



HAL
open science

Diaspora et engagisme Enjeux, hiatus et précautions

Mathieu Claveyrolas

► **To cite this version:**

Mathieu Claveyrolas. Diaspora et engagisme Enjeux, hiatus et précautions. Virginie Chaillou-Atrous; Françoise Le Jeune. *L'engagisme dans les colonies européennes. Résistances et mémoire(s). XIXe - XXe siècles*, Presses universitaires de Rennes, pp.19-41, 2023, 9782753589865. hal-03938457

HAL Id: hal-03938457

<https://hal.science/hal-03938457v1>

Submitted on 13 Jan 2023

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.

Pour citer cet article : Claveyrolas Mathieu, 2023, "Diaspora et engagisme. Enjeux, hiatus et précautions" in V. Chaillou-Atrous & Françoise Le Jeune, eds., *L'engagisme dans les colonies européennes. Résistances et mémoire(s). XIXe - XXIe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, pp.17-41.

Diaspora et engagisme Enjeux, hiatus et précautions

[p.17] Il revient à l'anthropologie d'interroger, avec ses objets d'étude, la construction de ces objets, les non-dits, les enjeux derrière les choix de porter son regard sur tel ou tel objet, d'en délaissier d'autres. Dans certains cas, quand recherche académique et conscience identitaire se mêlent, il revient aussi à l'anthropologie d'interroger les possibles interférences entre la production de connaissance qui résulte de ces choix et les configurations culturelles étudiées. Soucieux de cette nécessaire vigilance, je fais ici dialoguer ethnologie et « *diaspora studies* » afin d'identifier les enjeux, hiatus et précautions qu'impose l'étude de la « diaspora » comme terme, catégorie et objet, en partant de la situation mauricienne. Je souligne d'abord les précautions que l'histoire des migrations indiennes impose avant de généraliser l'emploi de « diaspora ». Puis je recentre sur le cas mauricien pour évaluer deux risques principaux derrière l'usage de « diaspora » : la tentation d'essentialiser les identités locales, d'une part, la survalorisation du lien avec l'Inde, d'autre part. Je conclus avec une discussion des dangers performatifs, et politiques, derrière l'usage académique de la « diaspora »¹.

LA CATÉGORIE « DIASPORA » À L'ÉPREUVE DE L'HISTOIRE DES MIGRATIONS INDIENNES

Le succès des « *diaspora studies* » tend à faire oublier que le terme même de diaspora, et son usage académique, est relativement récent. On peut retenir les années 1960 pour sa généralisation, et les années 1990 pour son application à l'Asie du Sud². Il est indéniable que les communautés indiennes ont migré et se sont dispersées sur les cinq continents au long d'une histoire longue, qu'il convient de périodiser, en différenciant *a minima* les migrations anciennes (pré-coloniales), l'engagisme colonial et les migrations contemporaines (notamment en Occident et dans les pays du Golfe)³.

[p.18] Longtemps, les recherches sur les communautés hors de l'Inde ont ignoré le terme « diaspora » auquel elles préfèrent « *overseas* ». C'est les cas pour les communautés descendant de l'engagisme⁴. Mais, même les études des communautés indiennes issues des migrations contemporaines, ignorent le terme et la catégorie de diaspora avant les années 1990. Pour le cas états-unien, on ne retrouve le terme « diaspora » ni dans les titres, ni dans les index des ouvrages majeurs traitant des migrations sud-asiatiques post-1965⁵. Maxine Fisher comme Raymond Williams, entre autres, lui préfèrent l'expression plus neutre d'« *immigrants from India* »⁶.

Les décennies suivantes adoptent l'expression « diaspora indienne »⁷. Nulle rupture radicale pourtant du point de vue des analyses. Certains auteurs, Vertovec sur Trinidad, Kelly sur Fiji, ont contribué à plusieurs de ces ouvrages et l'introduction de Peter Van der Veer intitulée « The Diasporic Imagination », publié en 1995, commence par une reprise des travaux et chiffres de Clarke et al. publiés en 1990, soit cinq ans auparavant⁸. Il s'agit d'abord d'un recours, relativement peu conceptualisé, au terme « diaspora » tel qu'utilisé dans d'autres aires culturelles. On trouve un indice malgré tout d'une orientation problématique sous-jacente. En effet, parmi les volumes collectifs cités, seul celui de Clarke qui n'utilise pas le terme « diaspora », est structuré autour de deux parties traitant de façon distincte des migrations coloniales et des migrations contemporaines. Il paraît raisonnable de penser que « diaspora » inspire un rapprochement (critiquable) entre les histoires de migrations issues du même sous-continent mais difficilement comparables.

Quant à la somme *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, publiée en 2008 sous la direction de Brij Lal, son titre au singulier, et son projet encyclopédique qui l'amène à traiter successivement de tous les territoires nationaux où se sont installés des migrants indiens, ne l'empêche pas d'insister, notamment en introduction, sur les contextes historiques divers qui ont encadré ces migrations⁹.

Les années 2000, surtout, « inventent » une diaspora *hindoue*¹⁰. Steve Vertovec assume le contre-pied du spécialiste des *diaspora studies*, Robin Cohen, (directeur de la collection « Routledge/Diaspora studies » dans lequel il publie son texte) qui conteste la possibilité des religions de constituer des diasporas, et justifie le recours à la catégorie « diaspora hindoue » comme « opportun » (*expedient*)¹¹, à défaut d'être idéal. À la différence des ouvrages précédemment cités, et de celui de Trichur Rukmani, publié l'année suivante, également intitulé *Hindu Diaspora*¹², l'ambition comparatiste assumée dans le sous-titre de Vertovec (*Comparative patterns*) s'écarte d'une juxtaposition de recherches singulières. Elle est fondée sur les seuls travaux que l'auteur a lui-même menés en contexte de diaspora engagée (à Trinidad) et contemporaine (en Grande-Bretagne). Le dernier chapitre affine trois interprétations différentes du terme diaspora : « *as social form* », « *as type of consciousness* » et « *as mode of cultural reproduction* »¹³.

[p.19] Il serait très exagéré de présenter la catégorie « diaspora (indienne) » comme insuffisamment discutée. Reste que, paradoxalement, la plupart de ceux qui l'utilisent, dans les études indiennes et en dehors, notent que l'outil « diaspora » est victime de son succès et déplorent que le spectre très large de ses usages, en dessert le potentiel heuristique¹⁴. Être « en diaspora » implique-t-il : un exil, ou inclut-il toute circulation ? La situation de minorité dans le pays d'accueil est-elle nécessaire ? Le mythe de retour ? Le (senti-ment du) lien avec le pays d'origine et/ou avec les autres communautés en diaspora ?

Dans le cadre de nos réflexions sur l'engagisme, il serait très contestable d'appliquer le terme « diaspora » aux communautés indiennes hors de l'Inde *en général*, et à la situation mauricienne en particulier. Le principal risque de la première posture serait d'homogénéiser des contextes historiques, sociaux et culturels difficilement comparables. Ainsi, une catégorie unique « diaspora indienne » regrouperait des individus engagés au *xix^e* siècle et d'autres émigrés au *xx^e* siècle. Au-delà des seuls contextes migratoires, « la diaspora indienne » appellerait à négliger des différences de catégories sociales (classes, castes) d'autant plus centrales qu'on les sait au cœur des études indiennes¹⁵. Pour considérer ensemble l'engagé dans la canne à sucre au milieu du *xix^e* siècle, et l'étudiant-informaticien newyorkais à la fin du *xx^e* siècle, il faut s'arrêter à « l'origine indienne » commune. Pourtant, le premier gagnerait sans doute davantage à être comparé au prolétariat de l'Europe industrielle du *xix^e* siècle, ou aux esclaves qui l'ont précédé dans les mêmes plantations, des rapprochements d'ailleurs ponctuellement évoqués par plusieurs chercheurs¹⁶.

Dans un autre contexte, celui du Sri Lanka, tout sépare les deux « diasporas » tamoules (« *Up-country Tamils* », travailleurs engagés dans les plantations de thé ou « *Jaffna Tamils* », immigrés plusieurs siècles auparavant, et issus de castes et classes supérieures), que l'on considère les intérêts politiques et économiques, les enjeux identitaires, ou même les pratiques religieuses¹⁷. Il semble alors pour le moins périlleux de rassembler ces deux communautés sous une « diaspora srilankaise », elle-même associée à une « diaspora tamoule », à son tour diluée dans une « diaspora indienne ». On comprend que derrière le « *diaspora turn* » des recherches académiques, c'est le paradigme de l'ethnicité qui domine, tendant à en minimiser d'autres, comme le contexte historique ou la classe sociale.

L'homogénéité que suppose une catégorie « diaspora indienne », employée au singulier, invisibilise en outre les différences de régions d'origine, et de langues alors que, d'une part, les diasporas « régionales » (tamoule, gujarati, etc) sont de plus en plus étudiées, et elles-mêmes complexifiées par des distinctions internes, ainsi que Pierre-Yves Trouillet le montre pour la « diaspora tamoule »¹⁸. D'autre part, les identités diasporiques indiennes prennent souvent sens en opposition les unes aux autres. Ainsi, s'il est une « dias-

[p.20] pora tamoule » à Maurice, c'est d'abord pour se distinguer de toute identité indienne globale renvoyant à l'hégémonie *bhojpuri*¹⁹. Par ailleurs, si nous ajoutons le critère des multiples affiliations religieuses, il est aujourd'hui peu opérant, probablement contre-productif et peu respectueux des sentiments d'appartenance et susceptibilités locales, d'intégrer les Tamouls catholiques et musulmans à une « diaspora indienne » uniforme.

En conséquence, il est nécessaire d'envisager séparément, *a minima*, différentes « diasporas indiennes ». La « diaspora indienne engagée » (qui peut se décliner suivant les Empires qui ont encadré cet engagisme²⁰) offre sans doute un objet d'étude plus légitime, suffisamment homogène quant aux contextes de migration, aux conditions d'installation et d'évolution de ces communautés.

LA CATÉGORIE « DIASPORA » À L'ÉPREUVE DU CAS MAURICIEN

Le risque essentialiste

Tentons donc d'évaluer si les communautés nées de l'engagisme indien peuvent être assimilées à une « diaspora indienne ». Prenons le cas mauricien pour lequel plusieurs obstacles à cette assimilation s'imposent.

D'une part, prenons en compte la situation démographique et son évolution. Les communautés descendantes des engagés sont installées à Maurice depuis plus d'un siècle (si l'on retient la fin officielle de l'engagisme en 1907) et, pour certains, près de deux siècles (le système ayant commencé dès 1837). Le regain des revendications d'une indianité peut-elle ignorer cette profondeur historique de l'installation des communautés à Maurice ? Dit autrement : combien de générations faut-il pour « perdre » le statut de diaspora, et être perçu et étudié comme « Mauricien » sans qualification ethnique ? Plus problématique encore, peut-on « être » une diaspora (se considérer, et être perçu par les autres, comme tel) quand on jouit d'une hégémonie politique et culturelle au sein d'une nation indépendante depuis 50 ans ?

D'autre part, on ne connaît aucune population indigène à Maurice. Toutes les communautés sont issues de population migrantes. En conséquence, la qualification élargie de diaspora implique que l'île Maurice serait, aujourd'hui, exclusivement peuplée de diasporas : une diaspora indienne, une diaspora chinoise, mais aussi une diaspora noire issue de l'esclavage et une diaspora française issue de la colonisation²¹. On peut douter de l'utilité heuristique d'une catégorie aussi englobante et peu soucieuse de l'hétérogénéité des contextes historiques de migration. Si descendants d'esclaves, de commerçants, de planteurs, de laboureurs peuvent partager une même catégorie, et au regard de l'histoire des circulations mondiales de populations, quelle communauté peut prétendre échapper au statut de diaspora ?

[p.21] Ces quelques obstacles factuels suffisent, à mon sens, à inciter à la plus grande prudence dans le maniement de la terminologie de « diaspora » à Maurice. Mais il reste à évoquer d'autres arguments – sans doute plus fondamentaux – soulignant les biais introduits par la catégorie diaspora.

Qualifier les communautés indo-mauriciennes de « diaspora » revient d'abord à essentialiser l'identité individuelle, comme s'il était aisé, crédible, et souhaitable d'identifier l'identité ethnique de chacun. Car, il est entendu que seul celui qui est « Indien » fait partie de la « diaspora indienne ». Certes, les généalogies démontrent que, pour de nombreux individus mauriciens, l'endogamie ethnique est attestée au fil des générations et que leur (auto)-qualification comme « d'origine indienne » peut être retenue. Prenons l'exemple de Navin Ramgoolam, ancien Premier ministre de l'île Maurice (de 1995 à 2000 et de 2005 à 2014). Il est le fils du « Père de l'indépendance », Seewoosagur Ramgoolam, et le petit-fils d'un travailleur engagé débarqué du Bihar à Maurice à la fin du ^{xix}^e siècle. Son père et son grand-père se sont mariés avec des femmes de même origine géographique (*bhojpuri*) et de même caste (*Vaish*). Navin Ramgoolam est donc « objectivement » et directement « descendant d'engagés » et « d'origine indienne/*bhojpuri/Vaish* ».

Mais, sans nier ce cas précis ni son statut qui n'est sans doute pas unique, l'on ne peut négliger le déséquilibre initial du ratio hommes/femmes parmi les engagés²², et les réalités (certes difficilement évaluables) de la créolisation biologique, qui rendent la norme de l'endogamie toute théorique. Nombre d'histoires familiales à Maurice s'inscrivent en faux contre toute possibilité d'identifier l'ethnicité individuelle. Faut-il alors se tourner vers le « sentiment d'appartenance » des individus à une communauté indo-mauricienne, et à la « diaspora indienne » ? J'ai souligné ailleurs la légitimité de toutes les constructions ontologiques personnelles – qui intéressent certes le chercheur, mais pour les enjeux qu'elles révèlent plus que pour une quelconque « vérité historique »²³. Sinon, que faire des Musulmans, descendants d'engagés indiens hindiphones ou urduphones, qui ont déclaré l'arabe comme langue ancestrale lors du recensement mauricien²⁴ ? Surtout, il faut alors écouter aussi ces Mauriciens qui refusent pour eux-mêmes toute assignation ethnique. De nombreux Mauriciens ont ainsi bravé l'obligation légale de déclarer une identité ethnique (selon la Constitution : « Hindou », « Musulman », « Sino-Mauricien » ou, par défaut, « Population générale »), avant de se porter candidat aux élections législatives²⁵. Derrière ce refus, c'est la revendication d'une identité mauricienne qui surgit, peu compatible avec la mise en avant d'une appartenance diasporique.

Je souligne qu'il ne s'agit pas là de revendications idéologiques réservées à l'élite culturelle mauricienne. Le fils d'engagé et entrepreneur dont j'ai rédigé l'histoire de vie peut, en fonction des contextes, se dire « *malbar* » (terme péjoratif pour désigner les Tamouls)²⁶. Par ailleurs, il intègre les problématiques ethniques dans son récit de vie (hiérarchie plantationnaire) et il a tenu

[p.22] à se rendre en Inde. Pourtant, son catholicisme et sa famille multi-ethnique (tamoule, *bhojpuri*, musulmane, créole) interdisent toute qualification arbitraire de ses petits-enfants dans une communauté autre que « mauricienne ». Mes ethnographies de village – pourtant focalisées sur l'hindouisme, qu'on pourrait croire plus susceptible de stimuler les références discursives à l'Inde – m'ont confronté à de nombreux individus qui, non seulement ignorent tout de leurs racines en Inde, mais n'y voient aucun intérêt. Après avoir moi-même, à Cottage (2017), parfois péché par ce biais que je critique (interrogeant les individus sur leur lien à l'Inde, leurs ancêtres, leurs connaissances), j'ai corrigé mon approche et je n'ai, à Queen Victoria (2021), entendu aucune mention des termes Inde ou diaspora, ni aucune allusion à ce qu'ils désignent²⁷.

Face aux susceptibilités vis-à-vis des étiquettes assignées et à la géométrie variable des catégories communautaires, associer un Mauricien « d'origine indienne » mais chrétien, ou musulman, ou tamoul à « la diaspora indienne » s'opposera au ressenti et aux idéologies individuelles locales. Il devient ainsi rapidement périlleux et politiquement douteux de prétendre identifier qui est « d'origine indienne », apte à se relier à une « diaspora indienne ». En d'autres termes, que reste-t-il de la diaspora quand il devient à ce point complexe, subjectif et changeant d'identifier qui est « Indien » à Maurice ?

Avec l'essentialisme, on revient sur le risque de l'homogénéisation excessive derrière l'objet « diaspora indienne ». Ce risque est d'autant plus présent qu'il se nourrit de dynamiques effectivement opérantes au sein des communautés hors de l'Inde. Citons le développement florissant des temples tamouls monumentaux. Leur évolution architecturale (« dravidienne » avec porches d'entrée – *gopuram* – et tours pyramidales – *vimana* - chargés de sculptures colorées) et idéologique (agamique, savante, et recourant à des prêtres Brahmanes) est liée aux classes moyennes urbaines, en diaspora comme en Inde²⁸. Citons également les réseaux et circulations transnationales de prêtres à travers la diaspora tamoule entre l'Inde, les diasporas engagées de l'océan Indien et celles, contemporaines, d'Amérique du Nord²⁹. Ces deux dynamiques sont analysées de manière très convaincante comme des vecteurs efficaces d'une homogénéisation des pratiques religieuses et identitaires tamoules, à travers la diaspora. Cette diaspora régionale (tamoule) se construit en grande partie *contre* une autre diaspora régionale (nord-indienne) ayant tendance à s'identifier abusivement à « la diaspora indienne ». Si elle conteste ainsi le modèle d'un référent « national » à la diaspora, elle n'en mobilise pas moins, à l'échelle « régionaliste » les mêmes discours et symboles identitaires (dont le territoire et la langue). Pareille uniformisation relève certes d'une réalité en partie importée au moment de la migration³⁰. Mais, les enjeux du Mouvement Dravidien indien sont radicalement réinventés à Maurice, notamment du fait de la coexistence, sur un petit territoire partagé, avec la majorité *Bhojpuri*. Au sein même de la communauté tamoule mauricienne, on retiendra que, avant même la fin du ^{xix}^e siècle, deux caté-

[p.23] gories de lieux saints distincts avaient été fondés, recoupant largement les différences de classe, de caste et d'histoire migratoire. On trouvait la communauté « libre » (patronnant les « grands » temples urbains, brahmaniques), et la communauté engagée (patronnant les sanctuaires de plantation, villageois, non-brahmaniques). La « diaspora tamoule » à Maurice, se construit donc au long de tensions vis-à-vis de la diaspora indienne, et en son sein, contestant ainsi l'homogénéisation discutée plus haut.

D'autres cas d'études dans les diasporas tamoules, à Maurice ou à New York, m'incitent à ne pas écarter l'hypothèse plus radicale selon laquelle la vague d'orthodoxisation de la religiosité et de l'identité tamoules, s'accompagne d'une insatisfaction grandissante visible dans un certain retour en grâce des traditions populaires³¹. Il n'est pas impossible que l'uniformisation diasporique des dernières décennies se complexifie au gré de ce retour du populaire, rebattant les cartes du sentiment diasporique.

A minima, il est possible de conclure sur la nécessité de se méfier du risque d'essentialisation derrière l'usage, dans les sociétés nées de l'engagisme, du terme « diaspora ».

La sur-valorisation du lien

Outre le risque d'essentialiser les identités (ou bien en est-ce la conséquence ?), qualifier les communautés indo-mauriciennes de « diaspora » induit de centrer l'analyse sur le lien Inde-Maurice, un biais que je sou mets à trois interrogations : Que sait-on de ce supposé lien, de son intensité, et de son influence ? Pourquoi le percevoir comme nécessaire et valorisé ? Comment l'articuler avec les dynamiques locales de la créolité ?

Quelle rupture avec l'engagisme ?

L'engagisme est un objet d'étude idéal de « l'histoire connectée ». Ce mouvement migratoire dépasse la seule trajectoire Inde-Maurice pour s'inscrire dans une géopolitique impériale, une histoire des déplacements de main d'œuvre et de productions agricoles entièrement aliénées et vouées aux exigences des métropoles coloniales. Ce faisant, l'engagisme s'inscrit dans une histoire qui la précède, celle de la traite et de l'esclavage. Il faut donc connecter les enjeux des liens Inde-Maurice avec ces contextes historiques, que la violence interdit de sous-estimer. Traite et esclavage se définissent par la rupture définitive, la mort sociale et l'impossible mémoire des descendants³². En dépit de certaines traditions religieuses transnationales (les cultes afro-cubains, afro-brésiliens, ou le rastafarisme), la « diaspora noire »³³ évoque davantage une construction politique et académique qu'une quelconque unité culturelle identifiable ou un sentiment d'appartenance partagé. Au-delà des questions posées par la revendication du qualificatif « noir », préférer « la diaspora africaine » pour qualifier les descendants d'esclaves reste-

[p.24] rait problématique. Une part non négligeable des esclaves à Maurice étaient en effet indiens³⁴. Faut-il les intégrer à une diaspora « indienne » ou penser une catégorie « diaspora issue de l'esclavage » sur le critère non de l'origine géographique, mais du système migratoire ?

Les débats sur la nature plus ou moins contrainte de la migration de l'engagisme, l'éternel enjeu d'une comparaison avec l'esclavage³⁵, rejoignent les débats quant au degré de rupture que représente l'engagement. Il faut donc évaluer la nouveauté et le degré d'adaptation, ainsi que la nécessaire évolution. En travaillant sur les migrations, il faut d'abord se méfier de ne pas surévaluer par contraste un prétendu immobilisme précédant la migration. C'est une tendance qui regroupe aussi bien certains travaux académiques, que les discours des migrants eux-mêmes.

Il est certes vrai que les cultures, et les religions sont territorialisées. C'est même particulièrement le cas de l'hindouisme dont on peut dire qu'il est consubstantiel au territoire indien. Il y est né, s'y est développé et non seulement il n'a pas de vocation prosélyte à s'exporter, mais son orthodoxie impose qu'on ne peut être hindou qu'en Inde³⁶. On peut donc raisonnablement recevoir l'hypothèse d'une violence déculturetrice subie par l'engagé hindou qui quitte l'Inde, sa terre sainte (*dharmabhumi*). Il me semble pourtant important d'apporter certains bémols à l'idée de rupture unilatérale. Premièrement, la mobilité (pour les militaires, les travailleurs, etc) en Inde et au-delà pré-existait à l'engagisme au point que la figure de l'exilé (*bideshiya*) est un topos des chansons populaires *bhojupri* en Inde³⁷. La migration de l'engagisme n'est donc pas nécessairement une rupture historique fondamentale, car même les conditions de migration (encadrées par les systèmes et institutions tels que les plantations) n'étaient pas inconnues, puisque les travailleurs du pays *bhojpuri* migraient déjà vers les plantations de thé d'Assam, par exemple. Deuxièmement, l'engagement procédait souvent d'étapes. On partait du village à la ville du district, puis à Calcutta avant de partir pour Maurice. Chaque étape, quoiqu'en Inde, soumettait l'engagé à une nouveauté que l'on peut penser aussi dépaysante que le passage Inde-Maurice. Troisièmement, à Maurice, la rupture avec l'Inde n'a jamais été absolument consommée. Le rôle crucial des contremaîtres (*sirdar*), envoyés en Inde par les planteurs pour recruter la main d'œuvre, et les *returnees*, en sont des exemples forts dont Marina Carter a montré combien ils nous forçaient à relire notre perception de l'engagisme³⁸.

Une fois modérée la tentation de lire les conditions historiques de l'engagisme indien sous le seul angle de la rupture, il reste à évaluer la nature, et la valeur, du lien entre l'Inde et Maurice, en interrogeant les représentations émiques.

Pourquoi valoriser le lien Inde-Maurice ?

De fait, face au risque de surévaluer l'engagisme comme rupture, domine le risque inverse, se focaliser sur la continuité culturelle³⁹. Cette approche

[p.25] aurait pour principal inconvénient de « réifier la culture indienne » et de transformer les engagés en « simple porteurs de cette culture réifiée »⁴⁰. Il faut se méfier du credo identitariste émique qui, nourri du focus de la diaspora, confine souvent au culturalisme, en promouvant une image fixe et conservatrice de la culture. Non seulement la migration n'a pas inventé l'évolution, mais l'évolution n'est pas forcément un traumatisme ni même une perte. Après tout, les élites indo-mauriciennes avaient, dès les cérémonies du centenaire de l'engagisme, contourné les supposés obstacles culturels à l'exportation de l'hindouisme, en transformant l'immigration des ancêtres engagés en projet « colonisateur »⁴¹, légitimant ainsi un hindouisme (dominant) hors de l'Inde.

Sans tomber dans cette relecture outrancière de l'histoire ni, à l'inverse, dans les arguments de la propagande pro-engagisme de l'époque, on doit envisager la possibilité des avantages qu'il y avait à s'engager. D'une part, les engagés étaient, en Inde, soumis à la domination coloniale qui avait déstructuré l'économie, l'agriculture et l'artisanat, sans parler de la culture et des identités religieuses. D'autre part, on ne saurait nier les structures hindoues de domination et de violence – la caste ou le contrôle des terres par les *zamindar*, entre autres. Les récits abondent d'exemples d'individus qui ont profité de l'engagisme pour se libérer d'endettements systémiques, ou s'inventer un statut de caste plus favorable, par exemple. On ne saurait chiffrer ces hypothèses, mais, et c'est le plus important, du point de vue des Mauriciens hindous, la fierté de l'ascension sociale à Maurice est souvent contrastée avec l'image d'une Inde « arriérée » qui leur aurait été bien moins favorable. Ainsi, jusqu'à récemment, l'hindouisme mauricien, loin de se résumer à un piètre sous-produit issu de la migration, avait, dans les perceptions émiques, le mérite principal et partagé par tous d'avoir purgé l'hindouisme indien des castes et du renoncement, deux structures aux relents d'archaïsme⁴².

Le *roots tracing*, lieu de confluence des recherches académiques et des dynamiques identitaires locales, constitue certes une dynamique réelle témoignant du désir de certains individus de se reconnecter – si ce n'est avec l'Inde, avec leurs origines indiennes. Par ailleurs, la place grandissante de l'Inde comme grande puissance mondiale peut réveiller les envies de valoriser ces origines⁴³. Mais les journaux mauriciens témoignent du fait que ceux qui se rendent dans le village de leurs ancêtres au Bihar – un des États indiens les plus défavorisés – accompagnent souvent leur visite d'aides humanitaires (financements d'écoles, etc) qui renforcent leur perception de l'engagisme comme une migration réussie. Nul doute que la *success-story* collective des communautés descendantes d'engagés indiens à Maurice – passées en un peu plus d'un siècle de sous-prolétariat soumis au bon vouloir colonial, à leaders d'une nation indépendante – contribue à construire cette relation ambivalente entre une Inde-référence et une Inde-arriérée, celle de la misère et des castes⁴⁴. Dans tous les cas, les circulations

[p.26] s'accélérent, certes entre les deux pays – citons notamment les étudiants mauriciens de plus en plus attirés par l'Inde –, mais nulle réinstallation en Inde n'est envisagée. D'ailleurs, le mythe du retour, souvent cité comme l'un des critères définissant la diaspora, est singulièrement absent à Maurice.

On peut aller plus loin avec l'exemple de la communauté guyanienne « *madrasi* » immigrée à New York, qui souligne l'ambiguïté du référent indien⁴⁵. La « diasporisation » par l'engagisme, entre l'Inde et le Guyana dans la seconde moitié du ^{xix}^e siècle, est aujourd'hui perçue comme ayant été insuffisamment émancipatrice. Les pratiques religieuses tamoules populaires ont alors été stigmatisées à la fois par le pouvoir colonial et par les mouvements orthodoxes hindous. La seconde « diasporisation », entre le Guyana et New York, à la fin du ^{xx}^e siècle, est, elle, perçue comme une opportunité de libération de ces doubles injonctions (coloniales et hindoues⁴⁶). Les Madrasi vantent le contexte étatsunien qui leur permet de pratiquer leur culte plus librement qu'ils ne l'ont jamais fait. Là aussi, la nostalgie qui encadrerait la rupture et qualifierait la diaspora et l'exil, doit donc être maniée avec précaution, y compris à l'aune des représentations émiques. Il est vrai que les *diaspora studies* se sont emparées de ces nuances et sont de plus en plus soucieuses d'articuler les problématiques de l'exil à celles des opportunités politiques qu'offre parfois le contexte d'arrivée⁴⁷. Plus généralement, le focus du lien avec l'Inde gagne en épaisseur et en pertinence au fur et à mesure qu'il intègre les enjeux croisés des communautés émigrés avec ceux de l'Inde et ceux du pays d'accueil⁴⁸.

Rupture exagérée ou continuité culturelle à tout prix, on peut regretter que les *diaspora studies* se focalisent dans les deux cas sur la dialectique de la disparition/préservation. Ainsi, dès 1967, le recueil séminal de Barton Schwartz centré sur les communautés d'engagés (*Caste in Overseas Communities*), construit la caste comme objet privilégié de cette dialectique. Mais qu'advient-il des configurations et problématiques locales de la créolité, fondées sur la création et le refus des racines ?

Les dynamiques de la créolité

Mon argument ne consiste nullement à nier les revendications liées à l'indianité dans les communautés « d'origine indienne », y compris celles issues de l'engagisme, ni la valeur de l'Inde comme référent, notamment pour l'hindouisme. J'ajoute que ces revendications ne sont pas non plus récentes puisque les élites indo-mauriciennes les mobilisaient déjà dans les années 1930s – sans parler du rôle-clef des missionnaires (d'abord indiens, puis locaux) de l'*Arya Samaj* présents dès les premières décennies du ^{xx}^e siècle à Maurice ou au Guyana⁴⁹. Mais j'argumente que si les problématiques et la revendication de l'indianité sont opérantes à Maurice, elles ne doivent pas faire négliger la prégnance des structures locales (économiques, raciales) qui, à l'image du système de plantation, ont façonné l'histoire des commu-

[p.27] nautés d'engagés. En définitive, le lien à l'Inde n'est heuristique que lorsqu'il est pensé conjointement avec d'autres phénomènes et processus identitaires tels que le pluralisme, la créolité, ou l'identité mauricienne⁵⁰.

L'immigration des engagés indiens s'est en effet installée en terre *créole*, c'est-à-dire au cœur de processus de rencontre des cultures. La créolisation mauricienne a remplacé les identités essentialisées autour d'une origine géographique ou d'une appartenance religieuse, incitant le chercheur à s'affranchir du prisme de la continuité culturelle Inde-Maurice. Bien sûr, l'idéologie de l'hindouisme en fait une religion *a priori* impropre à l'exportation (on naît et meurt hindou, et en Inde, terre sacrée exclusive). De plus, l'Inde reste le référent majeur du chantier de réforme et d'orthodoxisation de l'hindouisme mauricien entamé depuis trois décennies. Mais, même alors, la mobilisation de l'Inde s'inscrit d'abord dans le contexte mauricien, sur fond de compétition communaliste locale, avec les Créoles ou entre Bhojpuri et Tamouls⁵¹. Le constat semble partagé avec les Réunionnais hindous pour qui les liens avec l'Inde, récents, limités et non-réciproques, renvoient surtout aux enjeux identitaires locaux⁵². De même dans la diaspora sikhe au Canada, le Punjab est une source de prestige ou de respect d'abord mobilisée au sein du contexte canadien, plutôt qu'un « ailleurs » de référence, ou un quelconque lieu de retour rêvé⁵³.

J'ai argumenté à partir d'une ethnographie de village mauricien que la soi-disant continuité culturelle Inde-« diaspora » doit également être interrogée à la lumière d'une confrontation à l'altérité ethnique, particulièrement opératoire en contexte créole⁵⁴. La cohabitation effective des engagés avec la culture créole et catholique, parallèlement au passage d'un statut de majorité (ethnique, religieuse, linguistique) à un statut de minorité, s'est accompagnée d'un surplus de réflexivité, conséquence à la fois du regard des Indiens sur les Autres nouvellement rencontrés, et de l'importance du regard que ces nouveaux Autres portent sur les Indiens. Se focaliser sur le lien Inde-Maurice invisibilise la dimension relationnelle de la construction identitaire au sein des sociétés plurielles. À Maurice comme à Trinidad, par exemple⁵⁵, la construction de l'indianité est indissociable de celle de la créolité – au gré des stratégies de régulation coloniales, et des clichés coloniaux. Le stéréotype de l'Indien (sobriété, travailleur, épargnant, docile) s'est construit en regard du stéréotype du Noir (paresseux et bon-vivant). Au-delà de tout lien à l'Inde, l'« indianité » dans les sociétés créoles est indissociable des rapports de pouvoir coloniaux⁵⁶. D'où l'intérêt d'équilibrer la focale « Inde-Maurice » par un regard attentif au continuum créole intra-Mauricien, dans lequel s'inscrivent les revendications ethniques.

J'ai souligné que le « lieu » et le moteur historique de ce continuum était le système de la plantation. Institution incontournable par sa dimension fondatrice, contraignante à l'extrême et totale (raciale, économique et sociale), régulant le territoire, la temporalité et jusqu'à la religiosité des communa-

[p.28] tés⁵⁷. La plantation mauricienne contredit la focale diasporique, et l'écriture, courante dans l'historiographie mauricienne, d'une histoire des communautés indiennes séparée de celle des autres communautés mauriciennes. On revient là au danger du prisme de l'ethnicité, porté par les *diaspora studies*, qui se substitue aux analyses économiques et sociologiques, et invisibilise les enjeux qu'une histoire de la main d'œuvre et du travail colonial avaient justement mis en exergue jusqu'aux années 1970⁵⁸. Même à l'échelle de l'hindouisme – un objet censé cristalliser au maximum l'indianité –, les terrains de la plantation et du village mauriciens réfutent la diaspora comme catégorie opératoire. Jusqu'aux « ancêtres » auxquels s'adressent les prières des engagés, à Maurice ou à la Réunion⁵⁹. On ne saurait alors appliquer le schéma post-moderne d'une diaspora – prototype de cultures non communautaires et dé-territorialisées⁶⁰. L'ancrage réussi des communautés descendant d'engagés indiens sur le territoire mauricien, leurs interrelations avec les autres communautés et leur rapport au pouvoir, toutes ces dimensions sont analysables à partir de l'hindouisme mauricien sans recourir au terme et à la catégorie « diaspora », jamais usités localement.

En outre, à Maurice, les récits et élaborations identitaires centrés sur l'Inde sont, pour l'heure, des initiatives largement restreintes à l'élite. Elles témoignent d'une stratégie de standardisation de l'indianité qui la désolidarise des dimensions populaires partagées avec les autres communautés au sein de la plantation⁶¹. Focaliser sur le lien avec l'Inde est indissociable d'une relecture de l'indianité populaire des ancêtres engagés. Prenons deux exemples.

Commençons par le topos de *kalapani*. L'insistance sur la soi-disant incompatibilité idéologique des Hindous avec la traversée des mers n'est compréhensible que dans le cadre d'une double rhétorique identitaire, à l'adresse des communautés non-Indiennes à Maurice. D'une part, cela rejoint parfois une sorte de concurrence des victimes (inventer un trauma comparable à celui du Passage du Milieu subi par les esclaves). D'autre part, cela revient à inventer aux ancêtres engagés une ascendance d'élite, car l'hyper-susceptibilité à la pollution rituelle qui justifie le trauma de *kalapani* était l'apanage des hautes castes orthodoxes hindoues – très peu représentées parmi les engagés⁶². Le rôle des autorités coloniales, et du focus de l'indologie sur les textes brahmaniques, dans la construction d'un trauma élargi aux basses castes, aux Musulmans et aux femmes confirme ce biais élitiste⁶³.

Passons au mythe de Ram. On ne sera pas surpris que le *Ramayana* ou, plutôt, ses versions vernaculaires, aient résonné au cœur des populations engagées. Le mythe d'un roi hindou forcé à l'exil et qui finit par victorieusement réinstaller le pouvoir hindou ne pouvait qu'offrir une parabole valorisante et rassurante⁶⁴. Mais l'inclusion plus récente des divinités (Ram, Sita et Lakshman) dans les temples mauriciens relève, elle, d'un bouleversement du panthéon des engagés. Les divinités de l'hindouisme indien villageois,

[p.29] importées à Maurice, étaient des déesses féroces, à l'image de Kali, qui exigeaient des pratiques dévotionnelles populaires (sacrifice animal, transe, prêtrise non-brahmane) auxquels les cultes du très brahmanique Ram sont radicalement étrangers. À nouveau, ce dernier culte est bien moins favorable à l'inclusion des descendants d'esclaves que l'hindouisme populaire – assimilant encore la valorisation du lien avec l'Inde avec la dévalorisation de la créolité locale partagée.



Figure 1. Déesse de l'engagisme (Kali, kalimai Daruty) [photo de l'auteur].



[p.30]

Figure 2. Déesse à la diaspora (Ganga, Grand Bassin) [photo de l'auteur].

Les thèmes mythologiques de *kalapani* et Ram revisitent le lien entre Maurice et l'Inde en brahmanisant l'indianité et l'hindouisme local. On pourrait qualifier de « diaspora » les communautés indiennes à Maurice en écho à ces configurations nouvelles. Mais, d'une part, cela exigerait de préciser l'apparition récente de cette diasporisation et, d'autre part, cela demanderait d'inclure les jeux de positionnements communautaires proprement mauriciens (vis-à-vis des descendants d'esclaves) dans les enjeux et motivations de cette diasporisation. Enfin, il faut se méfier des ressorts d'une telle homogénéisation qui, non seulement relève d'un raccourci trompeur, mais rejoint la rhétorique à visée politique des nationalistes hindous – que ce soit les réformistes de la fin du ^{xix}^e ou le *hindutva* contemporain – qui promeuvent tous deux un hindouisme unifié à l'échelle pan-indienne et transnationale.

L'ETHNOGRAPHIE CONTRE LE RISQUE PERFORMATIF/POLITIQUE

Si l'on ajoute à ces sous-entendus d'une « indianité diasporique » la non-réciprocité de communautés descendant de l'esclavage, qui ne peuvent revendiquer de tels liens (culturels, politiques, religieux ou économiques) avec l'Afrique⁶⁵, on comprend combien la focale de la « diaspora » peut directement durcir le communautarisme local. En conséquence, les chercheurs ne sauraient user du terme « diaspora indienne » sans être conscients de la dimension poli-

[Tapez ici]

[p.31] intérêts des élites locales ou au *soft-power* d'une Inde qui découvre chaque jour davantage le potentiel diplomatique, financier et politique de sa « diaspora »⁶⁶. En effet, la performativité des catégories et terminologies académiques n'est plus à démontrer. Elle a débuté avec l'indologie de l'époque coloniale. Prenons l'exemple particulier de l'hindouisme. Le champ des études indiennes est né en relation étroite avec un regard orientaliste et colonialiste. L'invention de l'Inde comme territoire, nation, culture, et de l'hindouisme comme religion, résultent en grande partie de catégories occidentales, d'abord plaquées sur les réalités locales dans une démarche complexe mêlant désir de comprendre, nécessité de gouverner et stratégie de domination, puis réappropriées par les élites nationalistes indiennes⁶⁷. Sans négliger la richesse des apports des études indiennes de l'époque coloniale, elles ont incontestablement joué un rôle crucial dans la construction même de

ce qu'est, depuis, l'Inde pour les Indiens, et l'hindouisme pour les Hindous.

L'excellence des indologues qui nous ont précédés explique probablement la posture assez défensive des ethnographes qui, jusqu'à aujourd'hui, peinent à assumer la crédibilité de leurs matériaux, indépendamment de toute validation par les études textuelles⁶⁸. L'ethnologue ne peut certes pas ignorer les analyses des indologues, incontestablement convaincantes et puissantes. Mais il s'agit avec les études textuelles d'abord d'un compte-rendu et de l'analyse d'une pensée savante, élitiste, minoritaire (l'idéologie brahmanique). À nous, ethnologues, de ne pas prendre l'objet des indologues (l'hindouisme brahmanique) pour l'entièreté de l'hindouisme. En regard, l'ethnologue décrit alors un hindouisme souvent populaire, alternatif, complémentaire, parfois résistant à la domination idéologique des Brahmanes, avec des divinités qui existent à peine dans les textes et les analyses des indologues, avec des femmes qui sont des acteurs centraux, et des prêtres Brahmanes dont on peut tout à fait se passer. Ainsi l'ethnographie de l'hindouisme ne relève pas seulement d'un décalage méthodologique, elle révèle souvent un renversement sociologique majeur.

On peut supposer que ce biais n'est pas étranger à l'intérêt très tardif des études indiennes pour les terrains hors de l'Inde. On l'a dit, la culture brahmanique se prétend incompatible avec l'exportation. Malgré quelques très rares, et, du reste, excellentes monographies précédant les indépendances⁶⁹, il a fallu le développement conjoint des *diaspora studies* et des diasporas indiennes contemporaines pour que les communautés migrantes soient étudiées. Celles issues de l'engagisme constituaient pourtant, depuis la moitié du ^{xix}^e siècle, des terrains d'étude stimulants et classiquement situés dans les (ex-)territoires coloniaux.

On remarquera que le débat s'est, aujourd'hui, déplacé. Si les diasporas indiennes, y compris celles issues de l'engagisme, sont bien étudiées, l'idée d'une incompatibilité proprement indienne à émigrer, resurgit au cœur des

[p.32] perceptions/revendications identitaires émiqes, avec les mythologies de Ram et de *kalapani* dont nous avons parlé. Se rejoignent ainsi conscientisation diasporique récente et cliché colonial. Citons l'administrateur et orientaliste William Crooke qui décrétait à la fin du ^{xix}^e siècle : « Le fait est que l'hindou n'a que très peu l'instinct migrateur, et tous ses préjugés tendent à le maintenir chez lui »⁷⁰. Derrière l'ironie du rapprochement, soulignons que l'ethnicisation des débats et enjeux résultant de la diasporisation reprend à son compte l'assignation identitaire coloniale à travers des termes et catégories exogènes et arbitraires. Certes, la revendication d'une indianité, et d'une hindouité, mais aussi d'une identité tamoule et d'une identité madrasi, par exemple, sont, en diaspora, des processus efficaces de réappropriation des catégories assignées⁷¹. Mais, s'identifier d'abord comme « Indien » via cette appartenance à une « diaspora indienne », et « hindou » via une « diaspora hindoue » invisibilise la domination symbolique violente derrière ces assignations.

Du point de vue épistémologique, le chercheur ne peut guère se passer entièrement des terminologies exogènes « Inde », « hindouisme » et « religion », mais il aurait sans doute tort d'en attendre un apport heuristique majeur. Du point de vue historique, c'est bien l'attention aux processus de construction de ces catégories qui s'avère le plus pertinent. L'historien Alexander Rocklin a ainsi brillamment étudié comment, jusqu'à la moitié du ^{xx}^e siècle, être « Hindou » à Trinidad, c'était être « l'hindou » tel que le tolère, le fantasme et le construit l'administration coloniale⁷². Il insiste alors sur l'incompréhension, et la peur des autorités face au non-respect des catégories et frontières assignées, par exemple lorsque les « Hindous » participent aux fêtes dites « musulmanes » ou lorsque les Créoles sont inclus dans les fêtes « indiennes », et sa criminalisation. Il est de même indispensable d'étudier, plus qu'une quelconque « diaspora indienne », les modalités et l'histoire de la construction de cette catégorie par des acteurs variés, dont les chercheurs, au cœur des rapports de pouvoir des sociétés locales.

À la question « la catégorie diaspora(s) indienne(s) est-elle heuristique ? » se superpose donc celle du sentiment, ou non, de « faire diaspora » au sein des communautés concernées – deux problématiques qu'on évitera de traiter séparément tant on reconnaît la porosité entre débats académiques et enjeux locaux. En guise de conclusion à ce panorama des enjeux et hiatus de la catégorie « diaspora », appliquée aux communautés d'engagés, on répétera son absence d'emploi émique (le terme n'est pas employé, ou seulement depuis très récemment), et le risque est double d'essentialiser une indianité rêvée et d'invisibiliser les logiques historiques fondatrices de ces communautés, ainsi que les logiques structurant leur évolution locale (la plantation, le multiculturalisme). Les insuffisances heuristiques de la focale ethnicité/diaspora portent en outre le risque d'invisibiliser, tout en les nourrissant, les logiques historiques du communautarisme et leurs ressorts sociaux, raciaux et politiques.

Mathieu Claveyrolas

[p.33] Bibliographie

- Bass Daniel, *Everyday Ethnicity in Sri Lanka: Up-country Tamil Identity Politics*, Londres, Routledge, 2012.
- Bates Crispin (ed.), *Community, Empire and Migration. South Asians in Diaspora*, New York, Palgrave, 2001.
- Benedict Burton, *Indians in a Plural Society. A Report On Mauritius*, Londres, HM's Stationery Office, 1961.
- Benoist Jean, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS, 1998.
- Benoist Jean, « De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde, ou la réincarnation d'une société », in Gerry L'Étang (éd.), *L'Inde en nous. Des Caraïbes aux Mascareignes*, Fort-de-France, Carbet, 1989, p. 185-201.
- Bentz Anne-Sophie, « Political Activism in Canada: When Tibetans in Toronto Enter into Local Politics », in *Political Mobilizations of South Asians in Diaspora: Intertwining Homeland Politics and Host-Society Politics, SAMAJ*, 27, 2021.
- Boudet Catherine, *Les franco-mauriciens entre Maurice et l'Afrique du Sud : identité, stratégies migratoires et processus de recommunautarisation*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 2004.
- Carsignol-Singh Anouck, *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*, Paris/Genève, PUF/The Graduate Institute Publications, 2011.
- Carter Marina, *Servants, Sirdars and Settlers: Indians in Mauritius, 1834-1874*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
- Carter Marina and ToraBully Khal, *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*, Londres, Anthem Press, 2002.
- Carter Marina and govinden Vishwanaden, *Gokoola: Family, Temple & Village*, Port-Louis, Aapravasi Ghat Trust Fund, 2012.
- Chazan Suzanne et Ramhota Pavitrnanand, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*, Paris/Moka, Karthala/MGI, 2009.
- ChivaHon Christine, *La diaspora noire des Amériques*, Paris, CNRS éditions, 2004.
- Christopher A.-J., « Ethnicity, community and the census in Mauritius, 1830-1990 », *The Geographical Journal*, 158, 1992, p. 57-64.
- Clarke C., peach C. and Vertovec S. (ed.), *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Claveyrolas Mathieu, « Guyanese Madrasis in New York City: 'it's all about progress!' », in A.-S. Bentz et L. guyot (ed.), *Political Mobilisations of South Asian Migrants. Global Perspectives*, DESI n° 5, Presses universitaires de Bordeaux, 2021c, p. 49-77.
- Claveyrolas Mathieu, « La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien : histoire, acteurs et pratiques », in V. goossaert et P. Van der Veer (éd.), *Réguler les pluralités religieuses : mondes indiens et chinois comparés, Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 193, Paris, Éditions de l'EHESS, 2021b, p. 131-152.
- Claveyrolas Mathieu, « Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation », in M. Claveyrolas & P.-Y. Trouillet (éd.), *Les Hindous, les Autres et l'ailleurs. Relations et frontières*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 38, 2021a, p. 251-278.
- Claveyrolas Mathieu, « 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, coll. « Purusartha », n° 32, 2014, p. 139-168.
- Claveyrolas Mathieu, « Au "pays des Vaish"? Structure et idéologie de caste à l'île Maurice », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 163, 2013, p. 191-216.
- Claveyrolas Mathieu, « 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, 2012, p. 54-70.
- Claveyrolas Mathieu et Trouillet Pierre-Yves, « L'altérité au cœur de l'hindouisme », in M. Claveyrolas et P.-Y. Trouillet (éd.), *Les Hindous, les Autres et l'ailleurs. Relations et frontières*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 38, 2021, p. 11-40.

- [p.34] Clémentin-Ojha Catherine, « Kālāpānī ou les limites à ne pas franchir. Le voyage en Angleterre du maharaja de Jaipur (1902) », in M. Claveyrolas et R. Delage (éd.), *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 34, 2016, p. 251-274.
- Clifford James, « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9 (3), 1994, p. 302-338.
- Clothey Fred, *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*, Columbia, University of South Carolina Press, 2006.
- Crooke William, *The North Western Provinces of India: Their History, Ethnology and Administration*, London, Methuen, 1897.
- Deliege Robert, « L'ethnographie contre l'idéologie. Le cas de l'hindouisme », *L'Homme*, n° 160, 2001, p. 163-176.
- duBey Ajay, *Indian Diaspora: Global Identity*, Delhi, Kalinga publications, 2003.
- dusenBery Verne, « A Sikh diaspora? Contested Identities and Constructed Realities », in P. van der Veer (ed.), *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 17-42.
- fisher Maxine, *The Indians of New York City. A Study of Immigrants from India*, New Delhi, Heritage publishers, 1980.
- franchina Loreley, *Entre braises et ciel : théâtres de feu. Étude du cycle rituel de la marche sur le feu à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat, université de la Réunion, 2018.
- gIroy Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double-conscience*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.
- gIssant Edouard, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
- jaffrelot Christophe and therwath Ingrid, « The Sangh Parivar and the Hindu Diaspora in the West: What Kind of 'Long-Distance Nationalism'? », *International Political Sociology*, 1, 3, 2007, p. 278-295.
- jayawardena Chandra, *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation*, London, Athlone, 1963.
- kale Madhavi, « Projecting identities: Empire and Indentured Labor Migration from India to Trinidad and British Guiana, 1836-1885 », in P. Van der Veer, ed., *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 73-92.
- kanhai Rosanne ed., *Bindi. The Multifaceted Lives of Indo-Caribbean Women*, Kingston, University of the West Indies Press, 2011.
- Kelly John, « 'They cannot represent themselves': Threats to Difference and So-Called Community Politics in Fiji from 1936 to 1947 », in C. Bates (ed.), *Community, Empire and Migration. South Asians in Diaspora*, New York, Palgrave, 2001, p. 46-86.
- khan Aisha, *The Deepest Dye. Obeah, Hosay, and Race in the Atlantic World*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2021.
- kloss Sinah, « Manifesting Kali's Power: Guyanese Hinduism and the Revitalisation of the "Madras Tradition" », *Journal of Eastern Caribbean Studies*, 41, 1, 2016, p. 83-110.
- kumar Ashutosh, *Coolies of the Empire – Indentured Indians in the Sugar Colonies 1830-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Kurien Prema, « Who Speaks for Indian Americans? Religion, Ethnicity, and Political Formation », *American Quarterly*, automne 2007, p. 759-783.
- lal Brij ed., *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008.
- lang Natalie, *Religion and Pride: Hindus and Recognition in La Réunion*, Oxford, Berghahn Books, 2021.
- leclerc Eric, « Peut-on parler d'une diaspora indienne ? », *L'information géographique*, 72, 2008, p. 70-83.
- l'estrac Jean-Claude de, *Mauriciens, enfants de mille races. Au temps de l'île de France*, Vacoas, Éditions Le Printemps, 2007.
- mahase Radica, *Why Should We Be Called Coolies? The End of Indian Indentured Labour*, Londres, Routledge, 2020.
- mayer Adrian, *Peasants in the Pacific. A Study of Fiji Indian Rural Society*, Londres, Routledge, 1961.
- meyer Eric, « Village versus plantation : colonial and post-colonial ideologies and practices », publié sur le site *Hypothèses* « Sri Lanka et diasporas », 2018, [<https://slkdiaspo.hypotheses.org/5110>].

- [p.35] Mohammad-Arif Aminah and Moliner Christine, « Introduction. Migration and Constructions of the Other: Inter-Communal Relationships amongst South Asian Diasporas », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, n° 1, 2007.
- Østergaard-Nielsen Eva, « The politics of migrants' transnational practices », *International Migration Review*, 37, 2003, p. 760-86.
- Parekh Bhikhu, Singh Gurharpal, Vertovec Steven (ed.), *Culture and Economy in the Indian Diaspora*, Londres, Routledge, 2003.
- Patterson Oscar, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1982.
- Punzo-Waghorne Joanne, *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, New York, Oxford University Press, 2004.
- Rao Vijaya, « The Cult of Draupadi and its Propagation through indentured labour in Reunion Island », in J. Misrahi-Barak and A. Bharswaj (ed.), *Kala Pani Crossings. Revisiting 19th Century Migrations from India's Perspective*, New York, Londres, Routledge, 2022, p. 107-120.
- Rocklin Alexander, *The Regulation of Religion and the Making of Hinduism in Colonial Trinidad*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2019.
- Rukmani Trichur ed., *Hindu Diaspora: Global Perspectives*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.
- Schwartz Barton ed., *Caste in Overseas Indian Communities*, San Francisco, Chandler, 1967.
- Seecharan Clem, *India and the Shaping of the Indo-Guyanese Imagination. 1820s-1920s*, Leeds, Peepal Tree books, 1993.
- Sengupta Suparna, « The "terror" of Kala pani. A colonial myth ? », in J. Misrahi-Barak et A. Bharswaj (ed.), *Kala Pani Crossings. Revisiting 19th Century Migrations from India's Perspective*, New York, London, Routledge, 2022, p. 74-91.
- Servan-Schreiber Catherine (éd.), *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushartha », n° 32, 2014.
- Servan-Schreiber Catherine, *Histoire d'une musique métisse à l'île Maurice. Chutney indien et séga Bollywood*, Paris, Riveneuve éditions, 2010.
- Singer Philip, Araneta Enrique Jr., « Hinduization and Creolization in Guyana: the Plural Society and Basic Personality », *Social and Economic Studies*, 16, 1967, p. 221-236.
- Singh Sherry-Ann, « Women in the Ramayana tradition in Trinidad », in R. Kanhai (ed.), *Bindi. The Multifaceted Lives of Indo-Caribbean Women*, Kingston, University of the West Indies Press, 2011, p. 21-51.
- Tinker Hugh, *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas*, Londres, Hansib Educational Book, 1974.
- Trouillet Pierre-Yves, « A global Hindu Tamil diaspora? Worldwide migrations, diversity and transnational religion », *Oxford History of Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, (à paraître).
- Trouillet Pierre-Yves, « The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples: Caste, Profiles, Circulations and Agency of Transnational Religious Actors », *SAMAJ*, 2020.
- Trouillet Pierre-Yves, « Les lances de Muruga à Maurice : trajectoires d'un hindouisme tamoul », in C. Servan-Schreiber (éd.), *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushartha », n° 32, 2014, p. 169-198.
- Van der Veer Peter (ed.), *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.
- Van der Veer Peter and Vertovec Steven, « Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion », *Ethnology*, 30, 2, 1991, p. 149-166.
- Varrel Aurélie, « L'usage du terme diaspora en référence à l'Asie du Sud : éléments de généalogie », *Desi*, 4, 2020, p. 23-32.
- Vertovec Steven, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Londres, Routledge, 2000.
- Williams Raymond, *Religions of immigrants from India and Pakistan. New threads in the American tapestry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[p.36] Notes

1. Cet article reprend un certain nombre d'arguments présentés dans mes propres travaux et de débats nourris en anthropologie mais aussi en géographie et en histoire, dans les mondes indiens et au-delà. Claveyrolas Mathieu, « Guyanese Madrasis in New York City: 'it's all about progress!' », in A.-S. Bentz et L. Guyot (ed.), *Political Mobilisations of South Asian Migrants. Global Perspectives*, DESI n° 5, Presses universitaires de Bordeaux, 2021, p. 49-77 ; Claveyrolas Mathieu, « Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation », in M. Claveyrolas & P.-Y. Trouillet (éd.), *Les Hindous, les Autres et l'ailleurs. Relations et frontières*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 38, 2021, p. 251-278.
2. Varrel Aurélie, « L'usage du terme diaspora en référence à l'Asie du Sud : éléments de généalogie », *Desi*, 4, 2020, p. 23-32.
3. Trouillet Pierre-Yves, « A global Hindu Tamil diaspora? Worldwide migrations, diversity and transnational religion », *Oxford History of Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
4. Clarke C., Peach C. and Vertovec S. (ed.), *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Schwartz Barton (ed.), *Caste in Overseas Indian Communities*, San Francisco, Chandler, 1967 ; Tinker Hugh, *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas*, London, Hansib Educational Book, 1974.
5. En 1965 aux États-Unis, l'*Immigration Act* abolit les quotas par nationalité ainsi que les restrictions antérieures pour les « Asiatiques », et privilégie l'entrée massive d'élites intellectuelles. Le nombre d'immigrants indiens passe de 500 par an en 1965 à presque 15 000 par an dans les années 1970 ; Fisher Maxine, *The Indians of New York City. A Study of Immigrants from India*, New Delhi, Heritage publishers, 1980, p.12.
6. Fisher, Maxine, *ibid.* ; Williams Raymond, *Religions of immigrants from India and Pakistan. New threads in the American tapestry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
7. Van der Veer Peter, ed., *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995 ; Bates Crispin, ed., *Community, Empire and Migration. South Asians in Diaspora*, New York, Palgrave, 2001 ; Parekh Bhikhu, Singh Gurharpal, Vertovec Steven (ed.), *Culture and Economy in the Indian Diaspora*, Londres, Routledge, 2003
8. Van der Veer Peter, *op. cit.* ; Clarke C., Peach C. and Vertovec S. eds., *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*, *op. cit.*
9. Lal Brij ed., *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008
10. Fukmani Trichur (ed.), *Hindu Diaspora: Global Perspectives*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2001, Vertovec Steven, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, London, Routledge, 2000, p. 2.
11. Cohen Robin, *Global Diasporas, an Introduction*, London, Routledge, 1997, p. 4
12. Fukmani Trichur, *op. cit.*
13. Vertovec Steven, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, *op. cit.*
14. Carsignol-Singh Anouck, *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*, Paris/Genève, PUF/The Graduate Institute Publications, 2011 ; Chivallon Christine, *La diaspora noire des Amériques*, Paris, CNRS éditions, 2004 ; Leclerc Eric, « Peut-on parler d'une diaspora indienne ? », *L'information géographique*, 72, 2008, p. 70-83 ; Vertovec Steven, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, *op. cit.*
15. Clothey Fred, *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*, Columbia, University of South Carolina Press, 2006.
16. Benoist Jean, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS, 1998 ; Chazan-gillig Suzanne et Ramhota Pavitrnanand, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*, Paris/Moka, Karthala/MGI, 2009, p. 26 ; Kelly John, « "They cannot represent themselves": Threats to Difference and So-Called Community Politics in Fiji from 1936 to 1947 », in C. Bates (ed.), *Community, Empire and Migration. South Asians in Diaspora*, New York, Palgrave, 2001, p. 52.
17. Bass Daniel, *Everyday Ethnicity in Sri Lanka: Up-country Tamil Identity Politics*, Londres, Routledge, 2012

18. [p.37] trouillet Pierre-Yves, « A global Hindu Tamil diaspora? Worldwide migrations, diversity and transnational religion », *op. cit.*
19. Claveyrolas Mathieu, « 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, coll. « Purusartha », n° 32, 2014, p. 139-168 ; trouillet Pierre-Yves, « Les lances de Muruga à Maurice : trajectoires d'un hindouisme tamoul », in C. Servan-Schreiber (éd.), *op. cit.*, p. 169-198
20. Et encore doit-on affiner, notamment suivant les systèmes de recrutement (*indenture*, *maistry* en Birmanie, *kangani* en Malaisie et au Sri Lanka). Le contexte de l'engagisme vers les plantations coloniales britanniques est commun à Fiji, Trinidad, Guyana et Maurice, par exemple, mais le premier cas se distingue fortement des trois autres du fait de la présence d'une forte communauté indigène, absente à Maurice, vite décimée à Trinidad et proche de 10 % mais établie sur des territoires très distincts au Guyana. On peut également mentionner le degré de rupture avec l'Inde plus ou moins proportionnel à la distance géographique (maximale à Fiji ; bien moins radicale à Maurice).
21. Chivallon Christine, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.* ; Boudet Catherine, *Les franco-mauriciens entre Maurice et l'Afrique du Sud : identité, stratégies migratoires et processus de recommunautarisation*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 2004.
22. Même si, en 1868, un ratio de 40 % de femmes a été imposé aux recruteurs, il semble que le déséquilibre ait été très fort dans les premières décennies de l'engagisme (Carsignol-Singh Anouck, *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*, Paris-Genève, PUF-The Graduate Institute Publications, 2011, p. 21). En 1858, seul un tiers des engagés embarqués à Calcutta étaient des femmes (Carter Marina and govinden Vishwanaden, *Gokoola : Family, Temple & Village*, Port-Louis, Aapravasi Ghat Trust Fund, 2012).
23. Claveyrolas Mathieu, « Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation », in M. Claveyrolas and P-Y. trouillet dir. *Les Hindous, les Autres et l'ailleurs*, *op. cit.*, p. 251-278.
24. Christopher A.-J., « Ethnicity, community and the census in Mauritius, 1830-1990 », *The Geographical Journal*, 158, 1992, p. 57-64.
25. Cette appartenance ethnique est censée guider l'attribution des quelques sièges de *best losers* compensant l'inégale représentation des communautés mauriciennes parmi les députés. Leur candidature ayant alors été jugée irrecevable, ils ont saisi le Comité des Droits de l'Homme aux Nations Unies qui a statué fin août 2012 en leur faveur, sans conséquence, pour l'heure, sur les autorités mauriciennes qui n'ont toujours pas amendé cette disposition du système électoral.
26. Claveyrolas Mathieu, *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cahiers de l'homme », 2017, p. 119-143
27. Claveyrolas Mathieu, « Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation », *op. cit.* ; Claveyrolas Mathieu, *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'île Maurice*, *op. cit.*
28. Punzo-Waghorne Joanne, *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, New York, Oxford University Press, 2004.
29. trouillet Pierre-Yves, « The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples: Caste, Profiles, Circulations and Agency of Transnational Religious Actors », *SAMA*, 2020.
30. Pareilles dynamiques identitaires en diaspora ne peuvent pas être envisagées indépendamment des revendications, en Inde, du Mouvement Dravidien depuis la fin du xix^e siècle sur fond de militantisme ethno-linguistique et idéologique (anti-Brahmanes, sanskrit et culture aryenne) (trouillet Pierre-Yves, « A global Hindu Tamil diaspora? Worldwide migrations, diversity and transnational religion », *op. cit.*)
31. Claveyrolas Mathieu, « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien », *op. cit.* ; Claveyrolas Mathieu, « Guyanese Madras in New York City: 'it's all about progress!'\», in A.-S. Bentz et L. guyot (ed.), *Political Mobilisations of South Asian Migrants. Global Perspectives*, DESI n°5, Presses universitaires de Bordeaux, 2021 ; Kloss Sinah, « Manifesting Kali's Power: Guyanese Hinduism and the Revitalisation of the "Madras Tradition" », *Journal of Eastern Caribbean Studies*, 41, 1, 2016.

32. [p.38] Patterson Oscar, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1982 ; Glissant Edouard, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
33. Gilroy Paul, *L'Atlantique noire. Modernité et double-conscience*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010 ; Chivallon Christine, *op. cit.*
34. 13 % des 55 000 esclaves à Maurice seraient Indiens à la fin de période française (L'estrac Jean-Claude de, *Mauriciens, enfants de mille races. Au temps de l'île de France*, Vacoas, Éditions Le Printemps, 2007, p. 42).
35. Tinker Hugh, *op. cit.* ; Carter Marina, *Servants, Sirdars and Settlers: Indians in Mauritius, 1834-1874*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
36. Claveyrolas Mathieu et Trouillet Pierre-Yves, « L'altérité au cœur de l'hindouisme », *op. cit.*
37. Kumar Ashutosh, *Coolies of the Empire. Indentured Indians in the Sugar Colonies 1830-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017 ; Servan-Schreiber Catherine, *Histoire d'une musique métisse à l'île Maurice. Chutney indien et séga Bollywood*, Paris, Riveneuve éditions, 2010.
38. Carter Marina, *Servants, Sirdars and Settlers*, *op. cit.*
39. Benoist résumait ainsi l'enjeu de l'étude des hindouismes créoles, exigeant un délicat équilibre entre prise en compte de la puissance de la plantation et celle des capacités de résilience de l'indianité (Benoist Jean, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS, 1998).
40. Kale Madhavi, « Projecting identities: Empire and Indentured Labor Migration from India to Trinidad and British Guiana, 1836-1885 », in P. Van der Veer (ed.), *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, *op. cit.*
41. Le terme est gravé sur la plaque de l'obélisque célébrant ce centenaire. D'autres expressions assument à leur tour le rapprochement entre les dimensions et la puissance tentaculaires de l'empire colonial et d'une diaspora indienne homogène : ainsi du « soleil [qui] ne se couche jamais [non plus sur l'Empire britannique mais] sur la diaspora indienne » (cf. 4^e de couverture de l'ouvrage de Dubey Ajay, *Indian Diaspora: Global Identity*, Delhi, Kalunga publications, 2003)
42. Claveyrolas Mathieu, « Au "pays des Vaish" ? Structure et idéologie de caste à l'île Maurice », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 163, 2013 ; Claveyrolas Mathieu, « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien », *op. cit.*
43. Carsignol-Singh Anouck, *L'Inde et sa diaspora*, *op. cit.*
44. Claveyrolas Mathieu, « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien », *op. cit.*
45. Claveyrolas Mathieu, « Guyanese Madrasis in New York City: "it's all about progress!" », *op. cit.*
46. De même, le culte populaire de Draupadi a été étudié à La Réunion en tant que symbole de résistance à la fois à la domination coloniale et à l'orthodoxie brahmanique (Rao Vijaya, « The Cult of Draupadi and its Propagation through indentured labour in Reunion Island », in J. Misrahi-Barak et A. Bharswaj (ed.), *Kala Pani Crossings. Revisiting 19th Century Migrations from India's Perspective*, New York, London, Routledge, 2022).
47. Kurien Prema, « Who Speaks for Indian Americans? Religion, Ethnicity, and Political Formation », *American Quarterly*, automne 2007 ; Østergaard-Nielsen Eva, « The politics of migrants' transnational practices », *International Migration Review*, 37, 2003.
48. Bentz Anne-Sophie, « Political Activism in Canada: When Tibetans in Toronto Enter into Local Politics », in *Political Mobilizations of South Asians in Diaspora: Intertwining Homeland Politics and Host-Society Politics, SAMAJ*, 2021 ; Carsignol-Singh Anouck, *L'Inde et sa diaspora*, *op. cit.*
49. Seecharan Clem, *India and the Shaping of the Indo-Guyanese Imagination. 1820s-1920s*, Leeds, Peepal Tree books, 1993.
50. Servan-Schreiber Catherine (éd.), *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 32, 2014.
51. Claveyrolas M., « 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, 2012
52. Lang Natalie, *Religion and Pride: Hindus and Recognition in La Réunion*, Oxford, Berghahn Books, 2021.

53. [p.39] duseNBery Verne, « A Sikh diaspora? Contested Identities and Constructed Realities », in P. Van der Veer, ed., *Nation and Migration*, op. cit.
54. Claveyrolas Mathieu, « Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation », op. cit.
55. Khan Aisha, *The Deepest Dye. Obeah, Hosay, and Race in the Atlantic World*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2021 ; Rocklin Alexander, *The Regulation of Religion and the Making of Hinduism in Colonial Trinidad*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2019.
56. Kale Madhavi, « Projecting identities: Empire and Indentured Labor Migration from India to Trinidad and British Guiana, 1836-1885 », op. cit.
57. Claveyrolas Mathieu, « La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien : histoire, acteurs et pratiques », op. cit.
58. meyer Eric, « Village versus plantation : colonial and post-colonial ideologies and practices », publié sur le site *Hypothèses* : « Sri Lanka et diasporas », 2018.
59. franchina Loreley, *Entre braises et ciel : théâtres de feu. Étude du cycle rituel de la marche sur le feu à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat, université de la Réunion, 2018.
60. Clifford James, « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9 (3), 1994.
61. Claveyrolas M., « With or without roots: the compared and conflicting memories of slavery and indenture in the Mauritian public space », op. cit.
62. Clémentin-Ojha Catherine, « Kālāpānī ou les limites à ne pas franchir. Le voyage en Angleterre du maharaja de Jaipur (1902) », in M. Claveyrolas et R. delage (éd.), op. cit., coll. « Purusartha », n° 34 ; trouillet Pierre-Yves, « The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples: Caste, Profiles, Circulations and Agency of Transnational Religious Actors », *SAMAJ*, 2020.
63. Sengupta Suparna, « The "terror" of Kala pani. A colonial myth? », in J. misrahi-Barak and A. Bharswaj (ed.), *Kala Pani Crossings*, op. cit.
64. Singh Sherry-Ann, « Women in the Ramayana tradition in Trinidad », in R. Kanhai (ed.), *Bindi. The Multifaceted Lives of Indo-Caribbean Women*, Kingston, University of the West Indies Press, 2011.
65. Singer Philip, araneta Enrique Jr., « Hinduization and Creolization in Guyana: the Plural Society and Basic Personality », *Social and Economic Studies*, 16, 1967, p. 230.
66. Carsignol-Singh Anouck, *L'Inde et sa diaspora*, op. cit. ; varrel Aurélie, « L'usage du terme diaspora en référence à l'Asie du Sud : éléments de généalogie », *Desi*, 4, 2020.
67. Claveyrolas Mathieu et trouillet Pierre-Yves, « L'altérité au cœur de l'hindouisme », op. cit.
68. deliege Robert, « L'ethnographie contre l'idéologie. Le cas de l'hindouisme », *L'Homme*, 160, 2001.
69. Burton Benedict, *Indians in a Plural Society. A report on Mauritius*, Londres, HM's Stationery Office, 1961, pour Maurice, jayawardena Chandra, *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation*, London, Athlone, 1963, pour Guyana, mayer Adrian, *Peasants in the Pacific. A Study of Fiji Indian Rural Society*, Londres, Routledge, 196, pour Fiji et pour les autres territoires, Benoist Jean, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS, 1998.
70. Crooke William, *The North Western Provinces of India: Their History, Ethnology and Administration*, London, Methuen, 1897.
71. Tout comme la négritude de Césaire, ou la coolitude de Torabully. Même si la stratégie de réappropriation ne fait pas l'unanimité. Ainsi Radica mahase intitule-t-elle son livre *Why should we be called coolies? (The End of Indian Indentured Labour)*, London, Routledge, 2020).
72. rocklin Alexander, *The Regulation of Religion and the Making of Hinduism in Colonial Trinidad*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2019.

