



HAL
open science

La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien. Histoire, acteurs et pratiques

Mathieu Claveyrolas

► **To cite this version:**

Mathieu Claveyrolas. La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien. Histoire, acteurs et pratiques. Archives de Sciences Sociales des Religions, A paraître. hal-03232537

HAL Id: hal-03232537

<https://hal.science/hal-03232537>

Submitted on 21 May 2021

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.

Mathieu Claveyrolas

La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien

Histoire, acteurs et pratiques

De retour d'un terrain de recherche dans les années 1950, l'anthropologue britannique Burton Benedict a intitulé son précieux rapport ethnographique sur l'île Maurice : *Indians in a Plural Society* (1961). De fait, la pluralité, à Maurice, est autant un cliché qu'une réalité historique indiscutable. Les représentations locales, anciennes et contemporaines, rejoignent les statistiques du recensement national pour estimer qu'un quart de la population mauricienne descend d'esclaves africains (et est catholique), et deux tiers descendent d'engagés indiens (majoritairement hindous, mais aussi musulmans). Sur la petite île mauricienne (1 800 km²), on parle créole, mais aussi bhojpuri, français ou anglais, et l'on reconnaît (et enseigne) le hindi, l'urdu, le tamil ou le mandarin comme des « langues ancestrales ».

La pluralité de la jeune nation mauricienne n'est pas seulement inscrite dans l'histoire, elle est ici fondatrice et structurante. Maurice, et l'océan Indien, ont toujours été au cœur de la globalisation. L'île est d'abord valorisée pour la halte qu'elle offre aux marins arabes (dès le x^e siècle) et portugais (au xvi^e siècle) sur la route des Indes. Dépourvue de population indigène, elle doit ensuite son peuplement aux migrations plus ou moins forcées et encadrées par le colonialisme : les Français (1715-1810) s'installent en important des esclaves d'Afrique et de Madagascar (mais aussi d'Inde) ; les Britanniques qui leur succèdent pallient le manque de main d'œuvre dû à la conjonction de l'abolition de l'esclavage (1834) et du développement d'une économie de plantation (années 1820) par l'engagisme¹. La raison d'être de la société de plantation repose à son tour sur des circuits globalisés inégalitaires : une monoculture (canne à sucre) exclusivement vouée à l'exportation, nécessitant une main d'œuvre nombreuse et bon marché mise à disposition sur les lieux mêmes de production.

1. L'engagisme (*indenture*) est un système de recrutement de main d'œuvre et d'immigration sur contrat (d'une durée initiale de 5 ou 10 ans). Entre 1835 et 1907, les Britanniques recrutèrent ainsi un million d'Indiens pour aller remplacer les esclaves dans les colonies sucrières, dont la moitié pour la seule île Maurice.

La pluralité mauricienne renvoie donc d'abord à la créolité. J'entends par « créole » une société fondée sur l'esclavage et la rencontre, dans le cadre total (territorial, socio-économique, racial) et contraignant à l'extrême de la plantation, de populations d'origines variées (européennes, africaines et asiatiques), toutes déracinées. Au cœur des champs de canne et des camps de résidence de la plantation se succèdent et interagissent colons et maîtres européens, esclaves africains, engagés indiens et leurs descendants. Depuis l'indépendance en 1968, l'industrie sucrière a perdu sa place prépondérante dans l'économie nationale²; mais les « barons du sucre » conservent un rôle clef dans cette dernière grâce à une diversification dans les nouvelles activités phares de l'île (textile, tourisme, finance off-shore, immobilier).

Si l'on retrouve la matrice de la plantation dans la plupart des configurations territoriales, sociales, ethniques ou religieuses contemporaines, si celle-ci a survécu à la fin du boom sucrier³, c'est qu'elle est ancrée dans une violence radicale fondatrice, la colonisation et l'esclavage, dont les effets sur le long terme structurent la pluralité locale, y compris les politiques identitaires opposant entre eux les groupes assujettis. Sans entrer dans le débat sur le statut de l'engagisme comme prolongement de l'esclavage⁴, soulignons la forte césure qui différencie, dans l'île Maurice contemporaine, les descendants d'esclaves (Noirs et catholiques, appelés Créoles⁵) des descendants d'engagés (indiens, abusivement assimilés aux hindous). L'histoire rejoint en partie le récit identitaire pour contraster la réussite collective des descendants d'engagés et la marginalisation persistante des Créoles (Boswell, 2006). Majoritaires démographiquement depuis les années 1850⁶, les « Indiens » ont progressivement eu accès à la (petite) propriété foncière dans les années 1880⁷. L'élite indo-mauricienne, constituée dès les années 1930, mena le combat politique pour une indépendance dont les Créoles, appréhendant l'indianisation de l'île, ne voulaient pas, et qui se solda par le monopole effectif, depuis 50 ans, du pouvoir politique par la communauté indienne (essentiellement des hindous du Nord de l'Inde et de caste Vaish). En 2011, 48 % des Mauriciens se déclarent

2. En 1968, l'industrie sucrière contribuait encore à 25 % du PIB, un chiffre ramené à 12 % en 1990 et à 2,1 % en 2010 (Grégoire, Hookoomsing, Lemoine, 2011 : 75).

3. Au début des années 1970, le prix du sucre explose; et Maurice bénéficie d'un « protocole sucre » (garanties de débouchés à prix préférentiels) signé en 1975 (et aboli en 2009).

4. Voir Tinker, 1974 et, pour une discussion plus nuancée centrée sur Maurice, Carter, 1995.

5. « Créole » avec une majuscule désigne dans cet article cette communauté mauricienne; d'un point de vue émique, on est, à Maurice, Créole ou Indien. Les termes « créolité » et « créolisation » désignent des processus historiques communs à Maurice et aux autres colonies sucrières de la Caraïbe et de l'Océan Indien; je parle alors d'« hindouisme créole ».

6. Les Indiens représentent deux tiers de la population de la colonie en 1861 (Carter, 1995 : 271); avant la fin du XIX^e siècle, les Indiens nés à Maurice dépassent en nombre ceux habitant à Maurice mais nés en Inde (Benedict, 1961 : 27).

7. Lors du « Grand Morcellement », les planteurs en difficulté financière durent se séparer d'une partie (la moins profitable) de leurs terres, souvent achetées par d'anciens engagés (Allen, 1999).

hindous (pour 27 % de catholiques et 17 % de musulmans – également descendants d'engagés)⁸.

Encore faut-il préciser que la pluralité mauricienne ne se limite pas à la dichotomie Créoles catholiques/Indiens hindous ; elle se décline aussi au sein même de l'hindouisme local⁹. Sur le petit territoire insulaire interagissent et rivalisent des traditions hindoues régionales séparées, en Inde, de milliers de kilomètres (hindouisme bhojpuri – majoritaire – et hindouisme tamoul, mais aussi télougou ou marathi¹⁰). D'autres pluralités internes connues de l'hindouisme indien se retrouvent à Maurice – suivant notamment des lignes de castes : outre l'endogamie préférentielle, on trouve aujourd'hui dans un même village et parfois côte à côte des lieux de culte patronnés et fréquentés par des dévots *ti nasyon* (basses castes) ou *gran nasyon* (hautes castes) (Claveyrolas, 2013). Mais les dynamiques critiques de la pluralité ne manquent pas localement. Parmi les acteurs visant à la fois l'homogénéisation interne de l'hindouisme et le durcissement de ses frontières avec les autres religions, citons l'Arya Samaj, dont les missionnaires (indiens puis mauriciens) prêchèrent leur réformisme hindou à la fois social (critique des castes) et théologique (critique du culte aux images) à Maurice dès les débuts du xx^e siècle, à peine quelques décennies après sa naissance en Inde. Depuis la fin du xx^e siècle, une autre dynamique encadre le chantier de réforme de l'hindouisme mauricien vers davantage d'orthodoxie. Également connue en Inde sous les effets de l'idéologie politique *hindutva*¹¹, cette logique répond pourtant à Maurice à des ressorts en partie distincts. Les enjeux, en effet, consistent à uniformiser l'hindouisme local en le sanskritisant, ce qui passe par une purification conjointe de ses racines villageoises populaires (comme en Inde : arrêt des sacrifices sanglants, brahmanisation de la prêtrise et du panthéon) dont les engagés du xix^e siècle étaient porteurs, mais aussi de ses influences catholiques intégrées au sein de la plantation (architecture, pratiques, vocabulaire) – Claveyrolas, 2017 : 309-310.

J'étudie ici les dynamiques croisées de la régulation de la pluralité dans la société mauricienne et de la redéfinition de l'hindouisme, de ses frontières internes et externes, à partir de l'histoire et de l'ethnographie des lieux de culte, des pratiques et des acteurs qui la construisent. J'envisage chronologiquement les différentes phases de l'exportation de l'hindouisme et de sa pluralité à Maurice : quelles sont les conséquences lorsque les engagés quittent le territoire indien, lorsqu'ils partagent la traversée de l'océan en bateau, lorsqu'ils s'installent dans la plantation plurielle, et lorsqu'ils s'inscrivent dans un État indépendant et séculier ?

8. Les statistiques citées proviennent de *Central Statistics Office* mauricien de 2011.

9. Ainsi (mais on dépasse ici le cadre de cet article) qu'au sein des autres religions, qu'il s'agisse du catholicisme local (entre celui des « Franco-mauriciens » blancs, celui des Créoles noirs et celui des « Indiens », notamment tamouls, convertis), ou de l'islam local. Les Églises évangéliques, rassemblant des fidèles venus de l'hindouisme et du catholicisme, semblent également en pleine expansion.

10. On estime la proportion des Bhojpuri à deux tiers des engagés indiens.

11. Idéologie nationaliste associant l'Inde à une nation, et à un territoire, exclusivement hindous.

Que fait l'engagement à l'hindouisme ?

L'hindouisme indien au XIX^e siècle

L'hindouisme est un terme et une catégorie dont les contours n'ont été définis que relativement récemment (au cours du XIX^e siècle). Sans revenir ici sur les détails de cette « invention de l'hindouisme » (Lorenzen, 2006), retenons simplement qu'elle fut concomitante d'une fixation des frontières externes et d'une tentative d'homogénéisation interne¹².

D'un côté, les Britanniques, soucieux de mieux appréhender la diversité indienne, ont institutionnalisé des catégories de castes et de religions via, notamment, les recensements – ce qui a été analysé comme un facteur de durcissement des identités (Bayly, 1999 ; Cohn, 1996 ; Dirks, 2001). Le souci de comprendre n'était certes pas exempt d'une stratégie de *divide and rule*, promouvant un communautarisme qui fragilisa notamment la cohabitation ancienne entre hindous et musulmans (Pandey, 1990)¹³. La pluralité des colonisés, opposée à l'homogénéité revendiquée des nations colonisatrices, devint même synonyme d'absence de projet social partagé, source de potentiel chaos, légitimant la nécessaire régulation de la société indienne de l'extérieur, par la puissance coloniale, seule capable d'arbitrer et de garantir un traitement égal pour tous (Bates, 2001). D'un autre côté, le nationalisme anti-britannique s'est construit main dans la main avec la promotion d'une unité sociale et territoriale de l'Inde, reprenant à son compte les termes et catégories (Inde, hindouisme) inventées par les colons. En outre, malgré la cohabitation de leaders hindous et musulmans dans les rangs nationalistes, l'Inde promue était très largement hindouisée, divinisée sous les traits anthropomorphes de la déesse hindoue Bharat Mata (Mère Inde), démembrée ou violée par les « envahisseurs » non-hindous (Claveyrolas, 2008 ; Ramaswamy, 2006). L'indépendance de l'Inde vit pourtant la constitution sanctionner le sécularisme, c'est-à-dire la neutralité du nouvel État dans la régulation de sa pluralité religieuse. Mais le nationalisme hindou, né dans les mêmes décennies pré-indépendance¹⁴, a accédé depuis la fin du XX^e siècle au pouvoir politique à Delhi, et remit en cause les fondements constitutionnels de cette égalité religieuse¹⁵. Notons que l'idéologie nationaliste hindoue (*hindutva*) contemporaine rejoint les dynamiques du réformisme hindou : l'une et l'autre prônent un hindouisme pur de toute influence musulmane ou chrétienne (niant l'histoire des contacts entre traditions et condamnant les pratiques qui en témoignent), mais aussi une

12. Pour une discussion synthétique de ces enjeux, voir Claveyrolas, Trouillet (à paraître).

13. Pour des exemples de lieux et pratiques partagés dans la ville sainte plurielle de Bénarès, voir Eck, 1983 : 276 ; Parry, 1994 : 35-36 ; Visuvalingam, Chalier-Visuvalingam, 1993.

14. On peut dater la formalisation de l'idéologie politique hindoue de la publication, en 1923, de l'ouvrage *Hindutva*, sous-titré *Who is a Hindu?* par Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966).

15. Citons le tout récent et très controversé *Citizenship Amendment Act* (2019) qui exclut les immigrés musulmans des mesures de régularisation.

homogénéisation de l'hindouisme privilégiant ses dimensions brahmaniques au détriment de la diversité des pratiques selon les régions, les castes et les sectes notamment.

L'hindouisme pendant l'engagement

Qu'est-il advenu de l'hindouisme, de sa diversité interne et de son rapport aux autres religions une fois quittée l'Inde ? Remarquons d'abord que la période de l'engagisme (1835-1907) coïncide avec les dynamiques d'invention de l'hindouisme décrites. À peine « inventé » et déjà exporté, l'hindouisme des engagés pose en outre le défi d'être lié au territoire de l'Inde (Bharat) où il est né et s'est développé. Être hindou en dehors de l'Inde ne va pas sans dilemme. Les tabous socio-religieux liés à l'émigration (quitter le territoire hindou – *dharmabhumi* – et traverser les eaux noires – *kalapani*) ont été bien étudiés (Clémentin-Ojha, 2016 ; Trouillet, à paraître). S'ils concernent d'abord les hautes castes orthodoxes, peu concernées par l'engagisme, ces tabous participent de la réinvention contemporaine du récit identitaire indo-mauricien (Claveyrolas, 2018). Avec les conséquences sociales de l'émigration (perdre sa caste), c'est le doute quant aux conditions de continuité de la pratique qui hante les récits de l'engagisme : les dieux ont-ils suivi les engagés en dehors du territoire de l'Inde hindoue ? Reliant orthodoxie et pragmatisme, les préoccupations des engagés hindous à Maurice rappellent que la pluralité interne de l'hindouisme n'en fait pas une simple juxtaposition de traditions distinctes sans lien structurel.

Entre le départ d'Inde et l'installation dans la plantation, la traversée des « eaux noires » (*kalapani*) posa d'emblée le défi d'une cohabitation sur l'espace réduit du bateau rendant impossible le maintien des prohibitions de contact et de commensalité qui régulent en Inde les modalités d'articulation de la pluralité, même si les témoignages diffèrent quant aux compromis accordés aux engagés¹⁶. Mais un autre paradigme revient en leitmotiv dans les récits de la traversée : celui d'un passage liminaire assurant la renaissance sous le statut nouveau de « frères de traversée » (*jahaji bhai*). Cette communauté, propre à l'engagisme, transcenda les catégories exclusives, et aurait perduré pendant plusieurs générations à Maurice, jusque dans les préférences de mariage, où l'endogamie de caste et de religion a été concurrencée par l'endogamie interne à la communauté *jahaji* (Benoist, 1989). Sur la plantation mauricienne, les Indiens seraient ainsi devenus socialement et solidairement « travailleurs engagés » avant d'être musulmans ou hindous.

Parallèlement à ce paradigme des *jahaji bhai*, les récits de la traversée de l'océan articulent continuité et rupture dans les traces laissées par l'engagisme dans la porosité des frontières externes de l'hindouisme. Ainsi du rôle de

16. Dans certains convois, les cuisiniers étaient parfois choisis parmi des non-Intouchables (Ponaman, 1989), et les castes élevées auraient bénéficié d'exemptions des tâches les plus polluantes (Carter, 1995 : 102-122).

Nagour Mira. Dans la ville de Nagore (au Tamil Nadu) se trouve le *dargah* de ce saint musulman¹⁷. Lorsqu'un navire amenant des engagés d'Inde à Maurice a été pris dans une tempête, les *lascars* (marins musulmans) ont prié Nagour Mira de les sauver. Ils furent rejoints dans leurs prières par les passagers, hindous et musulmans, qui tendirent les mains au ciel en implorant l'intercession du saint. Arrivés à bon port, les engagés gardèrent de cet épisode une fraternité hindo-musulmane dont témoigne la présence du saint dans de nombreux temples hindous de plantation, sous la forme d'une main, d'un drapeau, d'un bateau ou d'une voile¹⁸.

Les récits de la traversée inaugurale inscrivent ainsi la pluralité, et la collaboration, religieuses au cœur de l'identité et de la religiosité des engagés. Mais qu'en est-il advenu une fois les engagés installés dans la plantation ?

Que fait la plantation à l'hindouisme ?

Contrairement aux esclaves dont la religiosité a été censurée par les autorités coloniales via l'interdiction des pratiques africaines et la conversion au catholicisme, les engagés indiens ont vu leurs pratiques religieuses dénigrées mais tolérées sur la plantation (Carter, 1995 : 260 sq.). Les planteurs cédèrent un lopin de terre aux engagés pour qu'ils y installent leurs divinités. Ces autels de plantation (*kalimai*), d'abord de simples pierres trouvées dans les champs de canne et dressées sous des arbres, se sont rapidement développés sous forme de sanctuaires appelés à devenir les innombrables temples, parfois monumentaux, qui balisent le territoire mauricien contemporain.

Les *kalimai* ont installé, dans la plantation, l'hindouisme indien villageois : un panthéon de divinités d'abord populaires, féminines et féroces (carnivores). Ces déesses sont fondamentalement ambivalentes, à la fois dangereuses et protectrices : elles guérissent ainsi des maladies qu'elles envoient. Certains rituels de protection communautaire sont célébrés dans les *kalimai*, ainsi que des rituels de passage rassemblant famille et proches, mais la dévotion est essentiellement votive et se rend individuellement¹⁹. Au village indien ou dans la plantation mauricienne, l'hindouisme populaire ne nécessite pas d'officiant brahmane ; et ce dernier se tient à l'écart d'une pratique qu'il juge inférieure et pour laquelle son savoir et ses techniques lettrés ne sont pas appropriés ni efficaces. Les discours locaux, trop souvent repris dans les recherches (Carter, 1995 : 257), s'ancrent dans une rhétorique de la perte. Mais l'hindouisme mauricien s'est sans doute davantage construit dans la

17. Les *dargah* (tombes des saints) sont, en Inde, les principaux lieux de dévotion partagés entre musulmans et hindous, et symboles des interactions anciennes entre l'hindouisme et les autres religions (Afsar, 2013 ; Assayag, 1995 ; Assayag, Tarabout, 1997 ; Bigelow, 2010).

18. Le récit reprend l'exposé d'un prêtre tamoul mauricien m'expliquant la main présente dans son temple. Pour une analyse du culte parmi les communautés engagées de la Caraïbe et de l'Océan Indien, lire Benoist, 2013.

19. Pour une analyse des *kalimai*, voir Chazan-Gillig, Ramhota, 2009 et Claveyrolas, 2016.

fidélité à un héritage villageois indien que dans l'impossibilité de reproduire les rites qu'aurait provoqué le (probable) manque de Brahmanes parmi les engagés (Claveyrolas, 2017).

L'hindouisme indien villageois repose sur des divinités et des pratiques pragmatiques, assurances d'une protection contre maladies et malheurs. L'expérience risquée de l'engagisme ne pouvait que rendre plus nécessaire cette fonction pragmatique du religieux, au-delà des considérations ontologiques ou identitaires. On ne s'étonnera donc pas que les *kalimai* rendent compte d'une capacité d'évolution des pratiques et des panthéons reflétant le nouvel environnement naturel, social, professionnel et religieux que l'hindouisme a pour fonction de contrôler et de manipuler. Si, à Maurice comme en Inde, les arbres sont indispensables à l'érection d'un culte, les espèces végétales mobilisées dans les récits de fondation des *kalimai* sont identifiées comme typiquement mauriciennes, comme le manguier qui est dit plus adapté au climat que les espèces considérées comme indiennes – le margousier (*nim*), pourtant très répandu localement sous le nom de *lila* (Chazan-Gillig, Ramhota, 2009: 120sq).

On retrouve pragmatisme et adaptation dans l'intégration de nouvelles divinités au panthéon hindou mauricien, surtout pour leurs vertus miraculeuses. Elles sont soit ajoutées (une statue de Père Laval²⁰, de la Vierge Marie ou de saint Antoine²¹ venant côtoyer les « bondieu hindous »), soit intégrées dans un réseau d'équivalences (Dhi et Saher *sont* « Jésus et son secrétaire », Kali *est* saint Expédit et Madurai Viran *est* saint Michel ou saint Georges). La préoccupation thérapeutique est souvent centrale, prescrivant un recours aux entités choisies, non pour leur identité hindoue, mais pour leur présence, leur signification et leur efficacité (bénéfique ou non) à Maurice. Ainsi Bram Baba est-il spécifiquement rattaché au contexte mauricien. Connu en Inde, il est à Maurice l'esprit d'un travailleur engagé qui s'est immolé pour incendier les champs de cannes, un mode de sabotage témoignant de la résistance des Indiens à l'ordre plantationnaire. Les principales festivités célébrées illustrent à leur tour une adaptation aux préoccupations et au statut des travailleurs de la plantation. Davantage concernés par les risques individuels que par l'état des récoltes, les engagés ont rapidement délaissé la fête des moissons tamoule (*pongal*), alors que la *baharia puja* qui protégeait contre les nombreux accidents de travail est devenue le temps fort de l'année rituelle des *kalimai* (Coucaud, 2013).

D'un côté, l'hindouisme populaire est commun aux villages indiens et aux plantations mauriciennes ; d'un autre côté, son exigence d'efficacité pragmatique encourage une adaptation au contexte mauricien et facilite l'ouverture

20. Missionnaire catholique français (1803-1864) béatifié en 1979 et dont le tombeau, à Sainte-Croix, fait l'objet d'un important pèlerinage annuel pluriconfessionnel.

21. Les vertus thérapeutiques du culte de saint Antoine sont également connues dans la religion populaire indienne, y compris en contextes hindous (Sébastien, 2007) et musulmans (Flueckiger, 2006: 3).

aux panthéons non hindous. Mais au-delà de cette capacité hindoue à inclure l'autre (Hacker, 1983 ; Halbfass, 1988), sans doute faut-il ne pas négliger le rôle de l'institution plantationnaire dans la régulation de la pluralité indienne à Maurice. Si les planteurs toléraient les cultes de leur main d'œuvre indienne, ils n'accorderaient qu'un seul espace pour leur établissement. Autant qu'une fraternité originelle (en Inde) ou fondatrice (dans l'expérience de la traversée) entre musulmans et hindous, ce sont les conditions des planteurs qui ont imposé la cohabitation de Nagour Mira et des divinités hindoues. La même contrainte explique d'ailleurs la cohabitation, interne à l'hindouisme cette fois, de cultes et de divinités bhojpuri et tamoules au sein du même *kalimai*. Kali (déesse nord-indienne) côtoyait Mariamman (déesse tamoule). Parfois la même pierre était vénérée sous le nom de Mariamman par les Tamouls et sous celui de Kali par les Bhojpuri. Lorsque les engagés ou leurs descendants quittèrent la plantation à la faveur de leur ascension sociale et de leur accès à la propriété foncière, les temples – affranchis de leur dépendance de l'unique espace mis à leur disposition – se multiplièrent par scissions, témoignant d'une affiliation souvent plus exclusive, tamoule ou bhojpuri, et Nagour Mira se fit plus discret dans les lieux de culte hindous.

Sur la plantation, la relative tolérance des autorités envers l'hindouisme n'a pas protégé les engagés d'une acculturation certaine par le catholicisme dominant. Le vocabulaire en témoigne avec force : dans l'hindouisme de la plantation, le spécialiste rituel est un « prêtre », la divinité un « bondieu », le temple une « paroisse », une « église » ou une « chapelle », la dévotion une « prière » ou une « promesse ». Pareils emprunts linguistiques ne suffisent certes pas à définir le degré d'intégration par les hindous engagés de représentations catholiques. Ils vont néanmoins de pair avec d'autres traces d'acculturation. Ainsi la généralisation du « sermon » qui clôture la « prière » hebdomadaire du « prêtre » marque-t-elle à son tour l'influence du catholicisme dans l'organisation temporelle de la dévotion. Et les lieux de culte hindous reprennent parfois une architecture (toits à pans) et une organisation de l'espace (« nef » et « chœur » ; rangées de bancs avec prie-dieux) qui remplacent les pratiques et symboliques hindoues (la circumambulation, notamment). Enfin, les pratiques dans l'espace-même du temple – quotidiennes (faire la bise) ou régulières (faire « bénir » le cercueil du mort par le prêtre) – témoignent d'une perte des injonctions de pureté (la salive et la mort figurant les vecteurs par excellence de la pollution rituelle) au centre de l'hindouisme indien.

Quels sont les ressorts et significations d'une telle acculturation (injonctions, adaptations, détournements, syncrétisme) ? Pour mieux comprendre le rôle de l'institution plantationnaire dans les fondements d'un hindouisme mauricien et dans la régulation de sa pluralité, il faut s'interroger sur une question centrale à l'hindouisme : qui finance le culte ? Les histoires de fondation des lieux de culte et la structuration des panthéons locaux sont alors éclairantes. Le planteur blanc catholique est systématiquement (quoique pas toujours d'emblée avec bonne volonté) celui qui finance le lieu de culte. Une fois la divinité « apparue » dans un champ de canne, on demande au planteur la permission d'ériger un

autel. Le planteur cède alors un lopin de terre, il participe au financement des cultes installés et, si besoin, de la construction des bâtiments. Le planteur blanc mauricien devient ainsi le *yajman*, le sacrifiant hindou, celui qui patronne et retire les bénéfices du culte. Ce rôle clef dans l'hindouisme local est confirmé par la divinisation du planteur blanc dans la plupart des *kalimai* sous la forme de Dhi Baba. Cette divinité protectrice des frontières des villages et quartiers indiens (Coccaro, 1989) est devenue, à Maurice, le gardien du territoire de la plantation (les champs – lieu de travail, et le camp – lieu de résidence); sa juridiction divine (*kshetra*) recouvre la propriété foncière du planteur blanc. La pierre représentant Dhi est souvent située aux frontières du terrain du *kalimai*, signifiant l'extériorité relative du planteur, mais aussi son statut intercesseur et primordial : comme on a demandé l'autorisation au planteur de fonder un culte sur ses terres, on lui demande l'autorisation d'entrer dans le *kalimai* pour prier les divinités hindoues. L'articulation entre le catholicisme du maître et l'hindouisme des travailleurs s'incarne également autour des pratiques rituelles puisqu'on vénère Dhi avec des cierges (associés au catholicisme) et Kali avec du camphre (associé à l'hindouisme).

L'hindouisme populaire est, en Inde, fortement ancré dans un territoire, celui du village, au sein duquel s'articulent ségrégation (quartiers de différentes castes et religions) et complémentarité structurelle (collaboration, hiérarchisée, de tous les quartiers pour les fêtes rituelles du village – Reiniche, 1979 ; Trouillet, 2008). Ce territoire villageois pluriel est ordonné par les logiques socio-rituelles de la pureté, prescrivant la place de chacun dans la hiérarchie et les prohibitions nécessaires à sa préservation. Pareilles normes ont perdu de leur prégnance lors du transfert de l'hindouisme à Maurice. À nouveau fortement ancré dans un territoire précis et pluriel (la plantation), l'hindouisme mauricien reflète cette fois des normes et hiérarchies socio- raciales. Les employés de la plantation résident dans le « camp des artisans », majoritairement réservé aux Créoles, travailleurs qualifiés dans l'usine, ou dans le « camp des laboureurs », pour les Indiens travailleurs non qualifiés dans les champs de canne; l'état-major blanc réside à part. De l'Inde à Maurice, on passe de l'ordre hindou qui s'impose même aux non-hindous (la caste) à l'ordre de la plantation coloniale qui est extérieur à l'hindouisme et lui réserve une place subordonnée.

Certes, dans l'hindouisme mauricien, le planteur n'est pas le seul *yajman*-patron des temples et des cultes. Mais l'autre autorité tenant ce rôle est également née de la plantation : il s'agit du *sirdar*, contremaître indien souvent intermédiaire entre le planteur et les travailleurs. Doté d'un réseau au sein de la plantation parmi les travailleurs dont il dirige les « bandes » et auprès de l'état-major, il dispose en outre d'un meilleur capital. Les *sirdar* sont les premiers à accéder à la propriété foncière et à fonder des lieux de culte de village à l'extérieur de la plantation où ils cumulent souvent les fonctions d'administrateur et d'officiant rituel; ils peuvent même être intégrés au panthéon du temple après leur mort (Claveyrolas, 2017 : 261). L'ascension récurrente des contremaîtres indiens incite à nuancer le destin de l'hindouisme de plantation, entre acculturation et résilience. Ainsi de l'histoire du *sirdar* Gokoola. Engagé converti au catholicisme

sur la plantation, il fonde un village (qui porte désormais son nom), et le premier temple bhojpuri de l'île dès 1867. Loin d'être le signe d'une acculturation radicale, coup d'arrêt à l'identité hindoue, la conversion était probablement guidée par une stratégie d'ascension professionnelle : on sait que les planteurs préféraient choisir des catholiques pour hommes de confiance. On sait aussi que le *sirdar* Gokoola a pris soin de faire valider civilement son mariage avec sa femme quelques mois seulement avant sa mort, soucieux d'assurer la pérennité de sa fortune que la loi mauricienne n'aurait pas garantie au titre du mariage religieux hindou (Carter, Govinden, 2012). Mais aucune trace ne permet de trancher quant au vécu de Gokoola : s'agissait-il avec sa conversion d'une acculturation insidieuse, d'une manipulation opportuniste, ou d'une gestion pragmatique de la pluralité religieuse (toute puissance divine est bonne à prendre) ? Conjointement affilié à l'hindouisme indien originel, à un catholicisme (qu'il n'a jamais renié) lié à sa fonction d'autorité sur la plantation, et à l'hindouisme mauricien dont il fut un des premiers promoteurs grâce à son statut de *sirdar*-patron de temple, Gokoola illustre à la fois le peu de cas fait des affiliations religieuses exclusives et la capacité, quand nécessaire, à en tirer le meilleur parti.

L'histoire de Gokoola, précurseur de dizaines d'autres fondations de temples de village par des contremaîtres dans les décennies suivantes, illustre la constitution d'élites indo-mauriciennes nées de la plantation, qui seront à la pointe des revendications d'indépendance nationale²². Mais qu'advient-il de l'hindouisme une fois cette indépendance acquise et le pouvoir politique promis à la majorité indienne dans une société plurielle et un État démocratique ?

Que fait l'État mauricien à l'hindouisme ?

Le démantèlement progressif de la plantation fut concomitant de l'indépendance nationale. Largement inspiré du modèle indien de l'« unité dans la diversité », l'État mauricien inscrit le sécularisme dans sa constitution. Du drapeau quadricolore (une couleur par religion pour une « nation-arc en ciel ») aux billets de banque (frappés des visages des représentants de chaque communauté religieusement identifiable), aucun symbole de la nation indépendante n'échappe à l'idéal d'une cohabitation harmonieuse des communautés et des religions.

Les enjeux identitaires mauriciens se cristallisent autour des affiliations religieuses : on est musulman ou hindou avant d'être « Indien », et « Créole » signifie catholique. La Constitution mauricienne institutionnalise quatre catégories : « Hindou », « Musulman », « Sino-Mauricien²³ » et, par défaut,

22. Le « Père de l'indépendance » et premier Premier ministre de l'île Maurice, Sir Seewoosagur Ramgoolam, est lui-même fils de *sirdar*.

23. Les Sino-Mauriciens (2 % de la population, mais un rôle économique considérable) sont couramment identifiés comme « bouddhistes » mais leurs « pagodes », leurs principaux cultes (offrandes, rituels de divination, culte aux ancêtres) et les divinités (Kwan Tee) relèvent davantage de traditions populaires chinoises, notamment taoïstes et confucéennes. Le recensement mauricien prévoit une catégorie « religion chinoise » distincte de « bouddhisme ». La conversion officielle

« Population générale » (entendons Chrétiens). L'obligation faite à tout candidat aux élections de se déclarer de l'une de ces quatre catégories montre combien la régulation étatique de la pluralité incite davantage à l'essentialisme religieux (hérité et exclusif) qu'aux affiliations poreuses et multiples de la créolisation. Mais les débats et contestations que l'obligation soulève²⁴ soulignent que les catégories constitutionnelles n'épuisent pas les enjeux et le vécu de la pluralité religieuse mauricienne.

Prenons l'exemple des cimetières mauriciens, qui éclaire la pluralité religieuse locale et sa régulation par trois institutions incontournables : la plantation, l'État (colonial puis mauricien) et l'Église catholique. Les planteurs ont mis à disposition de leurs travailleurs hindous des crématoriums, encore en activité aujourd'hui. Mais si la dispersion des cendres dans l'océan est parfois valorisée (permettant de rejoindre l'« Inde des ancêtres » et d'y renaître), la majorité des cendres (sans compter les corps non incinérés) sont enterrés dans des cimetières. Outre les cimetières privés appartenant aux paroisses et n'accueillant que des morts catholiques, les cimetières mauriciens peuvent être publics (municipaux) ou appartenir à la plantation : ils accueillent alors côte à côte, mais dans des « sections » séparées, catholiques, musulmans et hindous. L'affiliation religieuse des morts qu'encadrent les deux institutions séculières et plurielles que sont la plantation et l'État, est affichée, tout en reflétant les arcanes de la pluralité intime : prénoms et patronymes, symboles (Om, trident, croix, toit en pagode ou minaret), couleurs (jaune pour les Tamouls, bleu pour les Catholiques et vert pour les Musulmans) reprennent des codes communs à d'autres sphères (l'architecture domestique ou rituelle), sans toujours afficher une cohérence totale (prénom catholique et symbole hindou).

Avec la sortie de la plantation, les acteurs nationaux régulant la pluralité ne se limitent pas aux institutions extérieures à l'hindouisme, et les institutions mêmes de l'hindouisme mauricien ne valorisent guère la pluralité. Il est vrai qu'avec l'indépendance, l'hindouisme mauricien s'est désolidarisé de la créolité partagée avec les non-Indiens. Soucieuse de légitimer son hégémonie politique et de glorifier un passé prestigieux, la communauté indo-mauricienne s'est engagée dans une réinvention de l'indianité rompant avec l'histoire de la plantation (Claveyrolas, 2012). La plupart des célébrations religieuses festives, notamment, ont perdu leur coloration plurielle pour devenir les vecteurs d'identités ethniques exclusives. Ainsi du Ghoun musulman : non seulement cette fête du Muharram associée aux Chiites était un temps fort de l'année rituelle des Sunnites, très majoritaires à Maurice, mais elle était

de nombreux Sino-Mauriciens au catholicisme ne doit pas être envisagée comme une allégeance exclusive.

24. C'est sur la base de l'identité ethnique ainsi déclarée que sont attribués les sièges de « députés correctifs » censés limiter les déséquilibres de la représentation ethnique au parlement national. Des candidats ayant refusé de se plier à cette déclaration, entraînant leur inéligibilité, ont porté plainte devant le Comité des droits de l'homme aux Nations unies, sans que le jugement en leur faveur en 2012 n'ait pour l'heure mené les autorités mauriciennes à amender le système électoral.

notoirement partagée par les hindous, y compris dans l'organisation et le financement, jusqu'aux années 1950 (Benedict, 1961 : 128). Procession, pratiques ordaliques (flagellations) et possession étaient alors rapprochées de la religiosité hindoue tamoule (percevements du corps, marche sur le feu, possession lors des processions). Ainsi encore du pèlerinage hindou au lac de Grand Bassin, auquel les Créoles catholiques ne se joignent plus depuis qu'il est devenu une tribune politique communaliste bhojpuri (Claveyrolas, 2018), dont l'organisation repose sur les réseaux de la *Voice of Hindu* connue à Maurice pour son radicalisme, voire sa violence, dans la défense d'une hindouité rappelant les mouvances *hindutva* indiennes. Le recul de la pratique partagée concerne aussi la pluralité interne à l'hindouisme mauricien : les processions de Cavadee et Timidee sont devenues depuis une vingtaine d'année les vitrines d'une identité tamoule qui souhaite se distinguer de l'hindouisme bhojpuri (Trouillet, 2014).

Mais, en matière de régulation de la pluralité, la principale dynamique fut le financement généralisé des institutions religieuses par l'État mauricien. Connues sous le nom d'« associations socio-culturelles », ces institutions se sont multipliées, notamment au gré de scissions témoignant autant des affirmations identitaires que de l'opportunité de mieux capter les subventions. Elles prennent la forme de Fédérations nationales de temples (bhojpuri, tamoule, arya samaj) qui redistribuent la manne financière aux temples qui leur sont affiliés. En retour, ces temples sont tenus à un cahier des charges théologique qui est le principal outil de « réforme » et d'orthodoxisation de l'hindouisme mauricien. Aussi les divinités féroces sont-elles proscrites, ainsi que les pratiques qu'elles impliquent telles le sacrifice animal. Si le principe séculariste n'exclut pas le financement du religieux, la majorité hindoue à Maurice (donc la captation d'une majorité des subventions par les Hindous) cumulée avec l'hégémonie politique des Hindous, crée des aigreurs. Notons qu'au contraire de l'Inde, où le sécularisme s'est parfois accompagné d'une ingérence de l'État dans l'administration des temples (Presler, 1987), les Fédérations de temples mauriciens sont davantage en posture de lobbys efficaces, échappant largement au contrôle de l'État.

Les Fédérations ont stimulé une indianisation de l'hindouisme mauricien. Elles importent parfois les enjeux du communautarisme indien à Maurice, participant par exemple à la campagne d'envoi de briques consacrées pour reconstruire le temple de Ram à Ayodhya, supposément détruit pour être remplacé par une mosquée (Eisenlohr, 2006 : 36-7). Au quotidien, les Fédérations mettent à la disposition des temples des réseaux de prêtres, d'images divines, de musiciens ou d'architectes venus d'Inde. Cette indianisation a des effets ambigus sur la pluralité locale. Du côté des frontières externes à l'hindouisme, l'indianisation est une ethnicisation qui exclut les Créoles de cultes auxquels ils étaient souvent intégrés. L'hindouisme réformé à la mauricienne remplace le créole par les langues indiennes et indianise les noms des dieux et rituels (Claveyrolas, 2014). Mais l'indianisation durcit aussi les frontières internes à l'hindouisme. Les Fédérations de temples déclinent par

exemple l'orthodoxie sous sa variante sanskritisée bhojpuri ou sous la variante dravidiennne tamoule. De manière générale, loin d'homogénéiser l'indianité mauricienne, l'institutionnalisation de l'hindouisme mauricien entraîne une multiplication des Fédérations qui souligne la diversité des sous-communautés hindoues, notamment alignées sur l'identité de caste. Ainsi de l'organisation de la caste Rajput (Gahlot Rajput Maha Sabha), ou celle de la caste Vaish (Vaish Mukhti Sangh). L'Arya Samaj, institution réformiste dénonçant théoriquement le système des castes, s'est elle-même scindée en deux, à nouveau sur une base de caste, avec la création de l'Arya Ravived Pracharini Sabha par les intouchables Chamar rebaptisés « Ravived ».

Il ne faut pas oublier que l'hindouisme, indien comme mauricien, ne reconnaît pas d'autorité centralisée capable d'imposer « par le haut » une réforme unilatérale. L'hindouisme de la plantation mauricienne manque en outre des principaux représentants d'une autorité religieuse hindoue, que l'on songe aux lettrés brahmanes, aux différents spécialistes rituels²⁵, ou aux renonçants. Il serait pourtant erroné de conclure que pareil vide institutionnel laisse le champ libre aux Fédérations nationales pour encadrer la régulation de l'hindouisme local.

À Maurice, le ressort clef du chantier actuel de l'hindouisme local est constitué par les « sociétés » gestionnaires de chaque lieu de culte. Souvent composées d'au moins un président, un secrétaire et un trésorier, élus ou nommés par roulement parmi une trentaine de membres, elles soumettent au vote des décisions cruciales comme l'embauche d'un prêtre ou l'agrandissement du temple. Le fonctionnement démocratique n'empêche pas la prise de pouvoir d'individus alors en mesure d'influencer durablement le destin d'un temple. Mais il autorise également un réel affranchissement de l'autorité des Fédérations. Les responsables des Fédérations nationales de temples n'ont de cesse de protester contre l'indiscipline et l'ego de ces individus, soupçonnés de diviser la communauté à des fins de prestige personnel. De leur côté, les responsables de sociétés de temple critiquent les Fédérations nationales, visant leur élitisme déconnecté des pratiques des ancêtres mauriciens. On va parfois jusqu'à braver les consignes puisque « là-bas à Moka [siège de la fédération tamoule], ils ne savent pas comment c'est ici [dans le village] » et que « nos ancêtres, ils faisaient ça [les cultes de guérison aux déesses populaires Kateri et Tookay, peu appréciés en haut-lieu]. »

On retrouve également, à l'échelle des temples individuels, une critique de l'agenda identitariste des Fédérations, durcissant les frontières internes et externes de l'hindouisme, là où les préoccupations pragmatiques prévalent localement. Un prêtre tamoul, qui n'hésite pas à vanter la supériorité de la « religion tamoule » et de la civilisation dravidiennne sur son pendant nord-indien, critique cependant l'injonction de la Fédération tamoule de ne valoriser

25. Les officiants rituels de temple, effectivement présents à Maurice, ne jouissent que d'un faible prestige dans l'hindouisme, à la différence des prêtres domestiques (*purohit*), absents à Maurice.

que le tamoul, à l'exclusion du sanskrit, comme langue rituelle. Lui « aime bien dire et entendre le sanskrit. Les *mantras*, c'est puissant, ça. Le sanskrit est très puissant, c'est ce que je préfère » (Claveyrolas, 2014). Au-delà des débats idéologiques qui, en Inde, opposent la tradition brahmanique (prônant le rituel en sanskrit) aux courants réformateurs ou dévotionnels (intégrant les langues véhiculaires), c'est l'efficacité attachée au sanskrit qui est ici le facteur décisif. Ajoutons que l'une des activités centrales des temples hindous mauriciens échappe à la régulation des Fédérations, voire contrecarre leurs ambitions d'afficher une religion ethnique et savante : les prêtres sont souvent guérisseurs, et leurs consultations (plusieurs demi-journées par semaine) rassemblent des dévots bien au-delà des affiliations religieuses, agissant même comme déclencheur de la pluralité religieuse individuelle (notamment pour les Créoles qui viennent souvent à l'hindouisme par ce biais des guérisseurs). Les temples hindous les plus renommés pour leurs guérisseurs sont reconnaissables à leur panthéon pluriel : celui de Médine (dont les officiants sont Indiens et Créoles) regroupe divinités bhojpuri et tamoules mais aussi la Vierge, Jésus et le Bouddha ; le complexe rituel de Queen-Victoria regroupe un sanctuaire bhojpuri (Shiv Parvati mandir), un sanctuaire tamoul (Draupadi kovil), une « grotte » catholique et la main de Nagour Mira autour du sanctuaire du guérisseur, dédié à Kateri.

Dans ces conditions, certains temples renoncent aux subventions, préférant s'affranchir de la tutelle des Fédérations et compter exclusivement sur « les gens du village, qui donnent beaucoup ». Il faut souligner que, tandis que les subsides des Fédérations sont abondamment critiqués par les Mauriciens non-hindous comme un détournement de l'esprit séculariste favorisant la concurrence entre affiliations religieuses exclusives, les donations individuelles à l'échelle du village sont, elles, notablement trans-religieuses, la règle voulant que chacun participe financièrement à tous les chantiers de lieux de culte et principaux rituels, indépendamment de l'affiliation religieuse personnelle, à l'intérieur de l'hindouisme comme à l'extérieur. En d'autres termes, le communautarisme cristallisé autour des identités religieuses est souvent rejeté à Maurice comme le résultat, voire le projet, d'élites nationales, alors que, à l'échelle villageoise, chacun souligne la collaboration trans-communautaire harmonieuse. Il n'y a pas de changement radical à cette échelle depuis les années 1950, lorsque Burton Benedict témoignait du financement conjoint de la *baharia puja* du *kalimai* par l'ensemble du village : « même les villageois de haute caste qui désapprouvaient la cérémonie et les Musulmans contribuaient » (Benedict, 1961 : 131).

On ne peut guère s'arrêter au premier niveau de discours martelant que « tous [les dieux] sont pareils : Allah, Vishnu, Bouddha » et que seul diffère le nom sous lequel chaque communauté humaine le désigne. D'ailleurs, collaborer ensemble à une pratique rituelle ne signifie pas en partager toutes les dimensions. Les boucs sacrifiés pour Nagour Mira sont égorgés selon le rite musulman, avec récitation de versets du Coran, alors qu'on décapite ceux sacrifiés pour Kali. Lors des *baharia puja*, le sacrifice de porc a parfois été

abandonné par « déférence » pour les Musulmans partageant la cérémonie (Benedict, 1961 : 131). À l'échelle intra-hindoue, les scissions entre temples de hautes et basses castes se sont alignées sur les sacrifices pratiqués : le porc pour les basses castes (Shudra), le bouc pour les castes intermédiaires (Vaish) et l'offrande végétale pour les hautes castes (Babujee-Maraz) et les membres de l'Arya Samaj. Chacun peut à son tour exercer son choix individuel tout en participant à un culte villageois ou familial : au moment de la commensalité, les végétariens substituent des boulettes de farine aux restes de l'animal offert à la déesse (Claveyrolas, 2013).

Pragmatiques, les pratiques hindoues s'intègrent au contexte pluriel mauricien et s'ouvrent à des puissances dont elles valorisent l'efficacité. Sans doute la conversion (certes minoritaire) au catholicisme s'est-elle trouvée facilitée par l'incontestable efficacité des divinités catholiques (Jésus, la Vierge et les saints), attestée par le culte que leur rendaient les dominants. Mais le vécu intime de la pluralité religieuse au sein de l'hindouisme mauricien insiste sur une dimension plus conflictuelle et moins stratégique. L'individu ne choisit pas nécessairement les divinités à qui il voue un culte. Certaines s'imposent dans des rêves, des apparitions ou des possessions diagnostiquées par un spécialiste religieux. L'individu n'a alors d'autre choix que d'intégrer la pluralité religieuse – ce qui peut être vécu dans l'appréhension puisqu'on se méfie souvent des modes opératoires moins familiers des « dieux des autres » : les Créoles craignent particulièrement la puissance, jamais loin de la sorcellerie, prêtée aux dieux hindous. Pire encore que cette pluralité intrusive, la plupart des cultes ainsi imposés par les divinités engagent les descendants des dévots : le contrat noué avec le dieu exige non seulement d'être scellé par une action spécifique (jeûne, donation, culte) ; il entraîne une obligation durable, trans-générationnelle, dont la rupture est dangereuse. On comprend dès lors que les autels domestiques incarnent souvent la pluralité mauricienne en faisant côtoyer les dieux communautaires (Hanuman pour un hindou bhojpuri) et les divinités qu'un membre de la famille a rencontrées dans son histoire de vie, souvent à l'occasion d'un vœu (la Vierge pour un hindou).

Non seulement la pluralité s'hérite et se cumule mais, inversement, l'acculturation radicale de la conversion ne suffit pas toujours à rompre la porosité des individus à la pluralité religieuse. Ainsi un interlocuteur tamoul dont la famille s'est convertie, sur la plantation, au catholicisme au début du xx^e siècle, souffre et s'étonne de ne pas être « immunisé » contre les « bondieux madras²⁶ ». Il n'a pu empêcher d'être possédé par « la déesse » alors qu'il passait à proximité d'une procession de Timidee (marche sur le feu). Sa mère a dû « faire un système » [ensemble de prières] pour expulser cette présence divine non désirée. La pluralité inscrite dans l'ancestralité vient ici bousculer les certitudes des identités choisies et la régulation autoritaire « par le haut », au profit de l'exclusivisme qu'incarne la conversion.

26. Terme péjoratif qualifiant les Tamouls.

Conclusion

L'inscription de l'hindouisme dans la société plurielle mauricienne suit les principales phases de l'ancrage des engagés dans la plantation, et l'influence que cette dernière continue à exercer sur la construction nationale. Prenons, pour conclure, l'exemple d'un des temples tamouls les plus renommés : celui de la déesse Amma Tookay à Camp Diable.

Le récit de fondation renvoie aux débuts de l'engagisme, voilà 150 ans, au cœur de la propriété sucrière de Britannia. Alors qu'une part importante du travail des engagés consiste à débarrasser les champs des pierres qui les encomrent, l'une d'elle s'avère impossible à soulever. Même le planteur n'y parvient pas – ce qui ne l'empêche pas de refuser à ses laboureurs hindous l'autorisation d'ériger ici un autel à la déesse identifiée derrière cette pierre-apparition. Accusé d'avoir frappé la pierre dont il récuse la qualité divine, le planteur voit son pied pourrir jusqu'à ce qu'il se résolve à autoriser l'érection du temple, à le financer et à y rendre lui-même un culte – qui le guérira. Ainsi la déesse hindoue exige-t-elle une « place de prière » (terme créole pour un lieu de culte) au cœur de la plantation, qu'elle obtient. La collaboration entre planteur catholique et laboureurs hindous ne se fait pas sans conflit ni négociations, reflets de relations de pouvoir entre hiérarchie et interdépendance. Et le planteur catholique sacrilège devient sacrifiant en chef du temple hindou.

Cet épisode du planteur contraint par la déesse n'est plus central aux récits locaux, souvent expurgés de la fondation conflictuelle pour mieux souligner la coopération harmonieuse. Ainsi lit-on, à l'entrée du sanctuaire, sur la plaque commémorant la rénovation du temple en 2002, les remerciements pour *the invaluable contribution of the sponsor Britannia Sugar Estate*. Aujourd'hui, le temple bénéficie d'infrastructures uniques financées par l'État (panneaux indicateurs, large allée asphaltée, parking) : une plaque de remerciement mentionne le *district council* et les ministères *of environment, of public infrastructure* et *of public utilities*. Sous son apparence « dravidiennne » (tour *gopuram* multicolore chargée de sculptures), il reste dédié à une déesse de l'hindouisme populaire d'abord renommée pour ses vertus thérapeutiques, à l'opposé des déesses brahmaniques comme Lakshmi ou Sarasvati, de plus en plus centrales dans les temples rénovés. Mais l'iconographie féroce (en pierre noire brute avec yeux rouges, grimace et crocs), qui cristallisait la crainte et l'incompréhension des non-Hindous²⁷, a été remplacée par une forme plus apaisée : visage aux couleurs pastel et crocs discrets encadrant un quasi-sourire. Et l'idée jadis partagée que la pierre ne cesse de grandir est largement récusée comme une superstition, y compris par l'officiant.

27. « Comment peut-on prier un *bondieu* qui fait peur ? », demande une « Indienne » catholique qui se souvient de sa peur lorsqu'elle venait, enfant, prier ici à l'occasion de pique-niques dominicaux.

Au-delà de cette illustration de l'histoire de la plantation et du chantier de rénovation de l'hindouisme local, ce temple témoigne de l'intégration de l'hindouisme à la société mauricienne plurielle contemporaine. Chaque année au début du mois de juin, l'ouverture de la saison de la coupe de la canne à Maurice est célébrée ici en grandes pompes lors de « prières dites pour le bon déroulement de la campagne sucrière²⁸. » Participent à cette cérémonie hindoue les plus hautes autorités de l'État²⁹ ainsi qu'un haut responsable de l'usine sucrière (Omnicanne, remplaçant Britannia), Jacques d'Unienville. En 2019, le Premier ministre Pravind Jugnauth endossa le rôle de sacrifiant symbolisé par le tissu orange, dont le prêtre lui entoura la tête dès son arrivée. Le Premier ministre (*bhojpuri*) et le planteur (catholique) furent au premier rang des célébrants tout au long des cérémonies à l'intérieur du sanctuaire tamoul, sous les regards de la chaîne de télévision nationale MBC, le front orné de *sindur* et de cendre en signe de la bénédiction d'Amma Tookay, qu'ils reçoivent en effectuant la salutation rituelle hindoue, paumes jointes. Les médias retiennent la capacité de la cérémonie à rassembler « toutes les communautés » de l'île. Ils soulignent surtout les préoccupations économiques des prières : assurer une bonne récolte nationale (plus de 3 millions de tonnes espérées cette année). Mais l'un des officiants du temple, lui, retient la dimension propitiatoire du rituel : il s'agit de demander à la déesse l'autorisation de couper la canne pour s'assurer de sa protection : « C'est pour ça qu'on offre [à la déesse] une [tige de] canne. Comme ça tout se passe bien pour tout le monde dans les champs et les usines, pas d'accident, pas de malheur [...]. Tous ces gens... les gens importants et les laboureurs... la déesse, c'est ses enfants. Elle va les protéger toute l'année. »

L'industrie sucrière est un secteur historiquement lié à l'identité mauricienne, et encore pourvoyeur de dizaines de milliers d'emplois (Grégoire, Hookoomsing et Lemoine, 2011 : 75). Ses difficultés économiques, largement couvertes par les médias, sont au cœur des débats politiques et des enjeux électoraux. Que les travailleurs de la canne, les planteurs et les plus hautes autorités de l'État mauricien confient lors d'un rituel propitiatoire partagé la prospérité nationale aux bons soins d'une divinité tamoule populaire, sanctionne l'évolution historique de l'hindouisme dans la société plurielle locale. L'hindouisme populaire issu des villages indiens a traversé l'océan ; d'abord simplement toléré, il s'est intégré à la pluralité, aux contraintes et aux relations de pouvoir de la plantation. Au terme d'un siècle et demi de présence à Maurice, et cinquante ans après l'indépendance nationale, l'hindouisme jouit aujourd'hui d'un statut d'interlocuteur incontournable de l'État mauricien séculier, et de « religion officielle » de l'industrie sucrière.

Mathieu CLAVEYROLAS
Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS)
mathieu.claveyrolas@ehess.fr

28. <https://defimedia.info/une-priere-pour-le-bon-deroulement-de-la-coupe>, consulté le 23/02/2021.

29. En 2020, les ministres de l'Agro-industrie et des Finances.

Bibliographie

- AFSAR Mohammad, 2013, *The Festival of Pirs. Popular Islam and Shared Devotion in South India*, Oxford, Oxford University Press.
- ALLEN Richard, 1999, *Slaves, Freedmen and Indentured Laborers in Colonial Mauritius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ASSAYAG Jackie, 1995, *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le Sud de l'Inde*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
- ASSAYAG Jackie, TARABOUT Gilles (dir.), 1997, *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, Paris, Éditions de l'EHESS, collection « Purusartha ».
- BATES Crispin, 2001, "Introduction: Community and Identity among South Asians in Diaspora", in C. Bates (ed.), *Community, Empire and Migration. South Asians in Diaspora*, New York, Palgrave, p. 1-45.
- BAYLY Susan, 1999, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENEDICT BURTON, 1961, *Indians in a Plural Society. A Report on Mauritius*, Londres, HM's stationery office.
- BENOIST Jean, 1989, « De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde, ou la réincarnation d'une société », in G. L'Étang (dir.), *L'Inde en nous. Des Caraïbes aux Mascareignes*, Fort-de-France, Carbet, p. 185-201.
- , 2013, « La traversée devenue mythe: le voyage des engagés indiens vers les îles », in I. Hidair, L. Pourchez (dir.), *Rites de passages et constructions identitaires créoles*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, p. 19-28.
- BIGELOW Anna, 2010, *Sharing the Sacred. Practicing Pluralism in Muslim North India*, Oxford, Oxford University Press.
- BOSWELL Rosabelle, 2006, *Le malaise créole: Ethnic Identity in Mauritius*, New York, Oxford, Berghahn Books.
- CARTER Marina, 1995, *Servants, Sirdars and Settlers: Indians in Mauritius, 1834-1874*, Delhi, Oxford University Press.
- CARTER Marina, GOVINDEN Vishwanaden, 2012, *Gokoola: Family, Temple & Village*, Port-Louis, Aapravasi Ghat Trust Fund.
- CHAZAN-GILLIG Suzanne, RAMHOTA Pavitrnanand, 2009, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*, IRD/MGI, Paris/Moka, Karthala.
- CLAVEYROLAS Mathieu, 2008, « Les temples de Mère Inde, musées de la nation », *Gradhiva*, 7, p. 84-99.
- , 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*, Londres, Routledge, p. 54-70.
- , 2013, « Au "pays des Vaish" ? Structure et idéologie de caste à l'île Maurice », *Archives de sciences sociales des religions*, 163, p. 191-216.
- , 2014, « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien. Orthodoxies et autorité religieuse », in C. Servan-Schreiber (dir.), *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, collection « Purusartha », 32, p. 139-168.
- , 2016, « Les territoires de l'hindouisme mauricien: l'Inde, la mer, la plantation et la nation », in M. Claveyrolas, R. Delage (dir.), *Territoires du Religieux dans les*

- mondes indiens. Parcourir. Mettre en scène. Franchir*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », p. 99-121.
- , 2017, *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- , 2018, “Indo-Mauritians and the Indian Ocean. Literacy accounts and anthropological readings”, in C. Bouchard, S. Osman (eds), *Indian Ocean Islands: Illustrated Cases on Geopolitics, Ocean and Environment*, New York, Routledge.
- CLAVEYROLAS Mathieu, TROUILLET Pierre-Yves, (à paraître), « L'Autre et l'ailleurs : l'altérité au cœur de l'hindouisme », in M. Claveyrolas, P.-Y. Trouillet (dir.), *Les Hindous, les Autres et l'ailleurs. Relations et frontières*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha ».
- CLÉMENTIN-OJHA Catherine, 2016, « Kālāpānī ou les limites à ne pas franchir. Le voyage en Angleterre du maharaja de Jaipur (1902) », in M. Claveyrolas, R. Delage (dir.), *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », p. 251-274.
- COCCARI Diane, 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.
- COHN Bernard, 1996, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- COUACAUD Léo, 2013, “Recognizing Mauritius's Unique Heritage: The Relevance of Estate Temples and Shrines”, in V. Teelock (ed.), *Angaje. Explorations into the History, Society and Culture of Indentured Immigrants and their Descendants in Mauritius*, Port Louis, Apravasi Ghat Trust Fund, p. 135-158.
- DIRKS Nicholas, 2001, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- ECK Diana, 1983, *Banaras: City of Light*, Princeton, Princeton University Press.
- EISENLOHR Patrick, 2006, *Little India. Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, Berkeley, University of California Press.
- FLUECKIGER Joyce, 2006, *In Amma's Healing Room: Gender and Vernacular Islam in South India*, Bloomington, Indiana University Press.
- GRÉGOIRE Emmanuel, HOOKOOMSING Vinesh, LEMOINE Gérard (dir.), 2011, *Maurice. De l'île sucrière à l'île des savoirs*, Vacoas, Éditions Le Printemps.
- HACKER Paul, 1983, “Inklusivismus”, in G. Oberhammer (ed.), *Inklusivismus. Eine indische Denform?*, Vienne, Akad, p. 11-28.
- HALBFASS Wilhelm, 1988, “Traditional Hindu xenology”, in W. Halbfass (ed.), *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, p. 172-196.
- LORENZEN David, 2006, *Who Invented Hinduism?*, New Delhi, Cambridge University Press.
- PANDEY Gyanendra, 1990, “The Colonial Construction of ‘Communalism’: British Writings on Banaras in the Nineteenth Century”, in V. Das (ed.), *Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.
- PARRY Jonathan, 1994, *Death in Banaras*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

- PONAMAN Gilbert, 1989, « État sanitaire d'un convoi d'émigrants de l'Inde vers la Guadeloupe », in G. L'Étang (dir.), *L'Inde en nous. Des Caraïbes aux Mascareignes*, Fort-de-France, Carbet, p. 59-67.
- PRESLER Franklin, 1987, *Religion under Bureaucracy: Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAMASWAMY Sumathi, 2006, "Enshrining the Map of India: Cartography, Nationalism, and the Politics of Deity in Varanasi", in M. Gaenzle, J. Gengnagel (eds), *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 164-188.
- REINICHE Marie-Louise, 1979, *Les Dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli. Inde du Sud*, Paris, Mouton.
- SAVARKAR Vinayak Damodar, 1969 [1923], *Hindutva. Who is a Hindu?*, Bombay, Veer Savarkar Prakashan.
- SÉBASTIA Brigitte, 2007, *Les Rondes de saint Antoine. Culte, possession et troubles psychiques en Inde du Sud*, Paris, Aux Lieux d'être.
- TINKER Hugh, 1974, *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*, London, Oxford University Press.
- TROUILLET Pierre-Yves, 2008, "Mapping the Management of Threatening Gods and Social Conflict: A Territorial Approach to Processions in a South Indian Village", in K. Jacobsen (ed.), *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*, London, Routledge, p. 45-62.
- , 2014, « Les lances de Muruga à Maurice : trajectoires d'un hindouisme tamoul », in C. Servan-Schreiber (dir.), *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », p. 169-198.
- , à paraître, « Que reste-t-il de kālāpāni ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme », in M. Claveyrolas, P.-Y. Trouillet (dir.), *Les Hindous, les Autres et l'ailleurs. Relations et frontières*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha ».
- VISUVALINGAM Sunthar, CHALIER-VISUVALINGAM Elizabeth, 1993, "Between Mecca and Banaras: Towards an acculturation-model of muslim-hindu relations", *Islam and the Modern Age*, 24, p. 20-69.

La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien. Histoire, acteurs et pratiques

La pluralité de la jeune nation mauricienne n'est pas seulement inscrite dans l'histoire, elle est fondatrice et structurante, ancrée dans la violence radicale de la colonisation, de l'esclavage et de la plantation. J'étudie les dynamiques croisées de la régulation de la pluralité dans la société mauricienne et de la redéfinition de l'hindouisme, de ses frontières internes et externes, à partir de l'histoire et de l'ethnographie des lieux de culte, des pratiques et des acteurs qui la construisent. J'envisage chronologiquement les différentes phases de l'exportation de l'hindouisme et de sa pluralité à Maurice : quelles sont les conséquences lorsque les engagés quittent le territoire indien, lorsqu'ils partagent la traversée de l'océan en bateau, lorsqu'ils s'installent dans la plantation plurielle et lorsqu'ils s'inscrivent dans un État indépendant et séculier ?

Mots-clés : Maurice, hindouisme, plantation, pluralité, créolité.

The Regulation of Plurality in Mauritian Hinduism. History, Actors and Practices

The plurality of the young Mauritian nation is not only inscribed in history, it is foundational and structural, rooted in the radical violence of colonisation, slavery and plantation. I examine the intersecting dynamics of the regulation of plurality in Mauritian society and the redefinition of Hinduism, of its internal and external borders, based on the history and ethnography of places of worship, practices and the actors who construct it. I consider chronologically the different phases of the export of Hinduism and its plurality to Mauritius: what are the consequences when the indentured leave the Indian territory; when they share the ocean crossing; when they settle on the plural plantation; and when they join an independent and secular state?

Keywords: Mauritius, Hinduism, plantation, plurality, Creoleness.

La regulación de la pluralidad en el hinduismo de Mauricio. Historia, actores y prácticas

La pluralidad de la joven nación mauriciana no sólo está inscrita en la historia, sino que es fundadora y estructuradora, enraizada en la violencia radical de la colonización, la esclavitud y la plantación. Estudio aquí la dinámica de intersección de la regulación de la pluralidad en la sociedad mauriciana y la redefinición del hinduismo, de sus fronteras internas y externas, sobre la base de la historia y la etnografía de los lugares de culto, las prácticas y los actores que lo construyen. Considero cronológicamente las diferentes fases

de la exportación del hinduismo y su pluralidad a Mauricio: ¿cuáles son las consecuencias cuando los hombres alistados abandonan el territorio indio, cuando comparten la travesía del océano en barco, cuando se establecen en la plantación plural y cuando se unen a un estado independiente y secular?

Palabras clave: Mauricio, Hinduismo, plantación, pluralidad, Creolidad.