



HAL
open science

La mobilité comme fondement de la production et de la pratique des temples hindous en diaspora : l'exemple tamoul

Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Pierre-Yves Trouillet. La mobilité comme fondement de la production et de la pratique des temples hindous en diaspora : l'exemple tamoul. Les lieux de mobilité en question. Acteurs, enjeux, formes, situations, 2018. halshs-01774881

HAL Id: halshs-01774881

<https://shs.hal.science/halshs-01774881>

Submitted on 24 Apr 2018

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 :

Trouillet Pierre-Yves (2018) « La mobilité comme fondement de la production et de la pratique des temples hindous en diaspora : L'exemple tamoul ». In *Les lieux de mobilité en question. Acteurs, enjeux, formes, situations*, Barrère, C. & C. Rozenholc (dir.), Paris, Karthala, pp. 147-163.

Résumé

Les temples construits par les hindous en situation de diaspora permettent de réfléchir au rôle de la mobilité rituelle dans l'usage des lieux de culte, et à celui de la mobilité migratoire dans la production et l'expérience de ces lieux communautaires. Après avoir rappelé que la déambulation est au fondement des pratiques de tout temple hindou, le chapitre montre combien les temples diasporiques sont non seulement des lieux produits *par* la migration, mais aussi produisant *de* la migration. Ces lieux de culte peuvent en outre être des espaces mémoriels où la terre d'origine de la communauté est donnée à voir aux fidèles de diverses manières. Enfin, si les temples diasporiques sont des lieux traduisant souvent des processus d'ancrage des communautés migrantes ou issues de l'immigration, il peut s'agir également de lieux mobiles, car potentiellement déplaçables selon les possibilités et les volontés de leurs administrateurs. Les propos s'appuient sur le contexte de l'hindouisme tamoul observé au Canada et à Maurice.

Mots clés

Déambulation, migration, religion, temple hindou, diaspora tamoule

Abstract

Hindu temples built in the diaspora address two main issues linked to spatial mobility. First, the role played by ritual mobility in the uses and practices of places of worship; then the role of migration in the production and in the experience of these community places. The chapter first reminds that strolling is one of the founding principles of the spatial practices of each and every Hindu temple. Then it shows how diasporic temples are places produced by migration that are also able to trigger new migrations. Besides, many diasporic Hindu shrines can be regarded as places of memory, in the inner space of which the migration of the community is displayed in many ways. Finally, it demonstrates that diasporic temples are not only places revealing the rooting processes of the communities in the host countries, but also mobile places that can be potentially shifted to other locations according to their managers' choices and possibilities. The demonstration relies on case studies taken from the context of Tamil Hinduism observed in Mauritius and Canada.

Key words

Strolling, migration, religion, Hindu temple, Tamil diaspora

La mobilité comme fondement de la production et de la pratique des temples hindous en diaspora : l'exemple tamoul

Pierre-Yves TROUILLET

/p.147/ Les temples construits par les hindous en situation de diaspora sont des « lieux de mobilité » à plus d'un titre. En tant qu'espaces religieux fondés par des migrants ou par leurs descendants, ils permettent de réfléchir, d'une part, au rôle de la mobilité rituelle (déambulations, circumambulations, processions) dans l'usage des lieux de culte et, d'autre part, à la place qui revient à la mobilité migratoire dans la « production » (Lefebvre, 1974) de ces lieux communautaires. En d'autres termes, il s'agit d'interroger ici le rôle des mobilités rituelles et migratoires dans la production et la pratique matérielles et symboliques de ces lieux religieux fondés en diaspora.

Ce chapitre s'appuie sur une méthodologie qualitative (observations *in situ*, entretiens formels et informels menés auprès de divers acteurs et usagers des temples) conduite entre 2008 et 2014 dans une quarantaine de temples fondés à l'île Maurice et au Canada par des hindous d'origine tamoule (des recherches doctorales et post-doctorales ont également été menées entre 2003 et 2013 sur les temples du sud de l'Inde). Le choix de se concentrer sur ce groupe ethno-linguistique originaire du sud de

l'Inde¹ et du nord-est de /p.148/ Sri Lanka² a été motivé par la recherche d'une relative représentativité des processus en cours à l'échelle mondiale d'une part, et par un souci de cohérence ethno-culturelle des lieux et des acteurs considérés d'autre part. En effet, ce que de plus en plus d'auteurs nomment aujourd'hui la « diaspora hindoue »³ ne doit pas être envisagé comme une communauté transnationale homogène, mais plutôt comme une collection de groupes ethno-linguistiques aux pratiques religieuses diverses, et ayant migré dans différents contextes historiques, politiques et territoriaux. Dans ce cadre, les Tamouls indiens et sri lankais présentent non seulement l'intérêt de pratiquer un hindouisme assez similaire⁴, mais aussi d'avoir été impliqués dans les principaux types d'émigrations qui ont concerné l'ensemble des populations hindoues (périodes coloniale et post-coloniale, en tant que commerçants, migrants prolétaires ou qualifiés, ou encore en tant que réfugiés politiques). De plus, outre le fait qu'ils coopèrent de plus en plus souvent pour développer leurs lieux de culte en diaspora, les Tamouls indiens et sri lankais sont connus pour être particulièrement actifs dans la multiplication des temples hindous qui s'observe partout dans le monde depuis une vingtaine d'années (Punzo-Waghorne, 2004 ; Trouillet, 2012).

Cette augmentation actuelle des constructions de temples hindous en diaspora s'exprime à travers deux principaux processus dans lesquels les Tamouls jouent effectivement un rôle majeur : d'une part, la multiplication de nouveaux temples dans les pays

¹ En Inde, le groupe ethno-linguistique tamoul a son propre Etat régional (le Tamil Nadu, ou « pays tamoul »), dont 87,5 % des 72 millions d'habitants se sont déclarés de confession hindoue en 2011, d'après le *Census of India*.

² A Sri Lanka, les Tamouls des provinces du nord, de l'est et du centre (dans une moindre mesure) représentent la quasi-totalité des hindous. Ils alimentent une diaspora estimée à environ un million de personnes (Meyer, 2011) ayant migré essentiellement en raison de la guerre civile qui a opposé, entre 1983 et 2009, la majorité cinghalaise bouddhiste aux « Tigres » tamouls hindous (les LTTE, les « Tigres de Libération de l'Eelam Tamoul »). Pour autant, tous les Tamouls ne sont pas hindous, puisqu'il existe d'importantes minorités chrétiennes et musulmanes tamoules en Inde du Sud comme à Sri Lanka.

³ Sur cette question, se reporter en particulier à l'ouvrage de Steven Vertovec (2000).

⁴ Il s'agit d'un hindouisme accordant beaucoup d'importance aux divinités du panthéon shivaïte (en référence au grand dieu *Śiva*) et à de nombreuses divinités villageoises communes comme, par exemple, la déesse *Māriyamman*.

d'immigration récente des hindous d'origines indienne et sri lankaise (Europe et Amérique du Nord en particulier) ; d'autre part, les nombreux agrandissements et rénovations de temples anciens dans les pays d'immigration indienne de la période coloniale (notamment dans les Mascareignes, les Antilles et la péninsule malaise). Ainsi, les terrains d'étude canadien et mauricien ont-ils été choisis en raison de leur complémentarité et de leur relative représentativité de ces deux grandes tendances. Les hindous – notamment tamouls – de l'île Maurice sont essentiellement des descendants de travailleurs indiens ayant migré durant la période coloniale⁵, alors que ceux du **p.149/** Canada sont pour la plupart soit des migrants qualifiés indiens arrivés depuis les années 1970, suite au durcissement des lois d'immigration vers le Royaume-Uni, soit des réfugiés sri lankais fuyant la guerre civile et arrivés en masse à partir des années 1980-1990. A titre indicatif, les derniers recensements nationaux de 2011 estimaient respectivement à 72 000 et 160 000 les Tamouls présents à Maurice⁶ et au Canada⁷.

Après avoir rappelé dans un premier temps que la mobilité déambulatoire est au fondement des pratiques de tout temple hindou (que ce soit au pays d'origine ou en diaspora), il s'agira de montrer que les temples diasporiques sont des lieux résultant de mobilités migratoires capables d'entraîner à leur tour de nouvelles migrations, notamment en raison des nombreuses circulations transnationales d'officiants et d'artisans qu'ils suscitent. Nous verrons également que ces sanctuaires peuvent en outre être des espaces mémoriels de la migration, où différentes représentations du territoire d'origine de la communauté sont données à voir aux fidèles. Enfin, le chapitre montre que si les temples diasporiques sont des lieux traduisant généralement des processus d'ancrage territorial des communautés hindoues migrantes, il peut également s'agir de lieux mobiles, car potentiellement déplaçables en fonction des possibilités et des volontés de leurs administrateurs.

⁵ Pour remplacer les esclaves dans les plantations suite à l'abolition de l'esclavage au XIX^e siècle.

⁶ Source : *Central Statistics Office* (recensement de 2011).

⁷ Source : *Statistiques Canada* (recensement de 2011).

La mobilité au fondement de la pratique du temple hindou

La mobilité spatiale est l'un des fondements essentiels de la pratique de tout temple hindou, quelles que soient leurs dimensions⁸ ou leur localisation. Les temples sont tout d'abord des lieux d'attractivité spatiale, en tant qu'endroits vers lesquels les fidèles convergent pour adresser leurs prières et leurs offrandes aux divinités, et cela aussi bien dans le cadre de déplacements banals vers de petits lieux de culte, que de voyages rituels plus « extra-ordinaires » tels que les pèlerinages vers les grands temples. Mais il est surtout frappant que les mobilités spatiales effectuées dans et autour des temples, que l'on peut qualifier de déambulations, « constituent l'une des activités les plus récurrentes de la dévotion /p.150/ hindoue », comme le note l'ethnologue Mathieu Claveyrolas (2010 : 41) à l'instar de nombreux autres indianistes⁹.

Cela se vérifie tout d'abord dans l'espace interne des sanctuaires hindous qui se visitent toujours selon une circulation rituelle nommée « *pradakṣiṇā parikramā* » en sanskrit, ce qui peut être traduit par « tour par la droite/le sud ». Cette déambulation consiste en une « circumambulation » (*parikramā*) observée par les fidèles qui, après être entrés dans le sanctuaire généralement par l'est, doivent se déplacer vers le « sud » (*dakṣiṇā*) et dans le sens des aiguilles d'une montre, afin de conserver sur leur « droite »¹⁰ (*dakṣiṇā* également) la divinité tutélaire du temple

⁸ Dans l'hindouisme, on parle de temples (*kōvil* en tamoul, *mandir* en sanskrit/hindi) à partir du moment où un culte est régulièrement rendu par l'intermédiaire d'un officiant à une divinité présente dans une cella. Les dimensions de ces lieux de culte peuvent donc varier considérablement, allant de quatre à plusieurs centaines de mètres carrés pour les plus célèbres. On parlera ici de sanctuaire pour désigner l'espace rituel délimité par les murs du temple ou par le mur d'enceinte lorsque plusieurs édifices composent le complexe religieux.

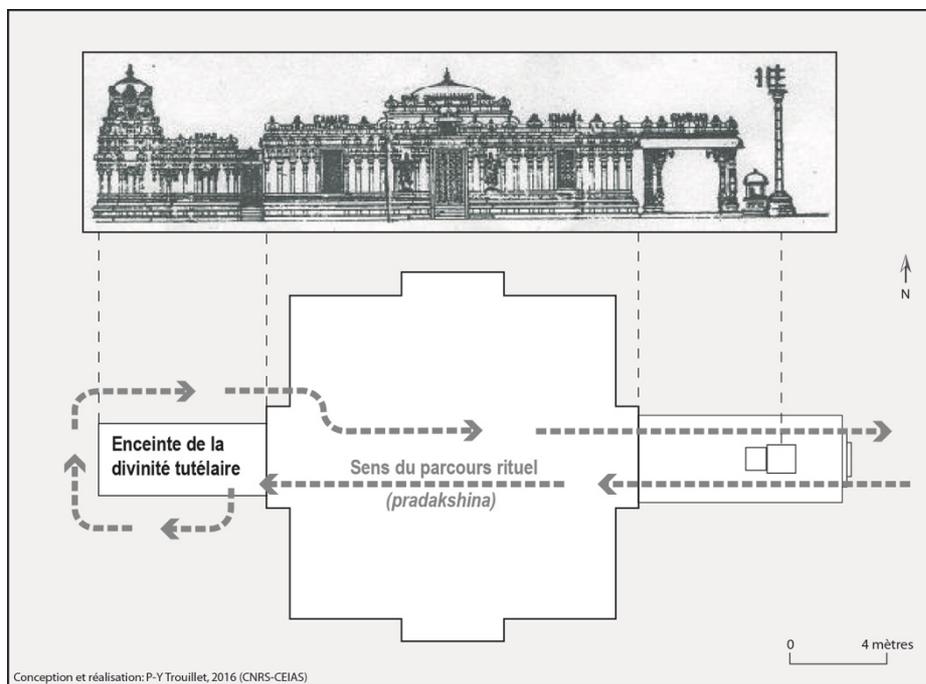
⁹ Voir notamment Kramrich (1976), Reiniche (1985), Galey (1985 et 1986), Gaborieau (1993), Dagens (2009), Claveyrolas (2010).

¹⁰ Ces circumambulations effectuées dans le sens des aiguilles d'une montre reposent sur la hiérarchie droite/gauche qui structure une part importante de la vie quotidienne hindoue. La main droite sert, par exemple, à donner des offrandes et à porter la nourriture à sa bouche, alors que la gauche est réservée aux ablutions intimes. Les déambulations rituelles effectuées dans et autour des

siégeant dans la cella (le saint des saints, *garbhagrha*) sous la forme d'une statue anthropomorphe ou d'une représentation aniconique (fig. 1).

Cette déambulation rituelle hindoue ne se limite pas à l'espace interne des lieux de culte puisque, lors des grandes fêtes religieuses, leurs divinités tutélaires /p.151/ sont elles-mêmes sorties en processions (*yātrā*, *urvalam*, *utasava*) autour de leurs sanctuaires, après que leurs formes mobiles¹¹ ont été installées sur des palanquins. Là encore, ces déambulations rituelles se font dans le respect de la *pradakṣiṇā* et se retrouvent autant au pays d'origine (Inde ou Sri Lanka) que dans la diaspora.

Figure 1. Profil architectural et parcours classique de l'espace du temple hindou par les fidèles

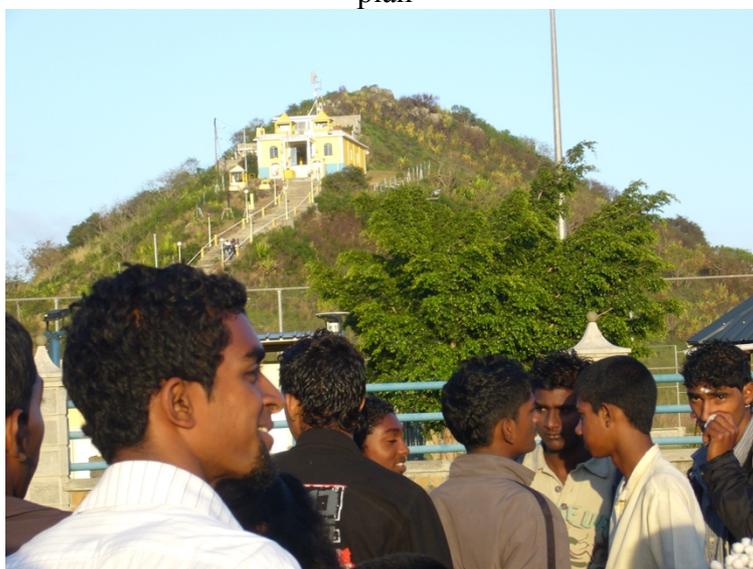


temples correspondent à cette logique qui consiste à conserver ce qui est respectable, pur et saint sur sa droite (Mus, 1932-34, cité par Gaborieau, 1993).

¹¹ Des statuettes de procession (litt. *utsava mūrti*).

Les temples hindous sont aussi des lieux de déambulations moins ritualisées sur le plan culturel, en tant que lieux de passage et de sociabilité de premier plan. En effet, bien qu'ils soient régulièrement pratiqués par des fidèles solitaires, ces lieux de culte sont très souvent visités et parcourus de manière collective, que ce soit en famille (cas le plus fréquent, surtout en diaspora), en couple (notamment lorsqu'un enfant est désiré), entre amis, voire par des groupes processionnels ou pèlerins plus vastes (généralement fondés sur un lien communautaire, tel que la caste ou la localité d'origine, par exemple).

Figure 2. Déambulations et discussions de jeunes gens à l'entrée d'un sanctuaire hindou (tamoul) à Maurice lors de la fête de Govinden. Le temple est niché sur le haut de la colline en arrière-plan



Source : cliché de l'auteur, 2008

Il est même assez courant que la recherche d'interaction sociale prime sur l'intention culturelle dans la visite des temples, tant il s'agit de lieux sociaux /p.152/ importants pour les communautés hindoues – ce qui n'est pas sans rappeler ce qu'avait démontré Paul Veyne (1983) au sujet des Grecs de l'Antiquité. D'ailleurs, dans la société hindoue, les distinctions de statut social sont régulièrement mises en scène par les rites et ainsi données à voir à

la société locale (Appadurai et Breckenridge, 1976) et ce aussi bien en Inde et à Sri Lanka qu'en diaspora. Pour autant, les motivations socialisantes des déambulations dans le temple peuvent être bien plus légères, comme ce fut par exemple le cas lorsque deux jeunes hommes interrogés un dimanche dans un sanctuaire du sud de l'Inde nous ont avoué s'y être rendus essentiellement pour y rencontrer du monde et y voir des jeunes femmes. Cette recherche de sociabilité et d'un entre-soi est une motivation particulièrement forte en situation de diaspora, où les temples sont souvent les principaux lieux de rassemblement communautaire. A Maurice par exemple, la jeunesse tamoule se retrouve régulièrement dans les temples lors des grandes fêtes du calendrier religieux, telles que *govinden* (*kōvintan*) ou *cavadee* (*kāvāṭi*), sans nécessairement prendre part activement aux rites (fig. 3).

Figure 3. Déambulation et rencontre entre une fidèle et le responsable d'un temple hindou à Toronto



Source : cliché de l'auteur, 2014

Enfin, bien qu'il s'agisse de lieux généralement fixes dans l'espace, puisque toujours consacrés et ancrés localement par un mythe, les temples hindous peuvent néanmoins être déplacés – et donc mobiles – pour diverses raisons, comme par exemple l'agrandissement du sanctuaire ou la réorganisation de la voirie environnante. De nouveaux rites sont alors nécessaires pour déplacer et réancrer la puissance (*śakti*) de la divinité dans le nouveau lieu et ainsi le consacrer. /p.153/

Les temples hindous sont donc des lieux où des mobilités sont pleinement en jeu, et cela autant au regard de celles des fidèles que de celles des divinités elles-mêmes.

Des lieux produits *par* la migration et produisant *de* la migration

On peut ensuite changer d'échelle d'analyse pour s'intéresser aux liens entre les temples hindous construits en diaspora et les mobilités transnationales, c'est-à-dire qui s'inscrivent dans des espaces de sociabilité créés par des chaînes de liens culturels, économiques, politiques et religieux qui croisent de multiples États-nations (Basch *et al.*, 1994 ; Parekh *et al.*, 2003).

Les temples diasporiques montrent que l'intensification contemporaine des mobilités migratoires et des échanges transnationaux est loin de conduire à un affaiblissement des fonctions symboliques et sociales des lieux comme le proposait notamment Marc Augé (1992). Bien au contraire, les recherches actuelles (Bava et Capone, 2010 ; Bordes-Benayoun, 2009 notamment) montrent que, de manière générale, pour contrebalancer l'éloignement des lieux de référence quittés suite aux migrations, des constructions (voire des reproductions) de lieux collectifs, tels que les lieux de culte, permettent de « ré-ancrer » les communautés dans les espaces investis par la mobilité migratoire.

Avant de voir dans les sections suivantes combien les temples diasporiques peuvent à la fois être des lieux d'ancrage territorial et des espaces mémoriels de la migration, on rappellera que ces lieux

de culte sont avant tout, par définition, des lieux produits par des migrations. En effet, qu'ils aient été construits par des hindous d'origine indienne ou sri lankaise, actuellement ou pendant la période coloniale, il s'agit toujours de lieux fondés par des migrants ou leurs descendants qui souhaitent prier en terre étrangère comme cela se fait au pays d'origine – voire comme ils le faisaient eux-mêmes, dans le cas des migrants de la première génération.

Les modalités de création et de fonctionnement des nouveaux temples de la diaspora montrent d'ailleurs que leurs fondateurs et gestionnaires peuvent de plus en plus souvent s'appuyer sur de véritables réseaux transnationaux (Bradley et Trouillet, 2011 ; Trouillet, 2012). Ce fut notamment le cas pour le plus important temple hindou de Montréal¹², dont la construction et le fonctionnement ont mobilisé un réseau d'acteurs basé sur trois continents. Si le prêtre en chef (*kurukkal*, *pradāna acharya*) du temple est originaire de Sri Lanka, la construction de l'édifice fut quant à elle réalisée par un architecte (*stapati*) /p.154/ et douze artisans (*cirpi*) venus spécialement d'Inde du sud (région du Tamil Nadu, le « pays tamoul »). Une trentaine de prêtres tamouls sont également venus d'autres villes du Canada, des Etats-Unis et même d'Europe et d'Asie, où ils étaient employés, pour assister le prêtre en chef lors de la consécration rituelle du temple (*mahā-kumpapiṣēkam*) en 2006. Sa construction a en outre reçu le soutien d'une vingtaine d'organisations d'autres temples hindous basées non seulement au Canada, à Sri Lanka, en Inde du Sud et aux Etats-Unis, mais également en Malaisie, au Royaume-Uni, en Australie et en Nouvelle-Zélande – des pays qui correspondent, pour la plupart, aux principaux pôles de l'espace migratoire de la diaspora indienne en général, et tamoule en particulier.

De fait, la mobilisation de plus en plus courante de tels réseaux transnationaux dans la construction et le fonctionnement des temples de la diaspora a une autre conséquence notable en termes migratoires. On comprend en effet que ces lieux produits *par* la migration produisent également *de* la migration, puisqu'ils sont capables d'entraîner des circulations transnationales de prêtres,

¹² Il s'agit du temple *Thiru Murugaṅ* situé dans la ville de Dollard-des-Ormeaux.

d'architectes et d'artisans venus des territoires d'origine pour travailler dans les nouveaux temples.

Ce fut par exemple le cas de Swami Ramamurthi Thandapani qui, comme une quarantaine d'autres prêtres indiens, travaillait dans un temple mauricien¹³ lorsque nous nous sommes entretenus en 2013. Après avoir officié pendant une vingtaine d'années dans un temple du sud de l'Inde, il est parti travailler à Maurice en 2000, où il est resté un an et demi, car le métier de prêtre de temple est bien mieux rémunéré dans la diaspora¹⁴. Il a ensuite été salarié pendant deux ans dans un temple de La Réunion, avant de retourner six mois en Inde. Puis il a travaillé dans un temple de Malaisie entre 2004 et 2005, avant de rentrer quelques années en Inde et de repartir officier à Maurice en 2010 pour au moins trois ans. Ces logiques migratoires se retrouvent aussi, entre autres, dans les circulations professionnelles des prêtres travaillant dans les temples tamouls du Canada. Toutefois, bon nombre d'entre eux sont d'origine sri lankaise et y immigrent en tant que réfugiés politiques.

Les artisans sont d'autres acteurs migrants essentiels aux temples de la diaspora, en particulier pour ceux construits ou rénovés dans un style conforme **/p.155/** aux normes architecturales indiennes, et dont la fonction est bien entendu d'être les plus fidèles possible aux traditions religieuses du pays d'origine. Ces ouvriers qualifiés, qui partent également pendant plusieurs mois ou plusieurs années dans les différents territoires investis par la diaspora, sont généralement originaires de quelques villes du sud de l'Inde spécialisées dans ce type d'artisanat, telles

¹³ Il s'agit du temple de *Krishnamoorthy Draupadee Ammen* situé à Terre Rouge.

¹⁴ Ces prêtres, qui migrent généralement avec un visa de travail d'une durée de deux à trois ans, sont rémunérés par les conseils d'administration des temples qui les emploient et les logent souvent gracieusement. En moyenne, ils peuvent ainsi gagner chaque mois à Maurice près du double (250 €) de ce qu'ils sont rémunérés en Inde (165 €), et quatre à huit fois plus au Canada (650 à 1350 € selon les temples) – cela sans compter les dons régulièrement déposés dans leurs plateaux rituels par les fidèles lors des rites d'offrande. Ces salaires indicatifs n'incluent pas non plus les revenus importants que certains prêtres réputés parviennent à dégager en réalisant des rituels domestiques, comme les mariages ou les funérailles, ou d'autres rituels très spécifiques, tels que les cérémonies d'inauguration des temples.

que Mahabalipuram, Devakottai, Karaikudi ou encore Chennai (ancienne Madras).

Des espaces mémoriels de la migration

En diaspora, les temples hindous sont aussi des espaces matériels ayant une forte valeur mémorielle et identitaire pour les fidèles. Pour comprendre la symbolique et la teneur narrative de ces lieux au regard de l'histoire migratoire de la communauté qui s'y rend, il est utile de s'intéresser à la composition concrète de l'espace interne du temple, ou tout du moins à quelques éléments. Car, au-delà du culte rendu aux divinités du pays d'origine, c'est aussi une ambiance, une atmosphère, des sons (musique, langues parlées), des odeurs (d'encens ou de cuisine) et des images du pays quitté, que retrouvent les visiteurs des temples hindous en diaspora.

Il arrive ainsi que des images symboliques de l'histoire migratoire de la communauté (si ce n'est de son exil, pour les hindous sri lankais) soient données à voir aux visiteurs des sanctuaires par l'intermédiaire de formes iconographiques diverses, représentant certains lieux ou éléments du territoire quitté.

On trouve ainsi très souvent des statues rituelles (habituellement importées d'Inde du sud) représentant des divinités locales du pays d'origine. Leur fonction première est de rendre présente en diaspora la divinité d'un temple particulier du territoire d'origine et donc d'abolir symboliquement la distance induite par la migration. La valeur de ces statues est autant rituelle que mémorielle, puisqu'elles permettent aux fidèles non seulement d'être mis en présence de la divinité originelle, mais aussi de lui adresser un culte malgré l'éloignement dû à la situation de diaspora. Les divinités répliquées dans les temples diasporiques sont généralement celles siégeant dans des temples fameux du pays d'origine (comme Palani, Tirupati ou Madurai en Inde du sud) ou bien protégeant spécifiquement la localité d'origine de la communauté en situation de diaspora. Elles sont parfois tutélaires

du temple diasporique dans son ensemble ou bien installées dans une chapelle du sanctuaire qui leur est réservée.

Un autre type de représentations données à voir aux fidèles dans ces temples concerne les peintures de lieux saints réputés du pays d'origine. Ces images représentent généralement la divinité, son temple et son paysage typique (par /p.156/ exemple, un site montagneux ou côtier bien connu et reconnaissable par les fidèles). Elles peuvent prendre la forme de tableaux disposés à différents endroits du sanctuaire ou bien être peintes à même les murs ou sur le plafond du temple.

Enfin, il peut également s'agir – bien que cela soit plus rare – de représentations non religieuses du pays d'origine, telles que des photographies des localités dont les communautés de fidèles sont originaires. C'est notamment le cas dans un petit temple de Toronto¹⁵ où les fondateurs et gestionnaires sri lankais ont affiché plusieurs images satellite de leur île d'origine (Nainativu) trouvées sur Google Earth. Ce temple torontois est d'ailleurs entièrement dédié à la déesse locale de leur île et ses gestionnaires ont même pu faire venir un prêtre du lieu de culte d'origine pour parfaire les logiques de réplique et de suppression de la distance due à la mobilité migratoire. Là encore, l'intention est de relier le plus fidèlement possible la communauté en diaspora à la divinité locale du pays d'origine par l'intermédiaire du temple et des rites qui y sont conduits.

Ces différentes représentations ont ainsi pour fonction de rappeler aux fidèles certains hauts lieux du territoire d'où eux ou leurs ancêtres sont originaires, et donc de leur remémorer leur histoire migratoire, voire de provoquer un mouvement imaginaire de retour aux origines. Cette mise en scène du territoire quitté et de ses lieux saints pourrait être qualifiée de « muséification », dans la mesure où les fidèles sont amenés à voir et à commenter ces images du pays d'origine lors de leur déambulation dans l'espace du temple, comme cela se fait dans un musée. C'est particulièrement le cas des parents d'enfants nés en diaspora, qui leur expliquent le sens de ces représentations afin de les sensibiliser à la culture religieuse de leur pays d'origine. C'est en ce sens que ces lieux de culte produits par la migration sont aussi

¹⁵ Il s'agit du temple *Nainativu Nagammal Kovil*.

des espaces de mise en scène de l'histoire migratoire collective. Là encore, l'ensemble de ces pratiques se retrouve aussi bien dans les pays d'immigration récente, comme le Canada, que datant de la période coloniale, tels que l'île Maurice.

Lieux d'ancrage et lieux mobiles

Tout comme les hindous de la diaspora eux-mêmes, les temples diasporiques sont souvent en situation de tension entre ancrage et mobilité. En effet, bien que ces lieux de culte traduisent généralement des processus de fixation des communautés dans le pays d'accueil, ils peuvent néanmoins y être mobiles, car éventuellement déplaçables selon les possibilités et les aspirations de leurs gestionnaires. /p.157/

Pour une communauté hindoue, la décision de construire un temple en terre étrangère témoigne tout d'abord d'une prise de conscience de la probable durabilité de sa présence dans le pays d'accueil. On peut même parler d'un ancrage religieux dans le nouveau territoire lorsque la communauté s'implique dans la construction de temples monumentaux, tels que celui de Montréal évoqué précédemment, qui nécessitent d'importants investissements économiques et logistiques (regroupement associatif, levée de fonds, achat de terrain, emploi d'architectes, d'artisans et de prêtres, etc.) et qui se multiplient dans l'ensemble de l'espace migratoire tamoul depuis les années 1990. Les levées de fonds se font surtout au sein des communautés diasporiques locales, mais il arrive à l'inverse, en contexte sri lankais, que des fonds collectés par les temples de la diaspora (ou les ONG gravitant autour) soient envoyés au pays d'origine de manière plus ou moins officielle¹⁶. De même, beaucoup de temples à Sri Lanka

¹⁶ Durant la guerre, outre les pressions souvent exercées par les activistes pro-LTTE sur les gestionnaires des temples de la diaspora pour qu'ils participent au financement des activités du groupe séparatiste, des ONG tamoules destinées à venir en aide aux victimes collectaient elles-mêmes des fonds à l'entrée des temples lors des grandes fêtes religieuses, et ce aussi bien à Toronto qu'à Londres ou Paris. C'était en particulier le cas de la *Tamil Rehabilitation Organisation* (TRO) qui, après avoir fonctionné pendant vingt-deux ans, fut

ont pu être rénovés grâce à l'argent de la diaspora (Maunaguru, 2014).

Le processus plus général de « templeisation » (Baumann, 2009) de l'hindouisme en diaspora, qui implique un déplacement progressif des pratiques religieuses depuis le domicile des migrants hindous vers le temple¹⁷, correspond non seulement à une dynamique d'ancrage territorial, mais aussi à une institutionnalisation de la présence de la religion hindoue dans le paysage religieux du pays d'accueil. Ces phénomènes soulèvent donc également des enjeux politiques, en particulier pour le cas des grands temples qui sont très visibles dans l'espace public du pays d'installation en raison de leur architecture monumentale caractéristique.

A l'île Maurice, par exemple, qui est marquée par une forte compétition politique et symbolique entre les différentes communautés, on assiste même depuis une vingtaine d'années à un affichage identitaire de plus en plus ostensible de l'ancrage et du développement de la culture tamoule dans l'espace public à travers la multiplication de ces grands temples. Contrairement aux anciens petits temples construits depuis la période coloniale surtout dans les plantations, ces nouveaux édifices religieux sont dotés de murs d'enceinte, de chapelles sculptées /p.158/ et colorées, et surtout de grandes tours (*gōpuram* et *vimāna*) particulièrement visibles dans le paysage religieux de l'île (fig. 4). Leurs constructions, tout comme les agrandissements et rénovations des anciens temples, y sont fortement promus par les entrepreneurs ethniques tamouls¹⁸, qui souhaitent ainsi valoriser au mieux leur religion et leur culture aux yeux de leurs coreligionnaires et des autres communautés mauriciennes (Trouillet, 2014).

reconnue en 2007 comme finançant le groupe terroriste des LTTE par plusieurs Etats. En 2012, les conseils d'administration de deux grands temples de l'agglomération de Toronto (le *Richmond Hill Hindu Temple* et le *Hindu Mission of Mississauga*) ont été conduits devant les tribunaux pour avoir versé respectivement 140 000 et 300 000 dollars à la TRO, ce qui n'a cependant débouché sur aucune condamnation.

¹⁷ Ce processus décrit par Martin Baumann (2009) implique également un transfert progressif de l'autorité rituelle des femmes, qui sont habituellement les principales actrices et garantes des pratiques rituelles familiales au domicile, vers les hommes et les prêtres des temples.

¹⁸ En particulier, la Fédération des Temples Tamouls de Maurice (MTTF).

Il ne faut donc pas perdre de vue que la nature, l'ancrage et la visibilité de ces lieux de culte produits par la mobilité migratoire dépendent aussi de ce qui est en jeu dans le champ politique et social local du pays d'installation. D'ailleurs, à Maurice, le financement de ces constructions et agrandissements se fait également sur une base locale, sans lien avec le pays d'origine ou la diaspora, contrairement au recrutement des prêtres et des artisans.

Figure 4. Grand temple de plantation rénové à Maurice



Source : cliché de l'auteur, 2013

Pour autant, les temples diasporiques ne sont pas tous de grands édifices dont les conseils¹⁹ d'administration sont propriétaires des terrains sur lesquels ils sont installés, loin s'en faut. Ils sont donc potentiellement mobiles. Certes, /p.159/ dans les anciennes colonies telles que l'île Maurice, où les travailleurs indiens ont

¹⁹ Dans le contexte créole de l'île Maurice, on parle davantage de « sociétés » que d'« associations » de temples hindous, comme c'est le cas en France. Les expressions retenues au Canada sont « organisation à but non lucratif » et « *non-profit corporation* ». En Inde, on parle de « fondation » (*trust*) de temple.

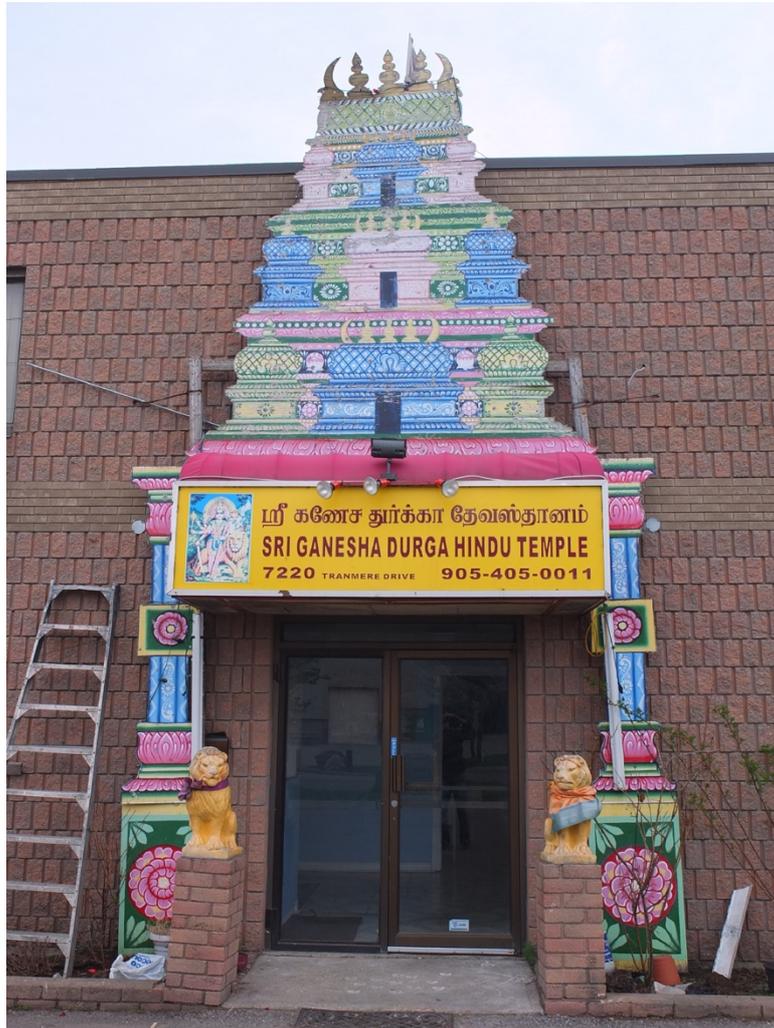
immigré en masse, les associations gestionnaires des nombreux autels et petits temples des plantations sont généralement devenues propriétaires de leurs terrains²⁰. Lorsque ces temples sont rénovés et agrandis, cela se fait donc généralement à l'endroit originel de leur fondation, d'autant que le lieu est collectivement consacré. Mais dans les pays d'immigration récente (Europe et Amérique du Nord notamment), il s'agit bien souvent de lieux de culte installés dans des locaux résidentiels ou commerciaux qui ne sont que loués par les conseils d'administration des temples. En raison de l'aspect temporaire de ces locations, ces temples sont susceptibles d'être déplacés à d'autres endroits, et donc d'être potentiellement des lieux mobiles, contrairement à l'image de fixité classiquement attribuée aux lieux, et en particulier aux lieux sacrés qui, comme on l'a vu, sont généralement ancrés dans un site particulier par un mythe.

De nombreux temples de Toronto (fig. 5) illustrent par leur architecture cette situation très courante dans les contextes d'immigration récente²¹. En effet, il s'agit souvent de temples installés de manière temporaire dans des locaux loués, dont l'entrée n'est pas marquée par une grande tour sculptée, comme c'est le cas des grands temples suivant les normes architecturales indiennes, mais par de simples panneaux de bois colorés et surtout amovibles, afin d'être potentiellement installés ailleurs (fig. 5). Il y a en effet peu de chances que les temples établis dans ce type de locaux y demeurent à long terme, puisque leurs gestionnaires n'en sont pas propriétaires. Ces panneaux décorés et amovibles symbolisent ainsi à la fois l'intention des fondateurs de produire des temples correspondant au modèle architectural du pays d'origine, mais aussi et surtout la condition mobile de ces lieux de culte.

²⁰ Si, durant la période coloniale, de rares familles de commerçants ou de propriétaires terriens hindous (souvent tamouls) ont pu fonder des temples sur leurs propriétés, la plupart des temples mauriciens ont été construits par les travailleurs dans les plantations sur des lopins de terre généralement cédés par les planteurs propriétaires (sur cette question, voir notamment Chazan-Gillig et Ramhota, 2009).

²¹ On rappellera néanmoins que les grands temples sont aussi présents dans ces pays, comme en témoigne le grand temple *Thiru Murugan* de Montréal évoqué précédemment et dont la création et le fonctionnement ont mobilisé un réseau social transnational.

Figure 5. Temple « mobile » à Toronto



Source : cliché de l'auteur, 2014.

La mobilité de ces temples est généralement due à trois raisons principales. Elle peut d'abord être le fait d'une résiliation ou d'une non-reconduction du bail de location par le propriétaire. Mais elle peut aussi résulter d'un souhait des gestionnaires du lieu de culte voulant soit acheter leur propre terrain (pour y construire un sanctuaire plus grand ou avec une architecture plus fidèle aux

traditions du pays d'origine), soit rapprocher le temple d'un quartier où habitent davantage de fidèles. C'est d'ailleurs pour cette raison que les quelques temples tamouls hindous qui étaient situés dans le centre-ville de Toronto ont tous fermé – le dernier en 2014 – pour rejoindre les autres installés en /p.160/ périphérie²² où réside la grande majorité des immigrants tamouls. Ce lien entre la mobilité des temples et la mobilité résidentielle des hindous n'est pas vraiment une spécificité torontoise, puisque des dynamiques assez comparables s'observent dans d'autres grandes villes d'installation contemporaine de la diaspora, telles que Londres et Paris²³. On rappellera également que, comme on l'a vu, les temples hindous peuvent être déplacés même au pays d'origine, ce qui confirme le potentiel intrinsèquement mobile de ces lieux de culte. /p.161/

Conclusion

L'entrée par la mobilité apporte un regard original sur les temples hindous construits par les Tamouls indiens et sri lankais en situation de diaspora. Elle permet notamment de diversifier la compréhension des logiques à l'œuvre dans ce type de lieux en analysant leur production matérielle et symbolique non pas seulement à travers leurs modalités d'ancrage dans les territoires, mais au prisme de divers parcours et trajectoires migratoires.

De multiples circumambulations, processions et autres déambulations ont ainsi lieu régulièrement dans et autour des

²² Essentiellement à Scarborough et, dans une moindre mesure, à Mississauga et Brampton.

²³ Par exemple, Sidharthan Maunaguru (2014) a récemment montré dans une communication que les temples des hindous fondés à Londres par des Tamouls « suivaient » généralement les parcours résidentiels dans la métropole. Anthony Goreau-Ponceaud (2008) a quant à lui souligné le développement des nouveaux temples hindous en banlieue parisienne, où les Tamouls d'origine majoritairement sri lankaise s'installent plus volontiers en raison du prix de l'immobilier plus attractif qu'à Paris intra-muros. En revanche, contrairement à Toronto, les deux premiers temples de la capitale n'ont pas quitté le centre-ville où ils sont apparus dans les années 1980-1990, notamment le quartier de La Chapelle où s'est développé depuis un quartier ethnique (Little Jaffna).

temples, et sont même constitutives de tout lieu de culte hindou. Ces lieux ne sont donc pas uniquement des points d'ancrage de mobilités externes – comme par exemple les pèlerinages –, mais aussi des espaces de pratiques mobiles faisant pleinement partie des modalités de la rencontre entre le fidèle, la divinité et la communauté.

Les temples hindous en diaspora invitent également à réfléchir aux conséquences – notamment migratoires – de ce qu'Arjun Appadurai (1996) a nommé « la production globale » (ou transnationale) « du local ». Beaucoup de ces lieux de culte produits par la mobilité migratoire peuvent en effet eux-mêmes être vecteurs de nouvelles migrations en raison du recrutement au pays d'origine de certains de leurs acteurs (prêtres et artisans notamment) – dont les mobilités spatiales sont d'ailleurs souvent liées à des projets de mobilité socio-économique.

Il semblerait donc que ce type de lieux ait davantage gagné que perdu en importance dans le contexte actuel d'intensification des mobilités et des échanges transnationaux. En ce qui concerne précisément les temples hindous de la diaspora, cela tient à leur capacité à servir de supports non seulement aux pratiques religieuses des communautés, mais aussi à la mise en mémoire collective de la migration. Beaucoup de temples de la diaspora s'avèrent ainsi être des espaces mémoriels de l'histoire migratoire de la communauté, dans lesquels différentes images du pays d'origine sont données à voir aux fidèles lors de leurs pratiques mobiles des sanctuaires.

Enfin, le cas des temples hindous montre que des lieux produits par – et où s'effectuent – des mobilités peuvent également être des lieux mobiles, suivant en l'occurrence les fidèles dans leurs mobilités résidentielles dans les pays d'accueil. Cela rappelle que les lieux ne sont pas éternels, mais que leur raison d'être dépend avant tout de l'usage que l'on en fait. Lorsque l'usage s'arrête, le lieu est amené à disparaître, alors que quand il se déplace, le lieu peut éventuellement devenir mobile²⁴. /p.162/

²⁴ L'auteur remercie Céline Barrère, Caroline Rozenholc et les relecteurs anonymes pour leurs commentaires sur la version préalable de ce texte.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI Arjun et BRECKENRIDGE Carole « The South Indian Temple: Authority, Honour and Redistribution », *Contributions to Indian Sociology*, n° 10, 1976, pp. 187-211.

APPADURAI Arjun, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minesota Press.

AUGE Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

BAUMANN Martin, « Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora », *Journal of religion in Europe*, 2 (2), 2009, pp. 149-179.

BASCH Linda, GLICK-SCHILLER Nina et SZANTON BLANC Christina, *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments and De-territorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach, 1994.

BAVA Sophie et CAPONE Stefania, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, 2010, n° 56, pp. 3-16.

BORDES-BENAYOUN Chantal, « Cultes et rituels en mouvement », in BABY-COLLIN Virginie, CORTES Geneviève, FARET Laurent et GUETAT-BERNARD Hélène (dir.), *Migrants des Suds*, Marseille, IRD Editions-Presses universitaires de la Méditerranée, 2009, pp. 385-392.

BRADLEY Marc et TROUILLET Pierre-Yves, « Le temple et les défunts. Religion et reconstruction identitaire chez les Tamouls hindous d'origine sri lankaise à Montréal », *Hommes & Migrations*, n° 1291, mai-juin, 2011, pp. 116-127.

CHAZAN-GILLIG Suzanne et RAMOTHA Pavitrinand, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation. Cultes populaires*

indiens et religion savante, Marseille, Moka, Karthala-MGI-IRD, 2009.

CLAVEYROLAS Mathieu, « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès », in DUPONT V. & LANDY F. (dir.), *Circulation et territoire dans le monde indien*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Purusartha », 2010, n° 27, pp. 41-71.

DAGENS Bruno, *Le temple indien. Miroir du monde*, Paris, Realia/Les Belles Lettres, 2009.

GALEY Jean-Claude, *L'espace du temple, vol. 1 et 2*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 8 et 10, 1985 et 1986.

GABORIEAU Marc, « Des dieux dans toutes les directions », in BOUILLIER V. et TOFFIN G. (dir.), *Classer des dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 15, 1993, pp. 23-43.

GOREAU-PONCEAUD Anthony, *La diaspora tamoule. Trajectoires spatio-temporelles et inscription territoriale en Ile-de-France*. thèse de doctorat non publiée, Université Bordeaux 3, 2008.

KRAMRISCH Stella, *The Hindu Temple*, Varanasi, Mortilal Banarsi Publishers, 1976.

LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000 [1974].

MEYER Eric, « Migrations sri lankaises. Origines et étapes », *Hommes & migrations*, n° 1291, 2011, pp. 12-21.

MAUNAGURU Sidharthan, « "Naming the giving" : Hindu Temples, Politics, Law and Philanthropy in London », communication présentée lors de la journée d'étude « Hinduism Abroad : Contacts, Politics, Transnationalism », Paris, 2014.

PAREKH Bikhu, SINGH Gurharpal et VERTOVEC Steven, *Culture and economy in the Indian diaspora*, Londres, Routledge, 2003.

PUNZO-WAGHORNE Joanne, *Diaspora of the Gods. Modern Hindu temples in an Urban Middle-Class World*, New York, Oxford University Press, 2004.

REINICHE Marie-Louise, « Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnad », in GALEY J.-C. (dir.), *L'Espace du temple 1*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 8, 1985, pp. 75-121.

TROUILLET Pierre-Yves, « Overseas Temples and Tamil Migratory Space », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 2012, vol. 6 [en ligne].

TROUILLET Pierre-Yves, « Les lances de Muruga à Maurice : Trajectoires d'un hindouisme tamoul », in SERVAN-SCHREIBER C. (dir.), *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purusartha », n° 32, 2014, pp. 169-196.

VERTOVEC Steven, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Londres, Routledge, 2000.

VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.