'armée britannique.

Le dernier chapitre se concentre sur l'arrivée d'un discours de plus en plus ouvertement décolonisateur au Québec. Le chapitre fait un inventaire des discours et articles québécois sur l'indépendance indienne, mettant en évidence comment le nationalisme

québécois intègre maintenant des concepts de décolonisation et d'aliénation vis-à-vis du colonialisme. Il aborde aussi l'apparition de symboles, armoiries et drapeaux qui incarnent ce renouveau nationaliste. L'auteur souligne que, bien que les liens directs entre l'indépendance de l'Inde et les changements de discours au Québec ne soient pas immédiatement apparents, il est très probable que l'Inde ait joué un rôle significatif dans la promotion du discours décolonisateur au Québec.

Pour conclure, l'aspect particulièrement captivant de l'œuvre de Granger réside dans ses nombreuses anecdotes qui révèlent une profonde connexion entre l'Inde et le Québec, indiquant une relation qui se veut plus grande que la somme de ses parties. Par ailleurs, cette approche narrative met en lumière des interactions culturelles et historiques souvent méconnues. Le livre, tout en tenant compte du contexte historique, fait un effort pour intégrer des perspectives féminines, bien que ces dernières soient peu nombreuses. L'auteur réussit à nous offrir une trame claire, mettant en lumière les différences entre les luttes en Inde et au Québec et leurs contextes historiques distincts, tout en identifiant les occasions où ces luttes se rejoignent autour de causes similaires. L'auteur note également que la variabilité des statuts coloniaux limite la comparaison entre les deux contextes coloniaux.

Jean-Nicolas Courtemanche
Université du Québec à Montréal