



HAL
open science

Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation

Mathieu Claveyrolas

► **To cite this version:**

Mathieu Claveyrolas. Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation. Collection Puruṣārtha, 2016. <hal-02555884>

HAL Id: hal-02555884

<https://hal.science/hal-02555884v1>

Submitted on 27 Apr 2020

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

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



HAL Authorization

LES TERRITOIRES DE L'HINDOUISE MAURICIEN

L'INDE, LA MER, LA PLANTATION ET LA NATION

/p.99/ « Ça te ferait quoi d'habiter un endroit et de savoir qu'un autre porte le même nom, qui se trouve dans un autre pays ? [...] Parce qu'en Inde aussi, [...] il y a un endroit qui s'appelle Bénarès. [...]

Et c'est comment, Bénarès ? Est-ce que c'est un village aussi ? »

Barlen Pyamootoo, *Bénarès*, p.63-64.

La plantation : un territoire au-delà de la racine indienne et du réseau créole

À l'île Maurice, l'immense majorité des Indiens sont arrivés au 19^{ème} siècle en tant que travailleurs engagés, succédant aux esclaves affranchis dans les champs de canne à sucre, mais héritant aussi de leurs lieux de résidence dans les « camps » de plantation. Une étonnante *success-story* communautaire vit les descendants des engagés, notamment hindous bhojpuri, imposer au cours de la seconde moitié du 20^{ème} siècle leur poids collectif jusqu'à monopoliser le pouvoir politique depuis l'indépendance (1968).

L'Inde représente le territoire de référence de l'hindouisme, au moins dans les discours, y compris dans l'hindouisme mauricien contemporain. L'océan traversé originellement par les engagés symbolise quant à lui le territoire du transfert, de la rupture ou du lien avec les racines. Une fois à Maurice, les laboureursⁱ hindous ont construit des territoires proprement mauriciens liés aux structures de la société de plantationⁱⁱ. Enfin, parallèlement au contexte social, économique et politique de sortie de la plantation courant 20^{ème}, les communautés hindoues se sont progressivement approprié le territoire national mauricien, notamment via un réseau très dense de lieux de cultes et de circulations religieuses.

La pertinence du concept de territoire en anthropologie, et notamment dans l'aire indienne, a fait récemment l'objet d'un débat renouvelé (Berti & Tarabout 2009, Dupont & Landy 2010) qu'éclaire le contexte mauricien. D'une part, **/p.100 /** dans le domaine indien, le territoire a été subordonné à la caste et à la parenté (Dumont & Pocock 1957 : 18), deux structures que l'engagisme est justement réputé avoir détruitesⁱⁱⁱ. D'autre part, le concept de territoire a pu être perçu comme obsolète dans le contexte de la « globalisation », et de la « dé-territorialisation » consécutive des cultures. La situation mauricienne rejoint donc de façon exemplaire cette « dimension particulièrement vitale du projet anthropologique contemporain » qu'est « l'exploration des processus liés de 'place making' et de 'people making' dans la politique culturelle complexe des états-nations ». (Gupta & Ferguson 1997 : 3-4). Autrement dit : l'île Maurice, territoire et nation nés d'une migration plus ou moins

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

forcée et enchâssés dans le monde globalisé, évoque conjointement l'idée de dé-territorialisation et celle de re-territorialisation via de nouveaux modes d'enracinement local.

Parler de « territoires » à partir de l'île Maurice exige le pluriel. D'abord parce que l'on parle d'une terre sans autochtone où cohabitent plusieurs religions et communautés. Même si ce sont les territoires hindous qui nous intéressent ici, et même si leur évolution récente tend vers l'hégémonie, on sera attentifs à ne pas les déconnecter des autres territoires mauriciens, notamment créoles^{iv} catholiques. De plus, au sein même de la dimension hindoue de l'île, on distinguera plusieurs territoires, parfois redondants, parfois complémentaires ou œcuméniques et parfois concurrents.

Les territoires sont également pluriels parce que l'île Maurice est une terre de migrants et qu'en conséquence, en plus des territoires mauriciens construits et vécus au quotidien, les élites locales et les observateurs parlent souvent autant, si ce n'est plus (et peut-être à tort) des territoires d'où viennent les différentes communautés. Cette qualité de territoire reliant d'autres territoires représente parfois une image fièrement revendiquée, plaçant Maurice au centre du monde en tant que point de rencontre des continents et des civilisations. Mais Maurice est également un lieu d'éternel passage, difficile à penser comme pourvoyeur d'une identité stable, « territoire » dont le lien avec quelque racine que ce soit est pour le moins ambigu (Claveyrolas 2013b).

Enfin, parler de territoire et de religion, c'est aussi parler d'identité. D'abord parce que les trois sont liés^v, ensuite parce que les enjeux identitaires (quête des racines indiennes ou d'une mauricianité), cristallisés autour des religions, président aujourd'hui à tous les débats à Maurice.

La religion (sa perte, son transfert, sa recomposition) a joué un rôle important dans le cas des travailleurs indiens engagés à Maurice comme dans la plupart des parcours migratoires (Bava & Capone 2010). Comme souvent, l'analyse oscille entre la création, via la religion, d'identités hybrides et la réaffirmation ou le durcissement d'identités perçues comme originelles, **/p.101 /**authentiques (Claveyrolas 2010b). Dans le contexte mauricien, l'enjeu est de taille. D'abord parce que la nation est jeune, indépendante depuis 1968, et les équilibres fragiles, notamment entre diverses communautés identifiées à différentes religions. Ensuite parce que la communauté des Mauriciens descendants d'engagés indiens ne correspond pas à la minorité que représentent habituellement les diasporas, mais à la communauté majoritaire qui a pris en charge la construction concrète et symbolique de la nation mauricienne. Dans ce contexte d'hégémonie, la tentation d'une « pureté » qui plonge les racines (et la loyauté) de la communauté indo-mauricienne ailleurs qu'à Maurice est particulièrement conflictuelle, notamment lorsqu'elle exclut les autres communautés, au premier chef les descendants d'esclaves africains, archétypes de l'hybridité créole dépourvus de telles racines (Claveyrolas 2012).

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

Mais le territoire hindou à Maurice ne se construit pas uniquement en tant que territoire indien perdu et territoire indien reconstruit. L'analyse de l'hindouisme mauricien exige de réintégrer la centralité historique d'un vecteur d'enracinement local : le territoire de la plantation. De fait, le système plantationnaire avait, et a transmis, une organisation spécifique du territoire dont on retrouve traces et contraintes dans le paysage mauricien, dans les structures sociales^{vi} mais aussi dans l'hindouisme mauricien. On verra enfin que la prise de distance vis-à-vis des plantations fut autant l'occasion, pour les communautés hindoues, de s'appropriier le territoire national mauricien que de réaffirmer la racine indienne.

Du point de vue théorique, focaliser sur ces deux territoires (plantation et nation) contredit à la fois la primauté de l'Inde, territoire-racine de l'idéologie hindoue, et la dé-territorialisation (ou la primauté du territoire-réseau) associée à la créolité ou à l'hindouisme en diaspora. D'une part : comment penser l'enracinement territorial à Maurice de pratiques religieuses pensées comme consubstantielles au territoire indien ? D'autre part : comment penser l'enracinement territorial de pratiques religieuses dans le cadre de l'engagisme et de la plantation créole pensés comme aliénation annihilant tout accès à un territoire collectif (Glissant 1981 : 18) ?

Avant d'étudier les lieux de culte hindous ancrés dans la plantation mauricienne, je rappelle brièvement les discours et arguments validant la dé-territorialisation ou, du moins, un ancrage sous forme de réseau, transnational, de l'hindouisme à Maurice. Dans cette île sans autochtone, tout rapport au territoire est médiatisé par le déracinement originel partagé par l'ensemble des communautés : colons européens, esclaves (surtout africains /p.102 / et malgaches) et engagés indiens. L'histoire mauricienne de l'engagisme peut être synthétisée par un territoire perdu (l'Inde), un territoire liminaire (la mer) et un territoire incertain (l'île Maurice).

À Maurice comme dans la plupart des sociétés à fondement esclavagiste, la mer est étroitement associée à l'expérience première et traumatisante de la traversée suivant le déracinement. Catherine Clémentin-Ojha (ce volume) explicite les enjeux derrière le franchissement de *kala pani*, et les conditions de la traversée, pour les hindous orthodoxes du 19^{ème} siècle. La littérature mauricienne évoque elle constamment ce motif, souvent comme un « seuil » à franchir, rite de passage central à l'expérience de l'engagisme (Claveyrolas 2013b). Loin d'un territoire-racine, la traversée originelle de l'océan Indien évoque l'errance, le passage d'un territoire à un autre (et d'une identité à une autre). Parallèlement à l'idée de traumatisme, on retrouve dans tous ces récits les images du pèlerinage, de la *communitas* et de la régénération définissant la traversée de l'engagisme et faisant de l'île Maurice, à défaut d'une terre promise, un territoire à s'appropriier. Ni la rupture avec l'Inde ni l'errance première liée à l'engagement ne s'avèrent incompatibles avec un rapide ancrage mauricien, notamment via les lieux de cultes. Ces récits de l'engagisme centrés sur la traversée de l'océan sont

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121



Fig.1 / Autel aux sept sœurs, Kali Mata mandir, Poudre d'Or, 2010. Mathieu Claveyrolas

/p.103 / d'ailleurs relativement récents. Que l'on souligne la rupture traumatisante avec le territoire indien que symbolise la mer, ou la volonté de s'ancrer dans le territoire mauricien, les communautés indo-mauriciennes ont rapidement et durablement tourné le dos à la mer^{vii}.

Les *kalimai*, autels de plantation

Avant même l'installation en villages des descendants d'engagés (« sortie » de la plantation fin du 19^{ème} siècle) et les modalités récentes d'hindouisation du territoire national mauricien (fin du 20^{ème} siècle), les « autels de plantation » (*kalimai* - également écrits *kalimāi* ou *kalimaye*) ont représenté le premier mode d'installation de l'hindouisme à Maurice.

Le lopin du *kalimai*, premier accès collectif à la terre

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

À Maurice, les territoires des divinités hindoues, leurs significations, rôles et juridictions, ne sont compréhensibles qu'en regard du contexte de plantation local, notamment celui d'une société créole : modalités différenciées d'accès à la terre, domination du Blanc, positionnement vis-à-vis des descendants



Fig.2 / Autel ade plantation au milieu des champs de canne, Grand Baie, 2013. Mathieu Claveyrolas

/p.104 / d'esclaves, etc. L'ouvrage de Chazan et Ramhota (2009) offre une ethnographie particulièrement riche des dynamiques de fondation et d'évolution des communautés hindoues à partir de leurs lieux de culte sur la plantation. Il s'agit ici non seulement de compléter cet ouvrage à l'aide de mes propres matériaux et observations, mais aussi d'interroger du point de vue de l'anthropologie de l'hindouisme, ce que Chazan et Ramhota manquent de faire (Claveyrolas & Trouillet 2014).

Originellement centrés autour du culte des « sept sœurs » puis de la déesse Kali, les *kalimai* restent aujourd'hui nombreux et respectés. Les dévots citent les nombreux rites de passage (don du nom à l'enfant - *namkaran*, mariage – *chawtari*, et rites funéraires - *anteyesthi*) comme occasions de cérémonies au *kalimai* où la parentèle élargie est invitée. Mais, du point de vue individuel, familial ou domestique, les travailleurs hindous du camp venaient principalement (et viennent encore) rendre au

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

kalimai une dévotion votive. Il s'agit le plus souvent de résoudre un problème (stérilité, maladie), de s'assurer un bénéfice (prospérité) ou de se venger d'une infortune prêtée à l'action négative d'autrui. Le fidèle s'engage dans une relation d'échange avec la divinité à qui il fait des offrandes et une promesse de rétribution, et en l'honneur de qui il se sacrifie (principalement via des « carêmes » – jeûnes). Une fois le vœu réalisé, le fidèle offre une cérémonie et/ou un sacrifice ou une offrande suivant les termes du « contrat » décidé au début du vœu^{viii}. Le plus souvent, aucun intermédiaire (officiant) n'est requis. Témoignent notamment de cette fonction rituelle la présence de centaines de fils de coton (encore accrochés à leur bobine) rouge et noir autour du tronc de l'arbre du *kalimai* par des dévots à l'occasion d'un vœu. De telles pratiques sont également la source de nombreux embellissements du *kalimai* et de la multiplication des divinités, lorsque le dévot « rend » sa promesse à travers l'établissement d'un nouvel autel ou à travers l'agrandissement d'un autel existant.

Du point de vue collectif, la principale fonction du *kalimai* était de délimiter et protéger le territoire connu du laboureur, c'est-à-dire le champ de canne (lieu de travail) et le camp (lieu d'habitation des travailleurs engagés). La fonction de gardien associée à la plupart des divinités du *kalimai* est visible au travers des objets qui leur sont symboliquement associés : les sandales en bois des « Babas », le cheval de Muniswaran, le bâton de plusieurs autres et jusqu'à la capacité de voler de Hanuman sont justifiés par la nécessité de patrouiller le territoire dont ils garantissent la protection. Il s'agissait de se protéger à la fois des puissances néfastes apportant maladie et malheur sur le territoire, et des voleurs pillant les plantations.

Que les premières divinités hindoues à Maurice aient été isolées dans le champ ou installées à proximité du camp de résidence, le lopin du *kalimai* a été cédé par le planteur à ses laboureurs selon une logique encore d'actualité. /p.105 / La cession, généralement d'un terrain de 30 pieds de côté, s'est souvent faite de façon officielle, avec acte notarié validant la propriété (Chazan & Ramhota 2009 : 87). Symbole du premier accès des engagés à la terre mauricienne, et de l'ancrage primordial de leurs divinités, les lopins où furent construits les *kalimai* se différencient ainsi dès le départ de ces terres acquises après l'abolition par les descendants d'esclaves, et dont la prescription systématique faute de titre officiel de propriété reste très douloureuse aujourd'hui encore à Maurice.

Avec ces considérations foncières viennent les dimensions sociales : autour de la fondation des *kalimai* se sont créés et développés les premiers modes d'association des engagés, souvent collectifs. Chazan & Ramhota (2009 : 86) expliquent que les premiers autels (souvent de simples pierres ou arbres identifiés comme présence divine et à qui l'on rend un culte plus ou moins régulier) étaient dispersés dans les champs de canne et renvoyaient à un réseau social très embryonnaire souvent dépendant des liens familiaux importés d'Inde (ou des liens établis sur le bateau). La fondation, dans un second temps seulement, de sanctuaires-*kalimai* (qui peuvent être une création nouvelle ou une institutionnalisation-construction des premiers autels) est la conséquence et le témoignage des relations sociales complexes nées entre engagés dans le cadre de la plantation. Ces *kalimai* associent notamment « diverses divinités en fonction des nouveaux rapports sociaux de parenté et

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

d'alliance qui s'établissaient entre les familles dans les camps » (ibid). Autour de ces premières associations et réseaux de propriété collective ont émergées aussi bien les dynamiques de scission des groupes sociaux que les modalités d'« ordonnancement des rapports sociaux de coopération et d'échanges locaux » (ibid : 88). Les auteurs citent notamment le développement, dans le sillage des *kalimai*, des « tontines », premières coopératives et institutions de micro-crédit qui faciliteront l'émergence d'un groupe de petits planteurs descendants d'engagés.

Lorsqu'au cours du siècle dernier, les usines sucrières firent faillite, les terres morcelées furent acquises par d'autres propriétaires. Le lopin du *kalimai* originel fut le plus souvent conservé mais on assista à une multiplication des *kalimai* parallèle au morcellement des terres et aux segmentations sociales nouvelles (en termes de caste et d'origine géographique) à l'intérieur de la communauté indienne. Parallèlement aux *kalimai* et temples affiliés aux plantations, d'autres types de *kalimai* apparurent également, certains privés (souvent autour d'un officiant guérisseur-traiteur) et d'autres collectifs, s'affranchissant en partie de l'univers de la plantation au moment de la transformation du camp en village.

/p.106 /

Le *kalimai* inscrit dans la plantation

Le territoire de la plantation est très précis, avec ses centres (les « moulins » et « les cheminées »), ses périphéries et ses frontières, mais aussi un sens plus ou moins fort de l'appartenance, spécifiques. 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 » que par celui du découpage administratif plus englobant. Camp-Garro ou Camp-Ithier, à l'Est de l'île, ont donné leurs noms aux localités qui se sont développées à partir d'eux et qui ont chacune leurs *kalimai*. Tel autel proche de The Vale est connu comme *kalimai* Daruty, du nom de l'usine sucrière (fondée par la famille Daruty) dont il dépendait. Le fronton de nombreux temples arbore encore le nom de la plantation propriétaire, tel le « FUEL [*Flacq United Estates Limited*] Mariammen kovil ».

La plantation étant un système particulièrement totalisant, son territoire se prête logiquement à l'expression des relations sociales du camp. À ce titre, le *kalimai* s'est fait « lieu d'inscription d'une interculturalité première » (Chazan & Ramhota 2009 : 86). L'exemple le plus connu, peut-être davantage encore à la Réunion qu'à Maurice, est celui du Nargoulan (ou Nagour Mira) (Benoist 1998 : 113-117) qui a vu s'installer, à partir de l'expérience partagée de la traversée en mer, un culte à un saint musulman dans les premiers temples tamouls. Le mât et le drapeau (*pavillon*) qui symbolisent le saint (ainsi qu'une main) renvoient dans l'imaginaire au mât et à la voile du bateau sauvé du naufrage. C'est suite à ce sauvetage que les passagers hindous et musulmans avaient promis d'installer un culte commun à Nagour Mira. La présence du saint se fait de plus en plus discrète dans l'île Maurice contemporaine, mais de nombreux *kalimai* abritent aujourd'hui encore, à côté de Kali (forme plutôt nord-indienne de la déesse), un autel dédié à Muruga (divinité tamoule) et une « grotte » avec crucifix et

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

représentations de la Vierge Marie, de St-Antoine ou du Père Laval^{ix}. Si la plupart des *kalimai* s'organisent autour de Kali, déesse féroce et des sept sœurs (*saptabhin*, à différencier des « sept mères », *saptamatrika*, mariées^x), représentées par des pierres, l'espace rituel est la plupart du temps complété par d'autres divinités, également représentées par des pierres sous des arbres mais situées à l'écart.

L'une des plus courantes est Dhi (ou Dih), également appelé Dhi Baba ou « *grand dimoun* » (créole pour « grande personne », « personne importante »). Cette divinité masculine est connue en Inde du Nord en tant que divinité protectrice du village, esprit ou fantôme dont on a domestiqué le caractère dangereux en lui rendant un culte (Coccarri 1989). Les offrandes au Dhi mauricien peuvent être carnées, et incluent le plus souvent du rhum et des cigarettes. À Maurice, le Dhi est effectivement vénéré en tant que divinité protectrice et gardienne d'un territoire. Deux femmes laboureurs, avant de se rendre au travail aux alentours de Goodlands, s'arrêtent à un ancien

/p.107 /



Fig.3 / Prière en famille, Kalimai Daruty, Petit-Raffray, 2009. Mathieu Claveyrolas

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121



Fig.4 / Temple tamoul de la plantation de FUEL, 2011. Mathieu Claveyrolas

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121



Fig.5 / Dévotion aux Grand dimoun, Kali mata mandir, Sr-Antoine, 2010. Mathieu Claveyrolas

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121



Fig.6 / Kalimai en voie de transformation en temple, St-Antoine, 2010. Mathieu Claveyrolas

/p.108 / *kalimai* sur le bord de la route. Elles posent une fleur d'allamanda sur la pierre arrondie qui, sous un arbre excentré à une vingtaine de mètres, représente le Dhi avant d'aller prier Kali sous son autel construit. Bien qu'aujourd'hui quasiment en milieu urbain, l'autel conserve sa symbolique champêtre, et le Dhi sa fonction territoriale : « le champ [*karo* - où vont travailler les femmes], c'est son champ [*karo*, encore] », expliquent-elles. On doit ainsi vouer un culte au Dhi avant de pénétrer dans le *kalimai*, ce qui explique sa localisation en marge de l'espace cultuel.

Daniela Berti et Gilles Tarabout (2009 : 13) soutiennent que l'idée de territoire renvoie d'abord à des droits liés à une juridiction. Dans le cas du *kalimai*, le territoire protégé par le Dhi, celui de sa juridiction, est moins le village (comme en Inde – voir Servan-Schreiber – ce volume) que le camp et la plantation. Vu que le lopin sur lequel s'installèrent les *kalimai* a été accordé par le planteur qui possède la terre, il est logique que le Dhi soit lui-même assimilé au propriétaire sucrier Blanc. D'ailleurs, le Dhi recouvre parfois, dit-on, l'endroit même où le Blanc fut enterré (Chazan & Ramhota 2009 : 125). Il faut donc lui demander l'autorisation à la fois de rendre un culte à Kali et de pénétrer sur ses terres. Si l'on commence par prier le Dhi,

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

c'est parce que « il est le premier, c'est lui [le propriétaire blanc] qui a donné le *kalimai* pour prier, c'est pourquoi on ne peut pas enlever le Dhi » (ibid : 127) Et la narratrice continue, encore plus explicite : « Il a pris racine ». Rituellement, le Dhi est encore associé au Blanc par la bougie qu'on lui allume^{xi}, préférée au camphre que l'on réserve aux divinités proprement hindoues. Le *kalimai* illustre aussi la coopération entre propriétaires blancs et laboureurs hindous, et certains parmi les premiers viendraient rendre un culte au *kalimai*, en inversant les rôles, demandant à Kali de s'adresser au Dhi (ibid : 161).

Quant à la localisation du Dhi à l'écart de Kali, elle symboliserait « la distance des laboureurs vis-à-vis des Blancs » (ibid : 155). Mais cette association d'une divinité tutélaire hindoue au propriétaire blanc médiatise surtout l'enracinement de l'hindouisme en terre mauricienne ainsi qu'elle témoigne de l'assimilation par l'hindouisme mauricien des structures hiérarchiques de la plantation. De fait, traduire *kalimai* par autel de plantation, c'est dire que son efficacité, autant que l'ordre socioreligieux qu'il incarne, reflètent un hindouisme parfaitement intégré au contexte de la société de plantation.

Une présence fondatrice : l'enracinement de l'hindouisme à Maurice

Les mythes de fondation des *kalimai* enracinent clairement le divin hindou dans le sol mauricien. La plupart d'entre eux évoquent un arbre qui, identifié en rêve ou par son refus d'être coupé, sera l'objet d'un culte plus tard institutionnalisé dans un autel construit. Pareille logique d'identification du /p.109 / divin hindou dans la nature mauricienne s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, lorsqu'un jeune couple de Tamouls acquiert dans les années 2000 un terrain familial pour y bâtir leur maison, ils tentent de couper un jeune arbuste (margousier, *lila* ou *nim*) qui, prévoient-ils, en rendra l'accès difficile lorsqu'il aura atteint sa taille adulte. La femme raconte (changements de langue originels) :

Eh bien, le premier jour qu'on est venu sur mon terrain, sous cet arbre, il y avait du sucre [probablement sucre candi, reste d'offrande]. Alors quand on a commencé à construire la maison, nous on s'en foutait complètement de cet arbre... On voulait l'abattre !

Alors comme c'est un arbre sacré - dans notre religion on l'utilise - on est parti voir un prêtre pour lui demander son avis... Alors il nous a donné du safran et des trucs encore pour faire une petite prière avant de l'abattre mais malheureusement, on n'y est pas arrivé !

En tapant le premier coup de hache, mon mari a senti que comme si someone hit him at his back! He was afraid! Immediately he told me to pack up and go home. But he didn't tell me anything...

Une fois à la maison, he told me everything... When I looked at his back, there was a trace of a hand with the five fingers! And then we moved to another priest, and this one told us the truth... That Kali Maa is here...and that we should adore her!

Si je réussis dans la vie, un jour je compte bâtir un petit kalimai devant ma porte.

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

Aujourd'hui, l'arbre a effectivement bien grandi et, si aucun *kalimai* n'a été construit (ni aucune représentation divine installée), la famille lui rend un culte épisodique.

Autre exemple de la centralité de l'arbre dans l'installation des premiers lieux de culte hindous à Maurice, je reproduis ici le récit de fondation du *kalimai* du camp sucrier de Clémencia que Chazan & Ramhota citent et analysent (2009 : 120sq).

Quand mes ancêtres grands-parents sont venus de l'Inde, le kalimai n'existait pas ici. Elles étaient trois femmes à venir à Maurice et elles ont groupé quatre autres femmes et cela faisait sept en tout. Elles ont planté sept manguiers. Il n'y avait rien auparavant...

Ils ont commencé à prier ces arbres – ces femmes, selon moi, étaient des sorcières en Inde. Quand elles sont venues à Maurice, elles ont dû continuer à faire leurs prières après avoir planté ces arbres...

Tous les anciens arbres ont été détruits maintenant...

C'était plus facile d'avoir des manguiers, car ils n'avaient pas besoin de fertilisants. Quand les arbres sont devenus grands, elles se sont demandées 'comment elles allaient prier maintenant' parce que les esprits de l'Inde sont tout à fait différents de ceux de Maurice. Elles ont alors commencé à faire sécher les arbres. Ceci veut dire qu'elles ont réussi par leurs prières...

/p.110 / *Elles venaient à minuit pour prier...*

Quand elles ont fait sécher les arbres, ceux-ci devaient à nouveau bourgeonner pour qu'elles sachent que leur travail a été accompli. Elles ont réussi leur entreprise et ont alors souvent recommencé la chose. Après, il y a eu des femmes qui, à Maurice, ont appris ce genre de travail. Ces femmes ont commencé à mettre le sindoor sur l'arbre. C'est après qu'on a mis les sept pierres [...] Ces pierres sortaient de la montagne [...] On a commencé ainsi à prier et après le décès de ces femmes, nous avons pris leur succession...

Cette fois, le récit insiste sur le rôle d'individus qui ont *planté* un arbre à qui ils vouent ensuite un culte. On peut y voir la constitution d'une terre sans autochtone (« *il n'y avait rien auparavant* ») en territoire hindou. On peut aussi entendre dans ce récit la renaissance du rite indien en terre mauricienne, racontée à travers l'arbre que l'on fait sécher et dont on attend qu'il re-bourgeonne pour y installer un culte. Le mythe, infiniment riche, évoque d'abord la projection, à travers le lieu de culte, de la fondation d'un groupe social, ici symbolisé par les sept femmes. Le chiffre sept évoque bien sûr les sept pierres symbolisant les sept sœurs (la totalité du groupe social) qui seront installées. Quant aux femmes (celles qui fondent le culte,

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

celles qui racontent le mythe), on retiendra qu'elles sont au cœur de l'hindouisme populaire mauricien centré sur les *kalimai*. Du point de vue du panthéon, c'est une divinité féminine, Kali, qui est au cœur de l'espace et du dispositif culturels, flanquée de sept autres déesses. Là aussi, ce rôle de gardienne du territoire qu'elle contribue souvent à fonder en relation avec l'établissement d'un groupe social n'est pas propre à Maurice : on en trouve de nombreux exemples en Inde (voir par exemple Reiniche 1979 : 26 pour le Tamil Nadu).^{xii}

On notera ensuite dans le récit la complexité de l'identité indo-mauricienne précisément rendue par le groupe constitué de sept femmes indiennes et mauriciennes, symbole d'une hindouité déjà à cheval entre l'Inde et Maurice. En outre, l'enracinement de l'hindouisme prend en considération les spécificités mauriciennes de l'environnement : les esprits sont ici « tout à fait différents » ; et la narratrice explique que le manguier, considéré comme typiquement mauricien, était plus adapté au climat que les espèces considérées comme indiennes (*nim*, pourtant très répandu localement sous le nom de *lila*). L'hindouisme populaire de la plantation, comme d'autres religions populaires, a d'abord été pour les engagés et leurs descendants une « boîte à outils » les aidant à supporter ou résoudre des obstacles pragmatiques ou existentiels. Loin d'une quelconque préoccupation de préserver une « culture » importée en la répliquant à tout prix, le souci principal était alors de trouver les outils les plus efficaces pour gérer ou manipuler (se protéger, agir sur) les réalités proprement mauriciennes.

Aujourd'hui encore, les *kalimai* sont systématiquement localisés sous un arbre, qu'il s'agisse d'un manguier, d'un ficus, d'un flamboyant, d'un /p.111 / frangipanier ou d'un lila. C'est même ainsi qu'ils sont reconnaissables de loin, cet arbre restant souvent le seul au milieu d'un champ de canne ou au bord d'une route. Le *kalimai* évoque ainsi les fameux « bosquets sacrés », courants en Inde : la végétation marque alors une frontière entre l'espace sacré et l'extérieur et, par conséquent, un endroit isolé, « à part », voire une « scène antique » commune aux mythes de fondation des temples hindous (Claveyrolas 2010a ; Tarabout 1990 : 212-219). « Il y avait du bambou partout autour du *kalimai*, précise la narratrice du mythe. Pour y entrer, il fallait se courber totalement ». L'idée déjà présente en Inde renvoie à la pré-existence d'autels jadis perdus dans la forêt (Tarabout 1986 : 92). À Maurice, le statut du *kalimai* comme premier lieu de culte hindou sur une terre étrangère donne encore davantage de relief à cette fonction inaugurale du sanctuaire cerné par la forêt. De même peut-on supposer avec Ghasarian (1991 : 35) que le *kalimai*, parallèlement à son intégration de pratiques ou divinités catholiques, a pu faire figure de haut-lieu du sacré hindou dans l'environnement de la plantation qui, à la différence de l'Inde où l'on a souligné l'absence de profane (Claveyrolas 2010a), est fondamentalement dépourvu de cette qualité sacrée. L'omniprésence des divinités gardiennes aux abords du *kalimai*, comme les interdits qui règlent son accès (impureté liée aux menstruations ou au décès d'un proche, entrée sans chaussures) – certes communs à tout lieu saint hindou – renforcent ici la nécessaire constitution d'un lieu à part.



Fig.7 / Autel aux déesses, Amarnath mandir, Bramsthan, 2009. Mathieu Claveyrolas

/p.112 / Alternative à l'arbre comme motif de fondation, la pierre (appelée « roche ») médiatise systématiquement l'ancrage territorial hindou à Maurice. Les récits fondateurs expliquent souvent la volonté des divinités hindoues d'être vénérées dans tel ou tel champ, lieu de découverte de la roche miraculeuse. La légende ci-dessus articule les deux motifs, que l'on retrouve le plus souvent successivement : d'abord l'arbre (l'enracinement dans le sol mauricien) et ensuite la roche (l'incarnation dans le paysage pérenne mauricien).

La plupart des récits retiennent uniquement, ou insistent surtout sur la roche, toujours mauricienne (« sortie » de la montagne, dit la narratrice^{xiii}). Il s'agit le plus souvent d'une pierre d'une forme spéciale découverte par un laboureur indien. Le plus souvent, la pierre n'a pu être déplacée, malgré sa petite taille, ou elle s'est mise à suinter sang ou lait, tous motifs que l'on retrouve dans la fondation de nombreux autels villageois indiens (Reiniche 1990). La permission d'installer un *kalimai* est demandée au planteur qui, dans les discours récurrents, risque de sévères représailles divines en cas de refus. C'est dans le paysage mauricien concret, ici ces pierres noires dont les travailleurs devaient nettoyer les champs de cannes, que les dieux

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

hindous choisissent de se manifester, et exigent d'être vénérés. Ces représentations auto-manifestées, par opposition aux représentations sculptées par l'homme qui les investit rituellement de la puissance divine, sont la preuve que les dieux hindous ont bien suivi les engagés hors du territoire indien, ou qu'en tout cas ce lieu ne leur est pas étranger. Depuis une vingtaine d'années, l'évolution systématique des *kalimai* vers des temples construits voire monumentaux s'accompagne de la commande d'une nouvelle statue du dieu directement en Inde, et souvent rituellement installée par des officiants indiens. Mais lorsqu'une représentation auto-manifestée du dieu est présente, la roche miraculeuse n'est jamais retirée. La statue indienne (grande, anthropomorphe et multicolore) vient alors s'ajouter à (et non remplacer) la roche mauricienne (petite, grossièrement taillée et noire), témoignant du prestige pérenne de la médiation territoriale mauricienne.

Ultime registre de l'enracinement à Maurice présent dans la légende, la transmission entre générations. Après les « sorcières », lien primordial avec l'Inde inaugurant le culte, il a fallu « prendre leur succession », ce qui signifie aussi bien « apprendre le travail » rituel que respecter le lien établi et les dieux installés. Un commerçant qui prit le risque d'abattre les sept arbres en mourut, ainsi que toute sa famille, explique la narratrice. La seconde moitié du 20^{ème} siècle vit la plupart des plantations transformer au minimum l'un des *kalimai* en temple construit, avec la participation financière et symbolique des planteurs ainsi qu'en témoignent de nombreuses plaques commémorant leur présence à l'inauguration.

/p.113 /

L'accès à la terre et la sortie de la plantation : temples de village et processions

Un réseau de villages avec un lac sacré au centre

Parallèlement à la perpétuation de l'univers de plantation, les premières possessions foncières des descendants d'engagés, à la faveur du morcellement des grandes propriétés à la fin du 19^{ème} siècle, leur permirent de fonder des villages, véritable « incarnation dans l'espace » de la culture indienne mise entre parenthèses au sein de la plantation (Benoist 1989). Quoi qu'il en soit des réalités de cette identité indienne projetée dans l'espace mauricien, l'acquisition de terres par les engagés s'accompagna d'une assez forte mobilité sociale (Allen 1999) résultant entre autres dans le patronage de temples de villages. Notons que, la majorité des habitants de ces nouveaux villages restant dépendants économiquement et socialement de la plantation, le territoire villageois (parfois une extension du camp) reste ancré dans le même espace religieux que la plantation, protégé par exemple par les mêmes *kalimai* aux différentes entrées. Et les temples de village, plus « orthodoxes », ne rompent pas non plus uniformément avec l'univers de la plantation. D'ailleurs, ce sont les mêmes propriétaires sucriers (leurs héritiers, souvent issus des mêmes grandes familles) qui cédèrent aux engagés le terrain pour les *kalimai* qui leur concèdent depuis dix ans les terrains alentour pour les agrandir et les transformer en temples monumentaux.

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

C'est l'évolution socio-économique des engagés que symbolise le chantier actuel de transformation des *kalimai* en temples. Là où le motif fondateur de l'arbre renvoyait à un certain dénuement, la construction en dur souligne la réussite. Le prêtre d'un temple rénové raconte ainsi l'histoire du *kalimai* qui le précédait : « avant, nos ancêtres sont venus, ils étaient pauvres, ils travaillaient dans les champs et n'avaient pas de maison, ils ont emporté Kali avec eux [...] ; eux-mêmes vivaient sous les arbres, alors ils l'ont installé là [la déesse], mais il n'y avait pas de statue, seulement Kali et ses sept sœurs. Ils ont planté sept petites roches et les ont adorées, avec prière, etc. Quand ils ont pu avoir un toit pour eux, ils ont construit un toit aussi pour Kali, comme ça, de bric et broc. »

Parallèlement à cette installation des engagés en villages, de leur accès à la terre et à des lieux de culte en dehors de la plantation, la principale évolution de l'ancrage de l'hindouisme à Maurice a tenu dans l'activation et l'appropriation du territoire national via une circulation religieuse de plus en plus importante. Cette circulation s'est d'abord organisée autour d'un pèlerinage au lac sacré de Grand Bassin / Ganga Talao. Présenté comme le plus prestigieux des lieux de culte hindous à Maurice, le lac (*talao* en bhojpuri) est perçu comme /p.114 / une résurgence du Gange en plein cœur du territoire mauricien (Claveyrolas 2010b). S'il compte plusieurs temples, le site de Grand Bassin est surtout animé lors de la fête annuelle de Shivaratri pour laquelle il devient destination du principal pèlerinage mauricien. Le site pèlerin, ses temples et divinités, ont d'abord été pensées localement comme un pis-aller, substitut à l'authentique hindouité indienne. Le premier pèlerinage au lac, en 1898, est prêté à Giri Gossagne, prêtre du temple de Terre Rouge « arrivé à Maurice quand il était encore adolescent » et qui « manquait [sic] le Gange et [...] avait la nostalgie de son eau sacrée » (2005 : 6). Dans la même veine du lieu saint substitut de l'original indien, le principal temple sur les bords du lac porte à son fronton « Kashi-Vishwanath », nom exact du fameux Temple d'Or au cœur de la géographie sacrée de Bénarès (« Kashi », suivant l'appellation mythologique).

L'eau du lac est dite alimentée par les sources souterraines du Gange, mais il a néanmoins fallu, en 1972, y faire verser par un spécialiste religieux indien de l'eau du Gange ramenée d'Inde, véritable transfert rituel du territoire et de l'identité hindous de l'Inde à Maurice. Inversement, les eaux du lac mauricien se déversent dans l'océan Indien, cette mer ambivalente qui, du lieu de la rupture, devient ici lieu du lien d'un territoire à l'autre. Les cendres des morts mauriciens qui y sont versées rejoignent le territoire de leurs ancêtres, et le fait que le Gange lui-même s'est « réalisé à Maurice [...] conduisit [les Hindous] à accepter de mourir et d'être incinérés ici » (ibid : 6).

En effet, les discours locaux tendent, depuis l'établissement du lac en lieu de culte construit, à légitimer la spécificité mauricienne du paysage hindou. Ainsi existe-t-il une légende alternative à celle soulignant le lien souterrain/sous-marin entre le lac mauricien et le Gange indien : c'est cette fois la déesse Ganga elle-même qui aurait versé à Maurice une larme à la vue de ses fils, les engagés indiens, quittant leur terre-mère (Eisenlohr 2006 : 248). À travers Ganga, c'est le territoire hindou qui s'incarne à Maurice, dépassant l'idée d'un territoire-substitut de l'hindouité indienne.

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

Les circulations hindoues : de la plantation au territoire national

Parallèlement à la sacralisation du lac volcanique, c'est l'ensemble du territoire mauricien qui se trouve hindouisé. Là encore, l'ascension sociale de certains individus hindous (promoteurs des temples et des pèlerinages) initia la sortie de la plantation (*Indradanush* 2004, Carter & Govinden 2012). Les circulations religieuses parcourent et relient le territoire national à construire, première étape vers une appropriation hindoue d'un territoire mauricien qui n'est déjà plus uniquement celui de la plantation.

D'une part, Ganga Talao est précisément relié à d'autres lieux de culte hindous à Maurice, dès son origine. Le pèlerinage originel de Giri Gossagne est /p.115 / parti du temple Maheswarnath de Triolet, dont le pandit fondateur (Sajibon) participa d'ailleurs à l'aventure. Plus récemment, le pèlerinage de Shivratri voit chaque année converger vers le lac des processions venues de tous les coins de l'île, chacune représentant un temple, une localité ou une association (jeunes, clubs de foot, etc.) dans une concrétisation de son appellation courante de « centre » de l'île. Dès les années 1920, les premiers temples de village servaient de relais et points de rencontre des pèlerins en route vers le lac sacré de Ganga Talao (*Indradanush* 2004 : 7). Comme lors du pèlerinage inaugural, les multiples processions mettent en scène une appropriation du territoire mauricien via le dépassement des obstacles naturels (la distance, la chaleur, la pluie, la montagne, l'absence d'infrastructures) : « Des pèlerins vêtus de blanc et portant des kanwars apparurent sur la scène et on triompha des obstacles sous la forme de chemins et de ponts pour atteindre le lac » (Mishra et al. 2005 : 9). Le pèlerinage prétend parallèlement unifier la communauté hindoue locale dans une *communitas* : « des hindous du pays entier se rencontraient le long des chemins, des abris de repos, etc. Les riches et les éduqués s'associaient aux pauvres et à ceux qui n'avaient pas été à l'école galvanisés par l'esprit de service au Dieu Shiva, et chacun montrait du respect aux autres » (ibid).



Fig.8 / Dévotion lors de Shivratri, Ganga Talao, 2010. Mathieu Claveyrolas

D'autre part, et principalement à l'occasion de ce pèlerinage, l'eau du lac s'inscrit dans un mouvement inverse : elle est rituellement transportée à travers l'île pour être versée sur les images de temples, des autels domestiques ou conservée à la maison des dévots. Dès le pèlerinage fondateur de Gossagne et Sajibon, l'eau du lac fut versée au retour sur le *shivlingam* du temple de Triolet et on se servit de cette même eau pour la consécration inaugurale du temple Narmadeshwar de Rose-Belle dès 1911 (*Indradanush* 2004 : 17). Cette fonction classique du pèlerinage comme activation d'un réseau territorial à échelle nationale n'a pas d'équivalent à Maurice, où les autres processions festives se cantonnent à la localité.^{xiv}

Les pèlerinages et, plus localement, les processions de temples, ont marqué pour les descendants d'engagés indiens, la /p.116 / sortie (symbolique et concrète) du territoire de la plantation. Longtemps, les laboureurs n'avaient pas l'autorisation de sortir du camp. Ainsi les dispositions du « *pass system* » à partir de 1867 (Carter 1995 : 200) transformèrent-elles la circulation des Indiens hors de la plantation, et notamment des engagés ayant accompli leur contrat, en « vagabondage »,

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

errance illégale. Mais même au-delà des premières décennies de l'engagisme, champ et camp représentaient peu ou prou le seul territoire connu du laboureur qui, jusqu'aux années 1950, n'avait guère le droit, et pas l'occasion, de quitter la plantation.

Les premières autorisations, ponctuelles, de sortie de la plantation, ont été négociées pour se rendre à des cérémonies religieuses (Sooriamorthy 1989). Depuis, les descendants d'engagés se sont installés en dehors de la plantation et la circulation a été exponentielle : la route montagneuse pour accéder à Grand Bassin aurait été « ouverte » dans les années 1920 (*Indradanush* 2004 : 23) ; lorsque Benedict réalise son terrain en 1957, il évoque 15.000 à 20.000 pèlerins pour Shivratri ; on parle aujourd'hui de plusieurs centaines de milliers de pèlerins.

Cette expansion des circulations hindoues, revendication de l'hindouité du territoire national mauricien, a été logiquement parallèle avec la prise de pouvoir culturel et politique de la communauté bhojpurie dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle. De nos jours, le pèlerinage de Shivratri à Grand Bassin est incontestablement un lieu d'affirmation communautaire, mais la tribune qu'il offre chaque année aux politiciens mauriciens et aux autorités (religieuses et politiques) indiennes ainsi que la mainmise d'organisations radicales telles que la *Voice Of Hindu* (V.O.H.) lui attire de nombreuses critiques, y compris au sein de la communauté indo-mauricienne. En conséquence, le pèlerinage jadis relativement œcuménique est aujourd'hui le symbole de l'hégémonie bhojpuri à Maurice.

Des territoires à domestiquer

Déjà délaissés par l'anthropologie indianiste, les territoires de l'hindouisme ne rentrent pas dans l'agenda de la pensée créole, qui rejette comme occidentales les notions d'ancrage, de racine, d'identité unique qu'évoque le territoire, pour lui préférer le réseau et le passage, échos à l'identité plurielle et fluide. En outre, les territoires hindous ont été supposés inaptes à voyager hors de l'Inde, et les territoires de la plantation créole ont été supposés inaptes à cristalliser une identité collective.

Les territoires hindous mauriciens sont pourtant identifiables, et il serait dommageable de les négliger. Après le paradigme du passage (Claveyrolas 2013b), essentiellement fondé sur l'engagisme et ses récits, et militant pour un hindouisme créole, il est nécessaire d'étudier le paradigme de l'ancrage fondé sur le contexte de plantation, et militant pour un hindouisme mauricien, /p.117 / chaque année davantage affirmé par les mobilisations exponentielles des territoires locaux (qu'ils soient littoraux, urbains ou nationaux).

On distinguera schématiquement deux thèmes successifs - liés au rapport au territoire - dans l'histoire indo-mauricienne. Le premier correspond à l'expérience première de déplacement de l'Inde à Maurice. Alors que de nombreux historiens ont pu assimiler l'engagisme à une nouvelle logique d'esclavage (Tinker 1974), les récits identitaires indo-mauriciens contemporains comparent régulièrement le bateau sur lequel leurs ancêtres franchirent l'océan au bateau des pèlerins se rendant au temple

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

de Jagannath. Plus tard (aux débuts du 20^{ème} siècle), le second schéma lié au rapport au territoire tient aux premières opportunités qu'eurent les engagés de sortir de la plantation, à l'occasion de l'installation en villages et de processions ou pèlerinages qui leur permirent d'affirmer petit à petit leur « *emplacement* » à Maurice.

Simon Coleman émet l'hypothèse selon laquelle les pèlerinages pourraient parfois être lus comme « 'domestiquant' et procurant des significations alternatives aux expériences de déplacement » (2002 : 364). L'exemple des Mauriciens hindous, de leur « domestication » du départ d'Inde et de leur « emplacement » dans le territoire local, confirme largement pareille hypothèse.

Si le territoire est bien en partie « le résultat de la projection d'une identité sur l'espace » (Dupont & Landy 2010 : 17), l'inverse est également vrai. À contre-pied des théories créoles tenant l'espace comme le vecteur de la perpétuation de la défaillance d'identité collective (Chivallon 1997 : 769-770), le territoire mauricien de la plantation a été, et demeure, déterminant, dans la construction de l'identité, notamment religieuse, des engagés indiens.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN, R. (1999), *Slaves, Freedmen and Indentured Laborers in Colonial Mauritius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAVA, S. & CAPONE, S., eds., (2010), *Autrepart, 56 : Migrations et transformations des paysages religieux*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- BENOIST, J. (1989), « De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde, ou la réincarnation d'une société », *Carbet*, 9 : *L'Inde en nous*, pp. 185-201.
- BENOIST, J. (1998), *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Editions du CTHS.
- BERTI, D. & TARABOUT, G. (2009), « Introduction », in D. Berti & G. Tarabout, eds., *Territory, Soil and society in South Asia*, Delhi, Manohar, pp. 9-38.
- CARTER, M. (1995), *Servants, Sirdars and Settlers. Indians in Mauritius, 1834-1874*, Delhi, Oxford University Press.
- CARTER, M. & GOVINDEN, V. (2012), *Gokoola. Family, Temple & Village*, Port-Louis, Aapravasi Ghat Trust Fund.
- CHAZAN, S. & RAMHOTA, P. (2009), *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*, IRD/MGI, Paris/Moka, Karthala/MGI.
- CHIVALLON, C. (1997), « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise », *Cahiers d'études africaines*, 37 : *La Caraïbe. Des îles au continent*, pp. 767-794.
- CHIVALLON, C. (1998), *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, CNRS éditions.
- CLAVEYROLAS, M. (2010a), « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès », in V. Dupont & F. Landy, eds., « *Purusartha* », 28 : *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 41-71
- CLAVEYROLAS, M. (2010b), « L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation », in S. Bava & S. Capone, eds., *Autrepart, 56 : Migrations et transformations des paysages religieux*, pp. 17-38.
- CLAVEYROLAS, M. (2012), « With or without roots: the compared and conflicting memories of slavery and indenture in the Mauritian public space », in A-L. Araujo, ed., *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, New York, Routledge, pp. 54-70.
- CLAVEYROLAS, M. (2013a), « Au 'pays des Vaish'. Structure et idéologie de caste à l'île Maurice », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 163, pp. 191-216.

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

- CLAVEYROLAS, M. (2013b), « L'hindouisme mauricien, une histoire de 'passages' », in I. Hidair & L. Pourchez, eds., *Rites de passages et constructions identitaires créoles*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 29-40.
- CLAVEYROLAS, M. (2014), « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien », in C. Servan-Schreiber, ed., « Purusartha », 32 : *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 139-167.
- CLAVEYROLAS, M. & TROUILLET, P.-Y. (2014), « Quel hindouisme pour quelle mondialisation ? À propos de Suzanne Chazan et Pavitrnanand Ramhota, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation* », in C. Servan-Schreiber, ed., « Purusartha », 32 : *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 317-322.
- COCCARI, D. (1989), « Protection and Identity: Banaras's Bir Babas as Neighborhood Guardian Deities », in S. Freitag, ed., *Culture and Power in Banaras : Community, Performance, and Environment, 1800-1980*, Berkeley, University of California Press.
- COLEMAN, S. (2002), « Do you believe in pilgrimage?: Communitas, contestation and beyond », *Anthropological Theory*, 2(3), pp. 355-368.
- DUMONT, L. & POCOCK, D. (1957), « For a sociology of India », *Contributions to Indian Sociology*, 1, pp. 7-22.
- DUPONT, V. & LANDY, F., 2010, eds., « Purusartha », 28 : *Circulation et Territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- EISENLOHR, P. (2006), *Little India. Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, Berkeley, University of California Press.
- GERVAIS-LAMBONY, P., LANDY, F. & OLDFIELD, S. (2003), eds., *Espaces arc-en-ciel : identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris, Karthala.
- GLISSANT, É. (1981), *Le discours antillais*, Paris, Seuil.
- GHASARIAN, C. (1991), *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan.
- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (1997), « Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era », in A. Gupta & J. Ferguson, eds., *Culture Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, pp. 1-29.
- HOOKOOMSING, V. (2011), « Développement économique, mutations sociopolitiques et le legs de l'histoire », in E. Grégoire, V. Hookoomsing & G. Lemoine, eds., *Maurice : De l'île sucrière à l'île des savoirs*, Vacoas, Éditions le Printemps, pp. 225-247.
- Indradanush (2004), « Dookhee Gungah: The Unforgettable Philanthropist of Mauritius », *Dookhee Gungah special issue*.
- MISHRA, R., RAMCHURN, N. & SEWTOHUL, N. (2005), *Guide de Ganga Talao / Grand Bassin*, île Maurice, Hindu Maha Sabha.
- PYAMOOTOO, B. (1999), *Bénarès*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- REINICHE, M.-L. (1979), *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Paris, Mouton.
- REINICHE, M.-L. (1990), « Redécouvrir un lieu – fonder un 'royaume' (sud de l'Inde) », in M. Détienné, ed., *Tracés de fondation*, Louvain/Paris, Peeters/EHESS, pp. 193-209.
- SOORIAMOORTHY, R. (1989), « Temples over the years », in Rajaram et al., eds., *Proceedings of the 7th International Conference*.
- TARABOUT, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*, Paris, EFEO.
- TARABOUT, G. (1990), « Sacrifice et renoncement dans les mythes de fondation de temples au Kerala », in M. Détienné, ed., *Tracés de fondation*, Louvain/Paris, Peeters/EHESS, pp. 211-232.
- TINKER, H. (1974), *A New system of Slavery. The export of Indian Labour Overseas*, London, Hansib Educational Book.

RÉSUMÉ

Les Mauriciens hindous sont dans leur grande majorité les descendants des travailleurs engagés au 19^{ème} siècle pour remplacer les esclaves dans les plantations de canne-à-sucre. Les territoires de l'hindouisme à l'île Maurice déclinent les motifs de l'errance et de l'ancrage. Loin de se résumer à un territoire indien perdu et/ou reconstruit, le territoire hindou à Maurice se construit essentiellement au travers d'indéniables points d'ancrage locaux, notamment les structures de la plantation.

Claveyrolas Mathieu, 2016, "Les territoires de l'hindouisme mauricien : l'Inde, la mer, la plantation et la nation" in M. Claveyrolas & R. Delage, eds., *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°34, pp.99-121

Dans une première partie, j'étudie la rupture originelle avec le territoire indien, souvent pensé comme hindou, à travers les différents récits de la traversée de l'océan. Entre « eaux noires » (*kalapani*) tabou et lieu de régénération identitaire, cet acte central de l'engagisme articule déjà errance et promesse d'ancrage territorial nouveau. La partie centrale de l'article est consacrée à l'étude détaillée des « autels de plantation », *kalimai*, qui figurèrent à la fois le premier accès à la terre mauricienne et le premier ancrage local de l'hindouisme. C'est alors le contexte de plantation créole qui définit les modalités du rapport au territoire. La dernière partie se concentre sur les modalités d'appropriation hindoue du territoire national mauricien, notamment par le biais des circulations et pèlerinages marquant un affranchissement du territoire de plantation.

ABSTRACT

Hindu Mauritians are mainly descendants of indentured laborers who came in the 19th century to replace the slaves in sugar-cane plantations. The territories of Hinduism in Mauritius focus on the patterns of wandering and taking roots. Far from being limited to a lost and/or reconstructed Indian territory, the Mauritian Hindu territory is mainly built on undeniable local rooting processes, most of all the plantation structures.

My first part focuses on the original rupture from the Indian territory, often thought of as Hindu, through various narratives of the Ocean crossing. Between taboo « Black waters" (*kalapani*) and locus of identity regeneration, indenture connects wandering with promising a new territorial root. The main part of the paper is a detailed study of « estate shrines », *kalimai*, which have stood for the first access to the Mauritian land and the first rooting of Hinduism in Mauritius. Here, the creole plantation context strongly mediates the link with the 'territory'. My last part concentrates on the ways the Mauritian national territory has become recently appropriated by Hinduism via various circulations and pilgrimages symbolizing an emancipation from the plantation territory.

Mathieu Claveyrolas
Ethnologue
CEIAS

Mathieu Claveyrolas, ethnologue chargé de recherche au CNRS, membre du CEIAS. Après plusieurs monographies de temples hindous en Inde du Nord, il étudie l'hindouisme mauricien (héritage de l'engagisme, société de plantation, créolité).

2014, « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien » in C.Servan-Schreiber, ed., *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris : éditions de l'EHESS, collection *Purusartha* n°32, pp. 139-168.

2013, « Au 'pays des Vaish' ? Structure et idéologie de caste à l'île Maurice », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°163 (juillet-décembre 2013), pp. 191-216.

2003, *Quand le temple prend vie. Atmosphère et dévotion à Bénarès*. Paris, CNRS Éditions.

ⁱ Traduction du (*indentured*) *laborer* anglais, l'anglicisme « laboureur » est communément employé à Maurice pour désigner tout travailleur, le plus souvent agricole, lié à la plantation.

ⁱⁱ Par société de plantation, j'entends une société centrée sur un mode de production unique, monoculture (ici de la canne à sucre) pour l'exportation reposant sur une main d'œuvre importée et entièrement mise à disposition, notamment par sa résidence sur place.

ⁱⁱⁱ « Réputé » seulement car l'analyse du système des castes mauricien contredit cette idée (CLAVEYROLAS 2013a).

^{iv} À Maurice, les Créoles désignent, plutôt que les individus nés sur place comme c'est le cas dans la Caraïbe, les individus (identifiés comme) Noirs, descendants d'esclaves africains ou malgaches, et catholiques.

^v Pour une approche des liens entre territoires et identités, on peut se référer à DUPONT & LANDY 2010 pour l'Inde, à GERVAIS-LAMBONY 2003 pour une approche comparative et à CHIVALLON 1998 pour le cas de la Martinique post-abolition.

^{vi} Ainsi que CHIVALLON l'explique pour le contexte comparable de la Martinique d'après l'abolition, la « morphologie [de l'espace physique martiniquais] se trouve complètement impliquée dans la production d'un ordre social » (1998 : 13).

^{vii} Des trois principales statues grandeur nature sur le front de mer de Port-Louis, seul le gouverneur français La Bourdonnais fait face à la mer, quand Seewoosagur Ramgoolam et Basdeo Bissoondoyal, héros de la communauté « indo-mauricienne » lui tournent tous deux le dos « pour bien signifier leur statut de fils du sol, non plus de fils d'immigrants », précise HOOKOOMSING (2011 : 226).

^{viii} Pour une discussion très proche de ces « promesses » dans l'hindouisme réunionnais, lire GHASARIAN 1991.

^{ix} Missionnaire catholique français béatifié en 1979 et dont le tombeau, à Ste-Croix, fait l'objet d'un important pèlerinage annuel (en partie pluriconfessionnel). C'est surtout la capacité prêtée au Père Laval d'effectuer des miracles (comme la Vierge ou St-Antoine) qui lui vaut une place dans le *kalimai*.

^x Mais l'identification des 7 divinités n'est pas toujours possible et leur statut n'est guère plus clair : le plus souvent présentées comme célibataires, on explique parfois l'application régulière de *sindoor* et de *tika* par leur statut de mariée.

^{xi} Un responsable de *kalimai* associe Dhi et Saher à « Jezi ek so secreter » (Jésus et son secrétaire).

^{xii} La marginalisation actuelle des femmes dans l'hindouisme mauricien, et celle des divinités féminines dans le panthéon, doit être pensée dans le contexte récent de la prise en main des lieux de culte par des institutions formées de membres masculins (CLAVEYROLAS 2014), et du passage d'une dévotion domestique à une dévotion publique, voire revendicatrice d'un espace public.

^{xiii} Même si, dans l'usage mauricien (il s'agit probablement là d'une traduction du bhojpuri), « sortir » peut simplement connoter la provenance (sans nécessairement l'idée, plus forte, d'extraction).

^{xiv} Je ne traite pas ici de ces processions qui, organisées par chaque lieu de culte (ou en reliant deux) à l'occasion d'une fête (Ganesh Chaturthi, Cavadee, Timidee, Shivratri, etc.) parcourent à raison régulière la plupart des localités mauriciennes, opportunité d'exhibition publique de la part des différentes communautés en compétition.