



HAL
open science

Que reste-t-il de kâlâpâni ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme

Pierre-Yves Trouillet

► To cite this version:

Pierre-Yves Trouillet. Que reste-t-il de kâlâpâni ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme. *Puruṣārtha : recherches de sciences sociales sur l'Asie du Sud*, 2021, Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs: Frontières et Relations, 38. halshs-02442472

HAL Id: halshs-02442472

<https://shs.hal.science/halshs-02442472>

Submitted on 20 May 2021

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

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

Pour citer cet article : Trouillet, Pierre-Yves, 2021, « Que reste-t-il de *kālāpāni* ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme », in Claveyrolas Mathieu et Pierre-Yves Trouillet (éds.) *Les Hindous, les Autres et l'Autre : Frontières et Relations*, Paris, Éditions de l'EHESS, Collection « *Purushartha – Sciences sociales en Asie du Sud* », n°38, pp. 333-361.

Que reste-t-il de *kālāpāni* ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme

Résumé

Dans l'optique d'interroger certaines dynamiques contemporaines des frontières sociales et territoriales de l'hindouisme, cet article traite de l'interdit brahmanique du voyage hors de l'Inde à partir du point de vue de prêtres brahmanes qui ont émigré pour travailler dans les temples hindous de la diaspora. Le péché que pouvait représenter pour les hautes castes la traversée des « eaux noires » (*kālāpāni*) de l'Indus et de l'océan Indien est aujourd'hui bien loin de dissuader ces prêtres de temple de voyager ou d'émigrer, et leurs circulations professionnelles participent pleinement de la transnationalisation contemporaine de l'hindouisme. Pour autant, cela ne remet aucunement en cause, selon eux, l'unicité et la primauté du territoire de l'Inde en termes de vertus rituelles, sociales et sotériologiques. De même, les frontières sociales établies vis-à-vis des non-hindous ou des non-brahmanes ne sont pas davantage contestées par ces migrations, puisque le contact avec des individus et des substances considérées comme impures reste une préoccupation majeure pour ces prêtres migrants. Au final, ce qui demeure pour eux de l'interdit de traverser *kālāpāni* n'est donc pas tant la faute ou la culpabilité d'être parti ailleurs, mais l'enjeu du contact avec l'Autre.

Mots-clés : hindouisme, prêtres migrants, frontières religieuses, *kālāpāni*, diaspora tamoule

Abstract

With a view to questioning some of the contemporary dynamics of Hinduism's social and territorial boundaries, this article discusses the Brahmanic prohibition of travel outside India from the perspective of Brahmin priests who migrated to work in Hindu temples in the diaspora. Today the sin for the upper castes of crossing of the "black waters" (*kālāpāni*) of the Indus and the Indian Ocean is far from dissuading these temple priests from travelling or emigrating, and their professional movements fully contribute to the contemporary transnationalization of Hinduism. However, in their view, this in no way calls into question the uniqueness and primacy of India's territory in terms of ritual, social and soteriological virtues. Similarly, the social boundaries established with regard to non-Hindus or non-

Brahmans are not challenged by these migrations either, since contact with individuals and substances considered impure remains a major concern for these migrant priests. In the end, what remains for them of the prohibition to cross the *kālāpāni* is therefore not so much the fault or the guilt of having gone elsewhere, but the issue of contact with the Other.

Key words: Hinduism, migrant priests, religious boundaries, *kālāpāni*, Tamil diaspora

Introduction

/p.333./ Classiquement, l'hindouisme n'a pas vocation à être diffusé au-delà d'un seul groupe social – les hindous – ni d'un seul territoire – l'Inde. L'interdit brahmanique pour les hautes castes (*dvija*) de quitter l'Inde en traversant les « eaux noires » (*kālāpāni*) de l'Indus et de l'océan Indien, et de risquer ainsi le « contact » (*samparka*) avec des « barbares non-hindous » (*mleccha*), est l'une des plus anciennes et des plus célèbres illustrations de ces représentations des frontières sociales et territoriales de l'hindouisme (Halbfass 1988 : 177). Il faut dire que les conséquences du voyage peuvent être lourdes : être excommunié de sa caste ou forcé de se livrer à des rites d'expiation (*prāyaścitta*) parfois dégradants au retour (Clémentin-Ojha 2012 et 2017). Ces considérations puisent leur origine dans plusieurs sections du *Dharmaśāstra*¹ mais elles ont surtout pris de l'importance entre les années 1850 et 1920 (Clémentin-Ojha 2011), au moment où les voyages et les migrations des Indiens vers la métropole coloniale (pour les élites) et les autres colonies britanniques (pour les travailleurs engagés) s'intensifièrent comme jamais auparavant. À son retour à Calcutta en 1897, Svami Vivekananda s'était ainsi vu refuser l'entrée du temple où avait résidé son maître Ramakrishna précisément en raison de son voyage aux États-Unis devenu célèbre depuis (Gopalakrishnan 2008). Gandhi fut quant à lui tenu à l'écart de sa caste suite à son voyage à Londres en 1888, que le conseil de sa caste lui avait fortement déconseillé (Clémentin-Ojha 2011 : 204).

Aujourd'hui l'installation durable d'hindous sur les cinq continents et la transnationalisation de l'hindouisme qu'elle a entraînée (voir aussi Carsignol, ce volume), amènent à un constat aux antipodes de ces considérations, ce qui pose véritablement question en termes de recompositions contemporaines des rapports à l'Autre et à l'ailleurs du point de vue hindou. La présence récurrente de prêtres brahmanes dans les innombrables temples **/p.334/** hindous bâtis hors de l'Inde par « la diaspora » est l'une des plus significatives de ces recompositions, mais aussi l'une des plus intéressantes pour comprendre certaines dynamiques contemporaines des frontières territoriales de l'hindouisme, dans la mesure où elle va pleinement à l'encontre de la prohibition (*niṣedha*) de la traversée des mers (*samudrāyana*) signifiée dans les textes classiques. La question est d'importance car si la demande de prêtres brahmanes dans les temples de la diaspora est en plein essor, les autorités de certains temples rigoristes en Inde peuvent en revanche demeurer très critiques vis-à-vis des déplacements de leurs prêtres à l'étranger. Ainsi en 1997 et 2008, les affaires des

temples de Thiruvalla au Kérala et d’Udupiⁱⁱ au Karnataka, qui avaient imposé des restrictions et purifications à leurs prêtres qui s’étaient rendus en Angleterre et aux États-Unis, ont défrayé la chronique en Inde et suscité d’intenses débats (Gopalakrishnan 2008, Clémentin-Ojha 2012). De même, les prêtres brahmanes dīkṣitar du grand temple shivaïte de Chidambaram (Tamil Nadu) autorisent les voyages mais imposent une purification au retour (Gopalakrishnan 2008). Cette ambiguïté des positions brahmaniques vis-à-vis des territoires et des voyages hors de l’Inde se retrouve également au cœur même du grand temple de Tirupati (Andhra Pradesh) – probablement le plus riche et le plus visité d’Inde – dont aucun prêtre desservant la divinité principale n’a le droit de voyager mais dont l’école de prêtres fournit pourtant des officiants à de nombreux temples de la diaspora, notamment aux États-Unisⁱⁱⁱ. La diaspora a en effet besoin de spécialistes rituels faisant figure d’autorités religieuses, de « passeurs » de l’hindouïté, surtout auprès des descendants d’émigrés pouvant considérer avoir perdu ou oublié certains repères culturels et identitaires (Trouillet 2014, Whitaker 2015). Le prêtre brahmane recruté au pays d’origine intervient alors en tant qu’acteur majeur pour maintenir – ne serait-ce que lors des visites au temple – un « soi » hindou idéalisé mais forcément confronté à la dilution identitaire due à la distance, au fait de vivre ailleurs qu’au pays d’origine et aux multiples relations à l’Autre en diaspora.

Dans ce chapitre, l’intention est d’interroger les frontières sociales et territoriales de l’hindouisme précisément à partir des pratiques migratoires et rituelles de ces prêtres brahmanes qui officient dans des temples hindous de la diaspora en raison de l’intérêt que constitue leur double statut de « prêtre migrant ». D’une part, leur profession (généralement héréditaire) de prêtre brahmane leur confère a priori un savoir à la fois textuel et pratique sur ces frontières, ainsi que sur les contraintes et les risques sociaux et rituels liés à la migration. D’autre part, leurs expériences d’individus migrants les dotent d’une connaissance empirique de l’hindouisme pratiqué à la fois au pays d’origine et dans les pays d’installation de la diaspora. Outre leurs parcours migratoires encore mal connus^{iv} et révélateurs de modalités concrètes de /p.335/ la transnationalisation contemporaine de l’hindouisme (Trouillet 2020), je m’intéresse ici surtout aux discours que ces prêtres tiennent au sujet des « autres » qu’ils sont amenés à côtoyer à l’étranger, ainsi qu’aux arguments qu’ils mobilisent pour réparer ou justifier leur transgression de l’interdit de la traversée des mers. Au-delà de leurs rapports à l’Autre et à l’ailleurs, ce sont donc deux questions plus larges de géographie et d’anthropologie culturelles qui se posent : est-il possible aujourd’hui de rester un « bon hindou », et surtout un « bon brahmane », lorsque l’on officie hors du seul territoire autorisé par les textes classiques de l’hindouisme ? Et qu’en déduire sur les frontières contemporaines de cette religion à l’heure où sa transnationalisation est avérée ?

L’intention est également de contribuer aux débats soulevés par les précieux travaux d’anthropologie historique portant sur *kālāpāni* en changeant quelque peu de méthode et de perspective. Jusqu’ici, cette question a surtout été traitée du point de vue de l’Inde coloniale, qu’il s’agisse de hautes castes orthodoxes au tournant du XX^e siècle (Clémentin-Ojha 2011, 2012 et 2016) ou de travailleurs de basses castes en partance vers les plantations des Mascareignes, de la Caraïbe et du Pacifique au XIX^e siècle (Carter 2000). Je mobilise pour ma part une ethnographie conduite hors de l’Inde et centrée sur les pratiques, le vécu et les

représentations de prêtres brahmanes migrants qui travaillent aujourd’hui dans les temples de la diaspora.

Je me base également sur une enquête multi-située^v conduite en milieu tamoul qui, bien que ne pouvant prétendre représenter toutes les diasporas hindoues (bhojpuri, télougoues, marathi, etc.), présente l’intérêt d’avoir non seulement participé à la majorité des grandes phases d’émigration hindoue, mais aussi d’être particulièrement actif dans les nombreuses constructions de temples hindous qui ont lieu hors de l’Asie du Sud depuis les années 1990-2000^{vi}. Celles-ci sont dues à deux grandes dynamiques : d’une part la multiplication de nouveaux temples dans les pays d’immigration récente (en particulier en Europe de l’ouest et en Amérique du nord), substantiellement alimentée par le million d’émigrés tamouls sri lankais ayant fui la guerre civile entre les années 1980 et 2000 (Baumann 2010, Meyer 2011) mais aussi par les Tamouls d’origine sud-indienne ; d’autre part les constructions de nouveaux temples et les agrandissements de lieux de culte anciens dans les espaces d’immigration plantationnaires de la période coloniale, qui s’inscrivent notamment dans le contexte politique et culturel plus large du « renouveau tamoul »^{vii}. Les diasporas tamoules (sud-indienne et nord-sri lankaise) sont aussi très indiquées pour étudier les migrations des prêtres brahmanes en raison de la forte tendance d’institutionnalisation de l’hindouisme fondée sur les temples qui les caractérise depuis une vingtaine d’années (Baumann 2009^{viii}, Trouillet 2014) et qui repose sur des /p.336/ normes brahmaniques et agamiques^{ix} préconisant précisément des brahmanes qualifiés comme officiants.

Trente-six entretiens^x biographiques ont été conduits auprès de prêtres brahmanes indiens et sri lankais officiant dans des temples tamouls (tam. *kōyil* ou *kōvil*) à l’île Maurice et à Toronto en 2013 et 2014. (Des entretiens complémentaires ont également été conduits auprès d’autres prêtres brahmanes de temple en Inde du Sud en 2012, 2013 et 2019, ainsi qu’à Paris en 2011, 2016 et 2017, et à La Réunion en 2018). Ces deux terrains principaux ont été choisis pour leur complémentarité en termes de représentativité (néanmoins forcément relative) de la diversité des contextes d’installation de la diaspora hindoue en général et tamoule en particulier. À Maurice en effet les Tamouls sont surtout des descendants d’artisans-ouvriers puis de travailleurs agricoles arrivés d’Inde à partir du XVIII^e siècle (Sooriamoorthy 1977). Le Canada accueille quant à lui depuis les années 1960 non seulement des hindous (notamment tamouls) issus des grandes métropoles indiennes, mais aussi l’un des plus importants contingents de réfugiés tamouls sri lankais hindous. Selon les derniers recensements nationaux, les Mauriciens hindous se déclarant d’origine tamoule étaient environ 72 000 en 2011^{xi} (6% de la population mauricienne). La même année au Canada^{xii}, les Tamoulophones /p.337/ recensés étaient deux fois plus nombreux, dont les trois quarts arrivés durant la guerre civile sri lankaise. Il est néanmoins fort probable que ces chiffres soient très inférieurs à la réalité et que le Canada compte plusieurs centaines de milliers de Tamouls d’origine sri lankaise (Bradley 2018). Depuis les années 1980, Toronto est la principale destination des Tamouls sri lankais immigrant au Canada, et probablement la première ville tamoule hors de l’Asie du Sud.

Je présente dans un premier temps les prêtres brahmanes migrants dont il est précisément question ici, avant d’expliquer pourquoi et comment ils circulent désormais de plus en plus hors de l’Asie du Sud. Je montrerai ensuite combien, dans leurs discours, ces

prêtres migrants associent la faute de la traversée des mers au fait de travailler « ailleurs » que sur la seule terre de l'hindouisme et surtout au contact de l'Autre, qu'il soit non-brahmane ou non-hindou. Enfin, la dernière section porte sur leurs négociations et considérations – parfois critiques – de leur transgression de cet interdit migratoire.



Figure 1 – Temple rénové dans une plantation de canne à sucre à Maurice (Auteur, 2013)

La sous-caste des prêtres migrants tamouls : brahmanes malgré la prêtrise

Qui sont précisément les prêtres migrants qui officient dans les temples de la diaspora tamoule et sont-ils réellement concernés par l'interdit brahmanique de la traversée des mers ? Avant de s'intéresser à leurs opinions dans une section ultérieure, il est nécessaire de préciser les fonctions, le nombre et le statut parfois controversé de la sous-caste de ces prêtres.

La très grande majorité de ces prêtres (*arcakkar*, *ācārya*) sont donc des brahmanes (skt. *brāhmaṇa*, *brāhmin* ; tam. *piramāṇar*). Ils appartiennent plus précisément à la sous-caste des Śivācārya (« les prêtres de Śivā »), également connus sous le nom d'Ātiśaiva (« shivaïtes

originels »). Ces prêtres migrants sont shivaïtes parce que, tout comme au Tamil Nadu et au nord du Sri Lanka, la grande majorité des temples hindous de la diaspora tamoule sont dédiés à des divinités shivaïtes, telles que les dieux Vināyakar et Murugaṅ-Śivasubrahmaṇya, la déesse Ammaṅ, et Śiva dans une moindre mesure car ses temples sont peu nombreux en diaspora. Selon les Āgama, les Śivācārya sont les seuls autorisés à célébrer les rituels de temple publics (*parārtha pūjā*), alors que toutes les castes (*varṇa*) peuvent conduire des rites à des fins individuelles ou familiales dans des lieux privés (*ātmārtha pūjā*). Et bien qu'ils puissent conduire les rituels (*pūjā* ; tam. *pūcai*) à la fois dans les temples des divinités brahmaniques^{xiii} et dans ceux dédiés à des dieux villageois (*tēvatai*), les Śivācārya ne sont pratiquement jamais recrutés pour travailler dans ce /p.338/ deuxième type de lieux de culte en diaspora (tout du moins tant qu'ils ne sont pas gagnés par les phénomènes conjoints d'agamisation et de brahmanisation). Ce sont en effet plutôt des prêtres locaux non brahmanes (*pūcāri*) qui y officient, comme c'est le cas depuis le XIX^e siècle dans les anciennes colonies où se sont installés des travailleurs hindous sous contrat, telles que l'île Maurice (Claveyrolas 2014).



Figure 2 - Prêtre śivācārya indien officiant dans un temple hindou de Toronto (cliché auteur 2014)

Si les migrations de ces prêtres hindous ne sont pas encore bien documentées (Trouillet 2020), Christopher J. Fuller (1984, 2003) a fourni deux monographies précieuses sur cette

sous-caste dans le contexte sud-indien. Avec Haripriya Narasimhan (2014 : 186 et 214), il a aussi estimé la population des Śivācārya à environ 3% de tous les brahmanes tamouls, ce qui pourrait représenter 55 500 personnes en 2011, puisque les brahmanes tamouls seraient environ 1 850 000 personnes en Inde et à l'étranger^{xiv}. La présence des Śivācārya au Sri Lanka est en revanche bien moins connue car les brahmanes y sont très peu nombreux et l'idéologie brahmanique peu répandue. Ils vivent principalement dans la péninsule de Jaffna (Tambiah 2001, McGilvray 2008 : 84, Obeyesekere 2015 : 2-3) où ils ne représentent que 0,7% de la population (Derges 2013). La plupart sont des descendants d'émigrés du sud de l'Inde, venus dans le cadre du « renouveau » tamoul impulsé au Sri Lanka au XIX^e siècle par Arumuka Navalar^{xv} (Sivapathasuntharam 2016). Aujourd'hui, ils exercent généralement la profession de prêtres dans les principaux temples de la péninsule. Jane Derges remarque également qu'à Jaffna « ces brahmanes sont qualifiés de "mendiants honorables", un aphorisme local suggérant leur dépendance vis-à-vis de leurs employeurs Vellālar [la caste dominante locale], mais tout en reconnaissant leur autorité religieuse et leur expertise en sanskrit et dans les rituels de temple » (Derges 2013 : 77).

Cette observation est aussi probablement liée au fait que, de manière générale, les Śivācārya sont considérés comme la plus basse des cinq sous-castes des brahmanes smārta (ou Aiyar), qui forment l'un des deux grands groupes des brahmanes tamouls avec les Śri Vaiṣṇava (ou Aiyengar) (Fuller 1984). Les Smārta honorent tous les grands dieux hindous, alors que les Śri Vaiṣṇava ne vénèrent que Viṣṇu et n'ont pas de caste spécialisée dans la prêtrise de temple, comme c'est le cas des Śivācārya parmi les Smārta. Or, c'est précisément en raison de leur spécialisation dans cette activité de prêtrise publique, considérée comme dégradante^{xvi} du point de vue brahmanique (Dumont 1966 : 97), que la sous-caste des Śivācārya est considérée comme inférieure à tous les autres brahmanes tamouls (Fuller 1984 : 49-71, Clémentin-Ojha 2000 : 334-335). Cette activité les expose en effet à la pollution (*tīṭṭu*) par le public des temples et les inscrit dans une situation de dépendance économique vis-à-vis des patrons des temples, qu'ils soient publics /p.339/ ou privés. Christopher J. Fuller (1984 : 64 ; Fuller et Narasimhan 2014 : 186) a même précisé que le statut de véritables brahmanes est parfois contesté aux Śivācārya par les autres brahmanes.

Cette remarque est d'importance car si la remise en question de leur statut de « vrais » brahmanes était avérée, les Śivācārya pourraient alors ne plus être concernés par l'interdit de la traversée des mers préconisé pour les hautes castes. Nous verrons par la suite que les Śivācārya migrants eux-mêmes confirment ne pas avoir le droit d'émigrer selon les *Śāstra* précisément parce qu'ils sont brahmanes, mais il est également nécessaire de préciser dès maintenant qu'en dépit de la condescendance des autres brahmanes (*smārta*), la contestation de leur statut de brahmane n'a jamais été tenable pour plusieurs raisons. Premièrement, parce que seuls les brahmanes ont connaissance de ces distinctions internes à leur groupe, alors que les non-brahmanes n'y prêtent guère attention et qu'ils considèrent généralement les Śivācārya comme des brahmanes. D'ailleurs en Inde du Sud comme à Maurice et à Toronto, les Śivācārya sont régulièrement appelés « *svāmi* » (tam. « *cuvāmi* », « *cāmi* », litt. « seigneur », « maître ») par les fidèles des temples, ce qui alimente leur statut de brahmanes de ce point de vue. Ils sont du reste à tel point considérés comme des brahmanes par les non-brahmanes, qu'ils se retrouvent régulièrement critiqués par l'idéologie anti-brahmane dravidienne, et ce

aussi bien en pays tamoul (Fuller 1984, Presler 1987) que plus récemment à Maurice (Trouillet 2014 : 175-177, 188-189). Ensuite, les Śivācārya sont également connus sous les noms de Śivābrāhmaṇa (« brahmanes de Śivā ») et de Śivādjiva (« deux-fois nés de Śivā ») en raison de leur supériorité inégalée dans les temples shivaïtes (même par les autres brahmanes), ce qui confirme leur statut de haute caste. Troisièmement, les Śivācārya n'ont finalement jamais été déchus de leur statut de brahmanes en raison même de leur activité de prêtrise. Pour être relativement dégradante aux yeux d'autres brahmanes, elle les rend néanmoins indispensables à l'ordre du monde et à l'ordre social précisément en tant que brahmanes, car seuls les brahmanes peuvent prendre en charge les rituels les plus importants pour les sacrifiants (*yajamāna*), dont l'archétype est le roi légitimé au temple par les brahmanes (surtout en milieu tamoul). Christopher Fuller (*ibid.* : 64) rappelle par exemple que « ce n'est que si les rituels vitaux sont conduits par des prêtres brahmanes que la totalité socio-cosmique est préservée ». Donc si les brahmanes exerçant la fonction de prêtre, à commencer par les Śivācārya, « sont chargés du devoir indispensable mais dégradant de préserver le monde que les autres [brahmanes renonçants] peuvent rejeter » (*ibid.* : 65) », ils n'en restent pas moins – et forcément – des brahmanes précisément parce le monde a besoin d'eux ainsi. Vu la multiplicité de ces considérations statutaires au sein même de /p.340/ l'hindouisme du pays d'origine, ces prêtres sont donc loin de découvrir les enjeux sociaux et rituels des rapports à l'Autre au moment de la migration ou du contact avec des non-hindous.

Aux origines de la mobilité des prêtres : changements sociaux et motivations personnelles

Si l'hindouisme contemporain est une « religion circulatoire » à bien des égards (Trouillet 2013), comme l'illustre notamment l'immense popularité des processions et des pèlerinages, il s'agit aussi d' « une cause culturelle de l'enracinement » (Landy 1994 : 134), dont l'interdit de la traversée des mers n'épuise pas les déclinaisons. En milieu tamoul, toute personne est enracinée dans son lieu d'origine (*ūr*) par les cultes qui y sont rendus régulièrement aux dieux familiaux (*kula teyvam*). Même de courtes visites dans des villes voisines ont pu (et peuvent encore parfois) être sources de pollution pour les plus hautes castes (*ibid.*, Daniel 1984). En outre, les prêtres Śivācārya ont entretenu pendant des siècles des liens rituels, professionnels et économiques très forts avec leur temple attitré, au sein duquel ils jouissaient généralement /p.341/ d'un droit de prêtrise héréditaire (*urimai*) et dont ils recevaient chaque année une part des revenus (*imam*), en Inde du Sud (Presler 1987) comme dans la péninsule de Jaffna^{xvii}. Quelles raisons ont donc pu amener certains prêtres à partir travailler loin de chez eux et de leurs temples héréditaires ?

Au Tamil Nadu, ce sont les réformes sur la gestion des temples tamouls au cours du XX^e siècle, telles que l'appropriation progressive des ressources des temples par le gouvernement, l'abolition des droits de prêtrise héréditaire et l'ouverture de la prêtrise aux non-brahmanes (Presler 1987), qui ont d'abord contribué à la mobilité des prêtres śivācārya en les dissociant progressivement de leurs temples héréditaires. Ensuite, le développement de lieux d'enseignement du *Veda* et des *Āgama* (*vēdāgama-pāṭacālai*), qui se sont multipliés ces

cinquante dernières années en Inde du Sud (Fuller 2003 : 80-113), a fortement concouru à intensifier leur mobilité géographique. Ces écoles spécifiques leur permettent en effet de bénéficier d'une qualification mieux reconnue et d'accéder à des réseaux de recrutement plus larges (Fuller 2003), en Inde mais aussi dans la diaspora où certaines ont des contacts bien implantés et où ils peuvent travailler pour de meilleurs revenus (Trouillet 2020). Dans la péninsule de Jaffna, c'est bien sûr la guerre civile qui a conduit de nombreux Śivācārya à émigrer (Derges 2013), à l'instar des centaines de milliers d'autres Tamouls sri lankais (Meyer 2011).

Le critère économique est l'une des principales motivations à l'émigration évoquées par les Śivācārya indiens officiant à Maurice et Toronto car le métier de prêtre de temple reste assez mal rémunéré au Tamil Nadu, à part dans quelques grands sanctuaires. Dans les années 1980, Chris Fuller (1984) estimait déjà qu'il s'agissait là d'une raison majeure expliquant la baisse d'attractivité progressive de cette profession au cours du XX^e siècle. Aujourd'hui au Tamil Nadu, les prêtres des temples gagnent en moyenne 10 à 15 000 roupies par mois^{xviii}, alors qu'ils peuvent gagner six à dix fois plus à Toronto par exemple (1 000 à 2 200 dollars canadiens, soit environ 50 000 à 120 000 roupies indiennes). Néanmoins, de tels montants ne sont pas accessibles dans tous les pays de la diaspora. À Maurice par exemple, le salaire mensuel moyen d'un prêtre de temple est beaucoup moins attractif (6 à 9 000 roupies mauriciennes^{xix}, ce qui équivaut à environ 12 000 à 18 000 roupies indiennes). Mais ils peuvent y bénéficier de nombreux autres avantages économiques, tels qu'un logement fourni, un treizième mois, une sécurité sociale, et d'autres primes pour la réalisation de certains rituels spécifiques (mariages, rituels domestiques, *Gaṇapati homa*^{xx} et autres *pūjā* particulières)^{xxi}. En effet, alors qu'en Inde les Śivācārya ne peuvent être prêtres domestiques (*śāstri*, tam. *cāstiri*) en raison de leur infériorité relative au sein des Brahmanes, ils accomplissent en revanche très fréquemment des rituels domestiques à l'étranger, où les restrictions sont beaucoup plus souples. La migration leur offre ainsi des /p.342/ opportunités économiques attractives et une valorisation potentielle de leur statut social.

L'amélioration de leur capital social et symbolique est effectivement l'autre motivation majeure des prêtres indiens pour voyager. Partir travailler dans les temples de la diaspora est devenu une expérience très gratifiante en Inde pour la plupart des prêtres tamouls hindous, même brahmanes, contrairement à ce que laisseraient penser l'interdit de traverser *kālāpāni* et les affaires de rituels d'expiation imposés à des prêtres ayant voyagé, évoquées en introduction. Dans les faits, de nombreux jeunes prêtres ambitieux ont aujourd'hui clairement pour objectif de partir travailler dans les pays de la diaspora, ce qui est révélateur d'un changement majeur des pratiques et des représentations des frontières rituelles et territoriales de l'hindouisme par rapport à ce que préconisent les *Śāstra*. Sivakumar^{xxii}, qui est originaire de Trichy (Tamil Nadu) et qui officiait dans un temple de la banlieue de Toronto (Brampton) après avoir notamment été formé à la célèbre école agamique de Pillayarpatthi, dit ainsi préférer travailler à l'étranger non pas pour un meilleur salaire mais « pour son image ». D'ailleurs, parmi les prêtres formés dans ces écoles, ce sont généralement les plus brillants qui sont choisis par leurs gourous pour travailler dans la diaspora, ce qui montre qu'il ne s'agit pas là d'une faute mais d'un privilège, voire d'un honneur, et qui est tout aussi significatif en termes de recompositions des représentations des frontières territoriales de

l'hindouisme. Le cas de Balasubrahmanyam, prêtre principal d'un temple de Terracine à Maurice, est aussi très représentatif de ces jeunes Śivācārya (*brahmacārya*) diplômés de ces écoles agamiques indiennes connectées à la diaspora. Né en 1983 près de la ville de Tanjore, il a été formé dans l'école réputée de Tirupparankunram, près de Madurai, qui est connue même dans la diaspora. Balasubrahmanyam était si brillant dans ses études qu'il a pu enseigner dans cette école directement après y avoir obtenu son diplôme. Grâce au réseau transnational de son gourou, il est parti travailler quelques mois en 2005 au Sri Lanka (à Kandy et à Kathirkammam) puis en Thaïlande en 2006 (au grand temple de Mariyamman de Bangkok) pour aider les prêtres titulaires à conduire certains rituels calendaires. En 2008, il saisit l'occasion de partir travailler à l'île Maurice avec un contrat de trois ans. Son parcours professionnel montre combien les circulations de certains Śivācārya s'inscrivent aujourd'hui dans des réseaux transnationaux, mais il n'en a pas toujours été ainsi. Il ne saurait non plus résumer à lui seul les diverses façons qu'ont ces prêtres migrants de franchir les frontières classiques de l'hindouisme. /p.343/

Par-delà les frontières classiques : des circulations transnationales récentes à l'échelle mondiale

Les circulations extra-asiatiques de prêtres brahmanes sont effectivement assez récentes dans l'histoire des migrations indiennes. Les premiers grands mouvements de populations, qui s'inscrivaient dans le système de recrutement colonial de l'engagisme (XIX^e siècle) et qui sont à l'origine d'une grande partie de la diaspora indienne, étaient censés être temporaires puisque basées sur des contrats de travail de cinq ans, et concernaient majoritairement des basses^{xxiii} castes villageoises (Guilmoto 1991). Ainsi, à Maurice comme ailleurs, lorsque les engagés décidaient d'établir des lieux de culte, ils se limitaient généralement à des édifices plutôt sommaires et relevant bien plus d'une culture religieuse « populaire » que de l'hindouisme brahmanique. Il n'était donc pas nécessaire pas de faire venir des prêtres d'Inde, d'autant qu'ils n'en avaient pas les moyens et que les Brahmanes auraient probablement renâclé à encadrer ces cultes.

Ce fut à partir de l'installation durable des émigrés et surtout de leur ascension socio-économique qui s'accompagna d'une sanskritisation de leurs pratiques religieuses, que des temples plus orthodoxes se sont développés conjointement à la mise en place de réseaux transnationaux, au point d'entraîner les premiers recrutements de prêtres brahmanes d'Inde. Le phénomène est encore mal connu, puisque longtemps resté marginal, mais on sait qu'à Maurice le premier prêtre brahmane indien est arrivé de Tanjore en 1862 pour officier dans le temple de Terre Rouge (le *Krishnamoorthy Draupadee Ammen Kovil*), près de la capitale Port-Louis, qui avait été fondé quelques années plus tôt par des commerçants tamouls (Sooriamoorthy 1977). De même, le grand temple de Port-Louis (*Kaylasson*), lui aussi fondé par l'élite commerçante tamoule entre 1854 et 1860, a toujours eu un brahmane pour officiant principal (*ibid.*, Selvam 2003). Pour autant, il semble que jusqu'aux années 1990, il n'y ait jamais eu plus d'une demi-douzaine de brahmanes recrutés en Inde ou au Sri Lanka pour

desservir les temples tamouls de Maurice, dont la majorité des officiants restent encore des Mauriciens. En 2013, les prêtres śivācārya étaient une quarantaine à travailler quotidiennement dans les 128 lieux de culte enregistrés à la Fédération des temples tamouls de Maurice (MTTF). Tous étaient originaires du Tamil Nadu, à l'exception des trois frères Sharma, nés au Sri Lanka. Bien que minoritaires, ces Śivācārya sri lankais étaient néanmoins employés dans deux des plus importants temples tamouls de l'île, à Port-Louis (*Kaylasson*) et Quatre-Bornes (*Kovil Montagne*). Arrivé en 1980, l'aîné est même le plus ancien Śivācārya présent à Maurice, dont il a d'ailleurs acquis la nationalité, et l'un des plus influents.

/p.344/ Depuis les années 1990, à Maurice comme ailleurs, ce recrutement transnational de prêtres brahmanes s'est largement complexifié, intensifié et diffusé à mesure que les migrations indiennes et tamoules-sri lankaises ont gagné de nouveaux territoires et, surtout, que des liens transnationaux plus généraux se sont développés dans la diaspora. Les parcours migratoires des prêtres sont aujourd'hui assez divers (Trouillet 2020) mais s'inscrivent dans deux logiques principales : il peut s'agir soit de circulations professionnelles multipolaires potentiellement étendues à l'échelle de la diaspora, soit d'aller-retours entre le pays d'accueil et le pays d'origine (Figure 3).

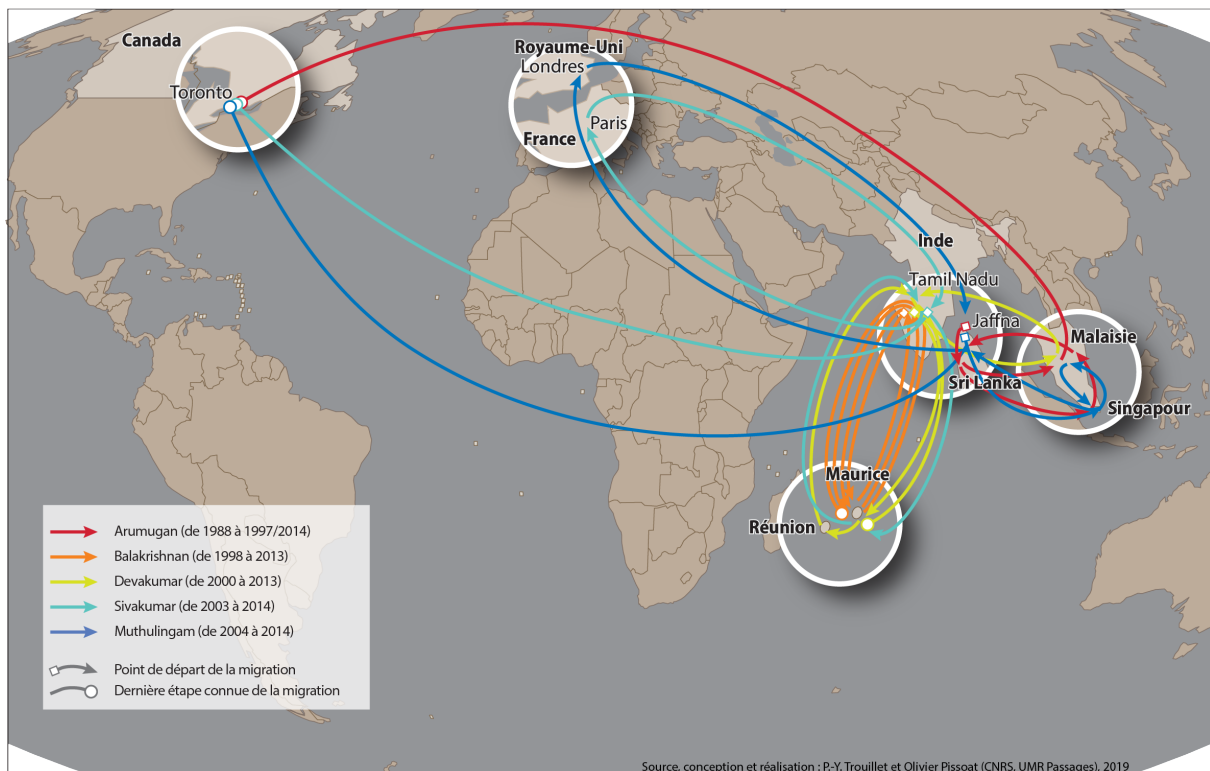


Figure 3 – Parcours migratoires et professionnels de prêtres śivācārya indiens et sri lankais entre 1998 et 2014

Certains prêtres ont ainsi travaillé dans plusieurs pays de la diaspora, comme Devakumar qui était employé au temple mauricien de Terre Rouge en 2013. Après avoir officié pendant vingt ans à Coimbatore (Tamil Nadu), il est parti travailler un an et demi à Maurice

en 2000. Il a ensuite officié deux ans à la Réunion, avant de retourner six mois à Coimbatore en 2003. En 2004, il est reparti près de deux ans en Malaisie puis, après cinq ans passés de nouveau à Coimbatore, il est revenu à Maurice en 2010, où il travaillait toujours trois ans plus tard. Pour autant, sur les dix-huit prêtres rencontrés à Maurice, seulement trois ont connu ce type de circulations entre plusieurs pays de la diaspora. Les autres faisaient plutôt des allers-retours entre Maurice et l'Inde (ou Sri Lanka pour les frères Sharma), faute d'avoir travaillé ailleurs avant et souhaitant souvent, à terme, s'installer à Maurice. Ces nombreux allers-retours /p.345/ sont dus à la politique migratoire mauricienne qui, depuis le début des années 2000, oblige les prêtres à quitter le pays au bout de trois ans passés sur le territoire, comme les autres travailleurs immigrés (*ibid.*). Ils rentrent alors en Inde pour obtenir un nouveau visa de travail de trois ans, ce qui implique nécessairement de nombreuses traversées de la mer. Le parcours migratoire de Balakrishnan, qui travaillait dans un temple de Rose-Hill, est assez explicite. En 1998 il obtint un visa pour travailler au temple de Camp Diable. En 2001, une fois les trois ans réglementaires écoulés, il dut retourner en Inde où il termina sa formation de prêtre jusqu'en 2004, année où il put revenir travailler au temple mauricien de Grand-Baie. Trois ans plus tard, il dut encore retourner en Inde, où il demanda à nouveau un visa. Il parvint à revenir à Maurice jusqu'en 2010, année d'un nouveau retour obligé en Inde. L'année suivante, il revint une nouvelle fois à Maurice avec un nouveau visa de trois ans.

Ces deux types de parcours migratoires se retrouvent dans les contextes d'immigration plus récente tels que Toronto. Par exemple, le Śivācārya indien Sivakumar, dont on a vu qu'il a choisi d'officier à l'étranger pour son « image », avait travaillé dans des temples mauricien (en 2003) et parisien (de 2006 à 2011) avant d'être recruté à Toronto en 2012. De même, les prêtres śivācārya sri lankais, plus nombreux en Amérique du Nord et en Europe de l'ouest, circulent pareillement entre différents pays de la diaspora. C'est le cas de Muthulingam, né à Jaffna en 1974 et arrivé à Toronto en 2014 avec un contrat de travail de deux ans, mais qui avait auparavant travaillé à Singapour de 2004 à 2006 (dont un mois en Malaisie) et à Londres en 2010 et 2011. Néanmoins, ces prêtres sri lankais sont tout aussi concernés par le poids de la guerre civile que leurs compatriotes tamouls, si bien que certains ont été amenés à émigrer de manière illégale pour demander l'asile en Occident, comme dut le faire Arumugan. Né dans les années 1960 dans la province du Nord, il partit travailler comme prêtre assistant dans plusieurs temples de Colombo en 1988 afin de fuir le conflit, puis un an à Singapour et en Malaisie en 1991. Il est ensuite revenu travailler un an avec son père à Colombo. Mais la situation était si tendue qu'il a décidé de retourner en Malaisie, d'où il est parti pour le Canada avec un faux passeport acheté à un passeur. Il y a demandé l'asile politique en 1996 et a trouvé un emploi dans un temple de Toronto en 1997. Il n'est jamais retourné au Sri Lanka depuis, en raison de son statut de réfugié. Pour ces prêtres sri lankais, l'interdit migratoire de *kālāpāni* pèse évidemment bien peu face à la nécessité de survivre en contexte de guerre, d'autant que leur retour au pays n'est pas toujours envisageable (Saglio-Yatzimirski 2015, Whitaker 2015). Mais cela ne veut pas /p.346/ dire pour autant qu'ils n'ont plus conscience de la faute potentielle que peut représenter l'émigration en termes de conduite dharmique, à l'instar des Śivācārya indiens.

Travailler ailleurs au contact de l'Autre : ce que disent les prêtres des raisons de l'interdit migratoire

Si l'interdit de traverser les mers est aujourd'hui loin d'empêcher les Śivācārya de partir officier à l'étranger, la plupart des prêtres rencontrés connaissent en revanche la considération brahmanique voulant que la migration représente une faute, voire un péché (*pāpa*). Les prêtres migrants interrogés partagent en effet de nombreuses représentations malgré la diversité des lieux d'enquête, de leurs origines, et de leurs parcours migratoires et professionnels. Les propos de Balakrishnan, qui a donc passé une quinzaine d'années à Maurice ponctuées de nombreux retours en Inde, sont très représentatifs de ce qu'ils savent et disent du caractère fautif du voyage et de la migration :

« Normalement, selon les Śāstra, les brahmanes n'ont pas le droit de traverser la mer. C'est un péché ("sin") de traverser la mer ("crossing the sea"). Donc quand on rentre en Inde, on ne peut pas conduire les rituels dans les temples en tant que prêtre. Nous devons d'abord faire des rituels pour nous purifier ("purify"), ensuite nous pouvons reprendre nos activités. [...] Et d'après ce qui est dit dans les Śāstra, il n'est pas bon de traverser la mer. Pour les brahmanes, c'est comme ça. [...] Au fond de nous, nous savons quand nous traversons la mer que c'est un péché. »

Lorsqu'on les interroge plus précisément sur les raisons de cet interdit, ils évoquent en premier lieu la pollution provoquée par le contact physique avec l'Autre, en particulier les non-hindous. Ainsi le voyage lui-même peut-il être source de pollution, comme l'indique ici Sivasubrahmanyam, un prêtre indien président d'un temple hindou à Toronto :

*« - Quand nous revenons [en Inde], nous faisons une prière ou quelque chose comme ça, nous récitons [des mantras], nous nettoions notre esprit ("clean our mind").
- Pourquoi cela ?
- Parce que nous touchons des gens quand nous voyageons dans de nombreux endroits. [...]
- Qu'est-ce qui est sale dans le voyage ?
- Nous ne pouvons pas savoir si les gens boivent de l'alcool ou mangent de la viande, ou quoi que ce soit, mais nous nous retrouvons dans ce type de situation [de contact physique] lorsque nous voyageons en avion. Supposons /p.347/ que nous soyons en contact avec des femmes qui ont leurs règles, ou des gens dont le père est mort et qui prennent l'avion avec tout le monde, ou que nous touchions des personnes malades. Nous voyageons avec ce genre de personnes. Donc quand nous revenons, nous nous lavons et faisons une pūjā nettoyante ("cleaning pūjā") et la pureté ("purity") revient. »*

Une autre raison principale expliquant la pollution liée au voyage selon les Śāstra concerne le non-respect des obligations rituelles des brahmanes, considérant que les voyageurs sont dans l'incapacité d'observer leurs rites quotidiens lors de leurs déplacements. Ceci est confirmé par différents prêtres officiant à Maurice et à Toronto, qui expliquent que l'interdiction de voyager est due au fait que tous les brahmanes doivent accomplir un rituel majeur (le *sandhyāvandanam*^{xxiv}) au lever du soleil, à midi et au coucher du soleil. Or, toujours selon eux, ce rituel ne peut se faire lors d'un long voyage à l'étranger parce qu'il doit être

réalisé sur terre, et non pas en avion ou sur un bateau, ou encore à cause de la durée du voyage et du décalage horaire.

Pour autant, ce ne sont pas seulement les conditions de voyage qui peuvent être source de pollution, mais bien la migration en tant que telle. Vivre à l'étranger entraîne en effet deux autres problèmes majeurs pour les prêtres brahmanes : être régulièrement en contact potentiel avec des personnes ne respectant pas les règles de l'orthopraxie brahmanique, et ne plus vivre en « terre sainte » (*puṇya-bhūmi, karma-bhūmi*).

Le contact avec l'Autre – non-hindou ou non-brahmane – représente en effet la principale raison expliquant le caractère potentiellement fautif de la migration d'après les prêtres, et la plus fréquemment évoquée. L'épouse d'un prêtre śivācārya indien officiant dans un temple urbain de Rose Hill (Maurice), en résume ici les premiers fondements :

« - Par rapport à l'Inde, il y a beaucoup de différences ici. Il y a notamment des raisons pour lesquelles il ne faut pas aller au temple, et ces règles ne sont pas suivies ici. Par exemple, si un membre de notre famille meurt, nous ne devons pas aller au temple ni chez qui que ce soit. Mais ici, ce n'est pas comme ça. Si quelqu'un meurt, les gens de sa famille viennent quand même toucher le prêtre (svāmi). C'est la différence ici. Ils ne peuvent pas comprendre ce genre de rituels, c'est le problème ici. C'est pourquoi nous, les brahmanes, nous faisons quelques rituels quand nous repartons d'ici [Maurice]. [...] Certaines personnes entrent n'importe comment dans le temple pour parler au prêtre de leurs problèmes, alors on leur dit qu'ils ne peuvent pas entrer comme cela.

- Comme l'homme [saoul] entré tout à l'heure dans le temple [avec ses chaussures aux pieds, en criant et en pleurant] ?

- Oui, exactement, et certaines dames aussi. Certains chrétiens ne comprennent pas non plus. Nous avons beaucoup de problèmes de ce genre /p.348/ ici. C'est seulement pour cela que lorsque nous retournons en Inde, nous faisons des prières ».

Sivalingam, prêtre sri lankais officiant à Maurice, confirme ces représentations dépréciatives de ces « autres » qui vivent à l'étranger, mais en critiquant plus spécifiquement les hindous mauriciens et les pratiques rituelles des basses castes – bien qu'en forçant le trait sur leur méconnaissance de l'orthopraxie hindoue.

« Beaucoup de gens ici ne comprennent pas le système rituel. En Inde et au Sri Lanka, il y a des temples où l'on doit retirer sa chemise pour entrer. Or ici ce n'est pas possible. Ici des gens entrent dans le temple sans s'être lavés parce qu'ils ne connaissent pas [ces règles]. Alors on essaie d'expliquer à tout le monde. [...] Ici les gens continuent ce qu'ils font depuis longtemps mais qu'on ne fait pas en Inde ni au Sri Lanka. [...] Avant, les gens sans éducation, les gens des villages, faisaient des pūjā devant des pierres sans forme, en disant "ceci est Gaṇeśa et cela Muruga". Ils priaient Kāṭeri et Pichaiyamman. Ils ne savaient pas, les gens des villages. Ils coupaient le cabri, et cela je ne l'accepte pas. Aucun livre ne dit de tuer un animal. [...] Śiva et Kālī ne disent pas qu'il faut tuer des animaux. Avant les gens ne savaient pas, alors ils tuaient et cuisinaient ensuite. Aujourd'hui les gens sont éduqués et ne le font plus. Il n'y en a plus aujourd'hui à Maurice. Nous sommes plusieurs, avec mon frère notamment, à avoir fait en sorte que les sacrifices cessent^{xxv}, en éduquant les gens. »

Un autre problème majeur lié à la question du contact concerne le non-respect des tabous alimentaires. C'est pourquoi la plupart des prêtres préparent eux-mêmes leur nourriture (quelques prêtres-présidents de temples diasporiques recrutent même des cuisiniers brahmanes en Inde) et beaucoup disent ne pas manger les repas fournis dans les avions. Même les ingrédients sont considérés comme potentiellement polluants à l'étranger, puisque la séparation entre les aliments végétariens et non-végétariens n'est pas garantie. Arumugan explique par exemple que sa présence au Canada est source d' « erreurs » et de « problèmes » dus notamment aux considérations alimentaires, puisqu'il est difficile de trouver de la « nourriture pure » au Canada où « tout [légumes et viande] est ensemble », alors qu'au Sri Lanka « tout est séparé ». À Maurice, Sivalingam relate que travaillant alors à Bangkok, il décida de rompre son contrat de travail en raison de considérations alimentaires :
« Le problème était qu'il n'y avait pas de nourriture végétarienne, la vie était très difficile. Pas de nourriture saïva [pure], c'était très difficile. J'avais un contrat de travail de trois ans mais je ne suis resté que six mois à cause de la nourriture. C'était très difficile, je devais acheter au magasin où tout était mélangé. Ce n'était pas bon. Alors j'ai dit non, je dois partir. »

/p.349/Les règles alimentaires impliquent aussi des restrictions en termes de commensalité qui peuvent poser problème notamment pour la scolarisation des enfants brahmanes, comme l'explique cette Sri Lankaise śivācārya mariée à un prêtre président d'un temple de la banlieue de Toronto :

« À l'école au Sri Lanka mon fils ne mangeait pas avec les autres élèves, mais ici il mange avec eux, tous ensemble. [...] Au Sri Lanka tous les enfants brahmanes sont ensemble quand ils mangent, mais ici à l'école [au Canada] les élèves ne sont pas seulement des brahmanes ».

Son fils reprend :

« Et si l'on se met à l'écart, on se sent séparé, donc on ne peut pas s'asseoir ailleurs, on s'assit tous ensemble. [...] Entre frères brahmanes, on mange séparément, pas avec les autres. Mais ici on ne peut pas faire comme cela, n'est-ce pas ? On ne se cache pas ni rien de ce genre. On mange donc avec les autres élèves et avec tout le monde. »

Ces discours et représentations contemporaines ne diffèrent guère de ce qu'elles ont pu être au plus fort de l'importance du tabou migratoire que fut la période coloniale – un moment de contact avec l'Autre et l'ailleurs vraisemblablement sans précédent dans l'histoire du sous-continent. En effet, à l'instar de ce que Catherine Clémentin-Ojha a constaté pour le début du XX^e siècle, le problème soulevé aujourd'hui par la migration des brahmanes n'est pas tant « le voyage en tant que tel, mais ses conséquences, comme devoir manger de la nourriture impure et être en contact étroit avec des substances et des personnes impures » (Clémentin-Ojha 2012 : 357). L'important reste « le comportement du voyageur » dont l'enjeu est de « maintenir un mode de vie orthodoxe à bord d'un bateau ou dans des pays étrangers » (Clémentin-Ojha 2011 : 205). Le maintien de ces connaissances, discours et représentations se comprend par le fait que les prêtres sont généralement formés aux *Śāstra*, mais aussi parce que ces prêtres brahmanes se montrent plus attentifs aux considérations de caste que leurs coreligionnaires de la diaspora, ce qui leur permet aussi de (re)valoriser leur statut d'employés de temple^{xxvi}.

Mais, pour être fondamentale, la dimension sociale du contact (*samparka*) avec l'Autre n'épuise pas à elle seule le problème de la traversée des mers pour les prêtres. Sa dimension spatiale (ou géographique) ne doit pas être occultée puisque le fait de travailler ailleurs que sur la seule terre sainte de l'hindouisme (*puṇya-bhūmi*, *karma-bhūmi*) est problématique pour certains, notamment parce que la libération (*mokṣa*) – c'est-à-dire l'affranchissement du cycle des réincarnations (*saṃsāra*) – n'y est pas possible. Cela s'inscrit dans une conception purāṇique de l'Inde (*Bhārata*), pensée en tant que seul territoire où l'ordre social et les célébrations des rites sont respectés, et donc /p.350/ comme seul espace où l'on peut récolter les fruits des actes (*karman*) commis dans les naissances précédentes et obtenir la libération permanente de la transmigration (*saṃsāra*) (Halbfass 1988 : 177, Clémentin-Ojha 2014). Certains prêtres ont en effet expliqué que malgré la multiplication de temples hindous de par le monde, il n'existe qu'une seule terre sainte hindoue, et que leur faute est justement de l'avoir quittée. Le prêtre indien Velmurugan précise ainsi qu'il ne pourra pas officier dans un temple à son retour du Canada sans s'être livré à certains rituels « *parce que la terre où il travaille (yoga-bhūmi [sic. : bhoga-bhūmi]) est différente de la terre sainte (karma-bhūmi) des hindous* ». Pour lui, la différence est importante « *parce que le Veda et tous les lieux sacrés (tīrtham) sont en Inde, alors qu'ici [au Canada] il n'y a que la culture occidentale. [...] Donc, quoi que je fasse, je ne pourrai pas atteindre la libération (mokṣa) ici.* » À Maurice, le prêtre sri lankais Sivalingam évoque lui aussi le fait que les nombreux temples hindous qui existent aujourd'hui hors de l'Inde n'équivalent pas à la terre sainte :

« La terre du dharma (dharma-bhūmi) et la terre sainte (puṇya-bhūmi), c'est Bhārata. [...] Les Śāstra disent que les montagnes et les rivières sacrées ne sont que sur karma-bhūmi. Or karma-bhūmi ce n'est que Bhārata, Bhāratam. Il y a de la puissance ici [dans le temple mauricien où il travaille] mais ce n'est pas karma-bhūmi. La terre de Bhārata (Bhārata-bhūmi) est la terre sacrée (puṇya-bhūmi), l'histoire s'est déroulée là-bas. Là-bas il y a les cinq paysages (tīṇai) de puṇya-bhūmi. Mais à Maurice il n'y a pas de vraie rivière sacrée où les gens peuvent prendre un bain [rituel] et cela est très important. [...] Il y a des temples au Royaume Uni, en France, au Canada, etc., mais là-bas les temples ne respectent pas à 100% les Āgama. [...] Or on sait d'après le Mahābhārata et le Rāmāyaṇa que Rāma est né à Ayodhya, Śivaperuman à Madurai, où il s'est marié à Mīnākṣī, que Vallī s'est mariée à Muruga et qu'elle est née au Sri Lanka. Ça c'est puṇya-bhūmi. Mais quel dieu est né à Maurice ? Et Aruṇakirinātar, il est né à Tiruvannamalai. Ça c'est puṇya-bhūmi, karma-bhūmi. Les chanteurs du Tevāram aussi sont nés et morts là-bas. Ici ce n'est pas karma-bhūmi ».

Réparer ou non la faute migratoire

Les prêtres migrants ont donc pleinement connaissance des principes et des raisons de l'interdit migratoire pour les brahmanes, mais comment composent-ils avec leur transgression de cet interdit ? Pratiquent-ils des rituels d'expiation ou refusent-ils au contraire d'admettre le caractère fautif de leur migration ?

/p.351/ Pour ce qui concerne l'expiation rituelle, il faut d'abord préciser que, selon les Śāstra et les Āgama, tout manquement à la conduite dharmique, tel que la traversée des mers, peut – et devrait – être réparé par certains rituels, à travers une action nommée *prāyaścitta*.

Si son étymologie reste controversée (Krishnan 1983), le *prāyaścitta* peut être compris à la fois comme un acte de « pénitence » (Brick 2012) imposé suite à une faute ou un péché, et comme une action de « réparation » (Brunner-Lachaux 1968 : ii) des dommages causés par cette faute, permettant notamment de rétablir le statut du fautif. Les dommages peuvent ainsi être temporaires et la faute expiable. Précisons également que les *Dharmaśāstra* établissent une distinction fondamentale entre, d'une part, les péchés tenus secrets par le fautif, qui n'ont des conséquences qu'en termes sotériologiques et qui sont expiables à travers des pénitences secrètes (*rahasyaprāyaścitta*) et peu contraignantes, et, d'autre part, les péchés connus de son environnement social, qui peuvent quant à eux aller jusqu'à entraîner son exclusion du groupe (par exemple sa caste, son village ou son ordre monastique) et qui font l'objet de pénitences publiques (*prakāśaprāyaścitta*) (*ibid.* : 14).

Selon la *Somaśambhupaddhati*, qui traite des rituels occasionnels de la tradition shivaïte en Inde du Sud et qui a été étudiée par Héléne Brunner-Lachaux (1968), la réparation la plus fréquente pour les fautes individuelles, dont font partie le voyage et la migration, est le *japa* (tam. *jabam*), qui consiste à répéter des mantras^{xxvii}. Cette récitation est souvent associée à un jeûne et, en cas de pollution, à diverses purifications, avec une préférence pour l'ingestion de quelques gorgées de *pañcagavya*. Cette concoction obtenue à partir des cinq « produits » de la vache (bouse, urine, lait, lait caillé et beurre clarifié) est en effet censée « détruire les plus grand péchés » (*ibid.* : xiv). Dans le cas des pénitences publiques, le fautif doit également prendre un bain et revêtir des vêtements humides avant de se présenter, silencieusement et prosterné, devant l'assemblée de brahmanes (*parśad*) en charge des rituels de réparation (Brick 2012 : 24).

Il est difficile de dire dans quelle mesure ces rituels sont encore pratiqués aujourd'hui. Certains brahmanes et certaines communautés en effectuent alors que d'autres non, selon différents facteurs et positionnements, tant personnels que collectifs. Il faut aussi préciser que la nécessité de ces rites de réparation dépend de la gravité de la faute, qui est évaluée par la personne concernée ou par sa communauté lorsqu'elle est connue publiquement. Si la faute est publique, comme c'est souvent le cas pour les activités liées aux temples, le coupable peut être poussé par son environnement social, tel que les institutions patronnes de temples, à accomplir certains de ces rites. Et plus le temple et ses administrateurs sont orthodoxes, plus le prêtre peut être contraint à réparer sa faute. Ce fut le cas en 1997 et en 2008 /p.352/aux temples de Thiruvalla au Kérala et d'Udupi au Karnataka, évoqués en introduction, dont les institutions monastiques (*maṭha*) très orthodoxes ont imposé certaines restrictions à leurs prêtres ayant voyagé hors de l'Inde. Le premier, qui s'était rendu à Londres, l'avait pourtant fait pour donner une conférence sur le *Veda*, et le second avait voyagé en Europe, au Moyen-Orient, au Japon et aux États-Unis en tant que président du Conseil mondial des religions pour la paix^{xxviii}, ce qui a beaucoup joué dans les controverses qui ont suivi.

La pression sociale pour se livrer à ces rituels d'expiation dépend également du niveau d'initiation du prêtre brahmane incriminé et des tâches rituelles qui lui incombent. Aux temples de Thiruvalla et d'Udupi, les prêtres incriminés étaient effectivement de très haut statut, puisque le premier était prêtre en chef (*melshanti*) et le second superviseur du culte et de l'administration du temple (*pariyāya svāmin*) (Clémentin-Ojha, 2012). À Maurice et à

Toronto, plusieurs prêtres migrants ont ainsi expliqué qu'un *brahmacārya*, qui n'a notamment pas le droit de toucher les divinités installées dans le saint des saints des temples, n'a pas à accomplir les rituels de *prāyaścitta* alors qu'un *gurukkaḷ* expérimenté pourrait être amené à les réaliser. D'après Ramkumar, *brahmacārya* travaillant à Toronto :

« Selon les *Śāstra*, si nous allons dans d'autres pays et que nous traversons la mer, nous devons faire un *prāyaścitta*. Mais de nos jours, ce n'est plus nécessaire. Et puis je ne suis qu'un *brahmacārīn*, donc je ne le souhaite pas. Je ne suis pas le prêtre en chef de ce temple. C'est seulement pour les prêtres qui ont atteint le plus haut niveau, ceux qui ont reçu l'*acāryabhiṣekam*, qui sont mariés. Seuls les *gurukkaḷ* doivent faire la *pañcagavya pūjā*. »

Pour autant, l'environnement social des prêtres brahmanes est aujourd'hui beaucoup moins rigoriste au sujet du tabou du voyage et de la migration qu'il a pu l'être par le passé. La très grande majorité des prêtres migrants, dont les voyages ne sont évidemment pas tenus secrets, n'ont pas à réparer publiquement cette faute potentielle et aucun *Śivācārya* ne saurait être exclu de sa caste pour cette raison. D'ailleurs, l'affaire qui a agité le temple de Thiruvalla en 1997 avait certes été soutenue par certains pans de la société kéralaise, mais elle a surtout été largement critiquée. Même les nationalistes hindous ont déploré cette affaire en qualifiant de « dépassés »^{xxix} les rituels de réparation de la traversée des mers, dans la droite ligne de leur intérêt plus large porté à la diaspora. En effet, loin de vouloir culpabiliser les hindous de l'étranger d'avoir émigré, les nationalistes hindous cherchent au contraire à s'attirer leur soutien politique et financier, et les présentent bien plus comme des ambassadeurs et propagateurs de l'hindouisme dans le monde (Carsignol 2011 : 53-104, Jaffrelot 2017) que comme des hindous fautifs ou déçus. /p.353/

Mais cet assouplissement contemporain de la désapprobation sociale des voyages hors de l'Inde n'empêche pas pour autant que tout manquement à la conduite dharmique puisse être ressenti personnellement comme une faute à réparer par les prêtres eux-mêmes, puisqu'elle porte avant tout sur l'intégrité de leur propre pureté, et de leurs statut et salut personnels. Dans ce cas où l'éthique individuelle prend le pas sur la pression sociale, les préconisations textuelles de la *Somaśambhupaddhati* considèrent que c'est « au coupable de décider s'il préfère subir [les conséquences de sa faute] plutôt que de se donner la peine de les annuler » (Brunner-Lachaux 1968 : iii) en accomplissant un rituel de réparation. Au total, ce sont à peine la moitié des prêtres migrants rencontrés à Maurice et Toronto qui ont dit avoir fait (ou qu'ils feraient) un rituel de *prāyaścitta* après leur séjour à l'étranger – tout en sachant bien sûr que les pratiques réelles peuvent être en-deçà de celles déclarées. La majorité de ceux qui disent faire un rituel ne font que réciter des mantras (*jabam*), aucun n'a mentionné de jeûne, et personne n'a dit avoir déjà bu – ou qu'il boirait – les « cinq produits de la vache » au retour, vraisemblablement en raison de l'aspect dégradant de ce rituel. Sivakumar, qui travaillait dans un temple de la banlieue de Toronto, dit par exemple que si « les anciens font encore ces rituels, ce n'est plus le cas des nouvelles générations », et surtout que « cela dépend des gens. Si tu le sens dans ton cœur, tu le fais ». Pour sa part, il ne faisait pas de *prāyaścitta*, seulement une prière à Śiva (*śivapūjā*).

Comme l'indiquent Sivakumar et Ramkumar, il semble en effet que de moins en moins de prêtres migrants s'inquiètent aujourd'hui de l'interdit brahmanique de la migration. La

plupart d'entre eux considèrent au contraire leur migration comme étant non seulement valorisante personnellement en termes socio-économiques, comme on l'a vu, mais aussi très positive sur le plan religieux et communautaire, dans la mesure où ils voyagent pour répondre aux besoins rituels des hindous vivant à l'étranger. Le Śivācārya indien Vadivelan, prêtre en chef d'un temple mauricien, présentait même l'interdit migratoire comme désuet, car inadapté à la géographie mondialisée et transnationale de l'hindouisme contemporain :

« Nous sommes des Śivācārya et nous ne devons pas traverser l'océan. J'ai donc fait des rituels [de réparation] quand je suis rentré un an en Inde en 2001. Mais vous savez, la situation est en train de changer. L'hindouisme s'étend partout, dans le monde entier. C'est une bonne chose [...] Maintenant il y a de plus en plus de temples hindous partout. Ici à Maurice les temples ressemblent de plus en plus à ceux de l'Inde, les gens veulent que leur culture soit comme au Tamil Nadu. Et nous, les Śivācārya, nous venons aider ces gens. [...] Les Śāstra ont été créés dans un autre contexte et ce contexte a changé. Nous devons donc changer des choses aussi dans les Śāstra. Il n'y a pas d'autres solutions. [...] /p.354/ Il faut changer des choses sans pour autant que cela nuise aux Śāstra. Il faut s'adapter à la situation. C'est mon point de vue. Ce Śāstra n'a pas été fait pour tous les temps. Il a été fait pour une situation, pour une époque. »

Dans le prolongement de cette critique, Balakrishnan interroge plus directement le caractère fautif attribué par les Śāstra au voyage et à la migration :

« D'un côté on peut dire que c'est un péché de traverser la mer, mais d'un autre côté nous ne venons pas ici pour faire de mauvaises choses. Donc on touche aux limites des Śāstra, vu que nous faisons du bon travail ici. Nous améliorons l'hindouisme ici et nous faisons le même travail que si nous étions en Inde. Nous sommes uniquement au service (sevā) de dieu ici et, grâce à nous, les Mauriciens savent de plus en plus de choses sur l'hindouisme. Donc de cette façon nous obtenons la bénédiction, même si au fond de nous, nous savons que quand nous traversons la mer, nous commettons un péché. »

Ces remises en cause de la faute migratoire sont très représentatives des considérations contemporaines des prêtres migrants. Elles rejoignent d'ailleurs les propos du prêtre du temple kéralais de Thiruvalla, qui s'était vu imposer des rituels de purification en 1997 après s'être rendu à Londres pour, on l'a vu, y donner une conférence sur le Veda. Pour justifier son refus de se livrer à des rites de réparation, il avait en effet déclaré avoir « traversé les mers dans l'intérêt plus général de l'hindouisme » et que cela ne pouvait donc « constituer un péché »^{xxx}.

Il ressort néanmoins de l'ensemble des propos des prêtres brahmanes migrants travaillant à Maurice et Toronto que si aujourd'hui circuler ou émigrer hors de l'Inde n'est généralement plus considéré comme une réelle menace sur leur statut social, l'ancienne prohibition de la traversée des mers n'a pas pour autant perdu toute signification morale et sotériologique au niveau individuel. En effet, malgré ses réserves sur le caractère condamnable de la migration, Balakrishnan explique qu'il réalisait des rituels chaque fois qu'il rentrait en Inde depuis Maurice, en raison de son éthique personnelle :

« Aujourd'hui, tous les prêtres ne font pas cela. Mais j'essaie de suivre mes principes, et j'essaie par-dessus tout de réduire mon karma, le mauvais karma, pour ne pas renaître sur terre. Donc

je dois faire ce homa [rituel]. Cela m'aidera à atteindre la libération (mokṣa). Sinon, si j'accumule les péchés, je ne pourrai jamais atteindre la libération. »

/p.355/

Conclusion

Qu'en est-il au final de l'importance de *kālāpāni* pour les prêtres brahmanes qui travaillent aujourd'hui dans les temples de la diaspora tamoule ? Et qu'en retenir pour l'analyse des dynamiques contemporaines des frontières sociales et territoriales de l'hindouisme, qui sont au cœur des rapports hindous à l'Autre et à l'ailleurs ?

Par leurs circulations professionnelles, ces prêtres migrants témoignent tout d'abord de la réinvention diasporique de la géographie classique de l'hindouisme. C'est effectivement bien moins l'image d'un espace continu cerné par l'Indus et l'océan Indien qui ressort des parcours migratoires de ces prêtres, que celle d'un vaste réseau transnationalisé étendu à l'échelle mondiale. Les circulations de nombre d'entre eux entre différents lieux majeurs de la diaspora (tels que Maurice et Toronto, mais aussi Londres, Paris, La Réunion ou la péninsule malaise) montrent en outre combien ces territoires ne sont pas isolés, mais bien reliés par des relations transnationales contribuant de toutes parts à structurer l'hindouisme contemporain.

La faute que pouvait constituer la traversée de *kālāpāni* est donc bien loin de dissuader les prêtres de temple, même brahmanes, de voyager ou d'émigrer. Le fait que ces prêtres brahmanes soient aujourd'hui réellement motivés par ces migrations est ainsi très significatif des changements de représentations collectives de l'ailleurs, mais aussi des frontières territoriales de l'hindouisme, qui s'avèrent probablement plus poreuses que jamais. Il est en effet devenu plutôt valorisant pour ces prêtres de travailler dans un pays étranger, à mesure que la diaspora a gagné en respectabilité et que les excommunications de caste et les rites de purification dégradants imposés par l'environnement social des voyageurs de hautes castes ont cédé la place à des pratiques rituelles devenues plus personnelles, pour ne pas dire accessoires voire obsolètes. Certes, les motivations de ces prêtres pour voyager et émigrer sont principalement économiques (pour les prêtres indiens) et politiques (pour les Sri Lankais), mais elles relèvent aussi indéniablement du champ social et symbolique dans la mesure où une expérience internationale représente aujourd'hui un atout professionnel majeur pour la majorité des prêtres hindous.

Avec la tombée en désuétude progressive des rites de réparation associés à l'interdit de la migration, ce sont les limites territoriales de l'hindouisme qui s'effacent au profit d'un hindouisme conquérant de nouveaux horizons (forcément soutenu par les nationalistes hindous). Mais il est important de remarquer que cela n'altère pas pour autant l'unicité et la primauté inégalée du territoire de l'Inde en termes de vertus rituelles, sociales et sotériologiques. L'Inde demeure la seule terre sainte (*puṇya-bhūmi*), la seule terre du **/p.356/** *dharma* (*dharma-bhūmi*), la seule terre du salut (*karma-bhūmi*). Vivre ailleurs demeure ainsi un enjeu moral et d'éthique personnelle pour certains prêtres migrants, ce qui montre que les eaux noires de *kālāpāni* n'ont pas totalement perdu de leur signification.

De même, les circulations transnationales des prêtres brahmanes ne remettent pas vraiment en cause les frontières sociales établies autour et à l'intérieur de l'hindouisme brahmanique, qui sont au fondement de la prohibition classique de la migration. En effet, si le voyage et la migration, en tant que déplacements, sont de moins en moins perçus comme des péchés ou des menaces pesant sur leur statut, le contact avec des individus et des substances considérées comme impures continue en revanche d'être une préoccupation majeure pour les brahmanes officiant aujourd'hui dans les temples de la diaspora. Pour ces prêtres, ce qui reste de l'interdit de traverser *kālāpāni* n'est donc pas tant la faute ou la culpabilité d'être parti ailleurs, mais bien l'enjeu du contact avec l'Autre^{xxxii}.

Bibliographie

Baumann, M. (2010), « Civic Social Capital and Hindu Tamil Priests and Temples in Switzerland », *Finish Journal of Ethnicity and Migration*, 5 (2), pp. 7-15.

Baumann, M. (2009), « Templeisation : Continuity and change of Hindu traditions in Diaspora », *Journal of Religion in Europe*, 2, pp. 149-179.

Bradley, M. (2018), « Sri Lankan Tamil Hindus and other Tamils in the Montréal diaspora ». *The South Asianist*, 6 (1), 22 p. <http://www.southasianist.ed.ac.uk/article/view/2841>

Brick, D. (2012), « Social and soteriological aspects of sin and penance in medieval Hindu law », in P. Granoff & K. Shinohara (éds.), *Sins and Sinners. Perspectives from Asia Religions*, Leiden, Brill, pp. 9-30.

Brunner-Lachaux, H. (1968), *Somaśambhupaddhati. Deuxième partie, rituels occasionnels dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu. 1, Pavitrāro Pavitrārohaṇa, Damanapūjā et Prāyascitta*, Pondichéry, Publications de l'Institut Français d'Indologie.

Carsignol, A. (2011), *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*, Genève, Graduate Institute/PUF.

Carter, M. (2000) *Across the Kalapani : The Bihari Presence in Mauritius*, Port-Louis, Centre for Research on Indian Ocean Studies.

Claveyrolas, M. (2014), « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien », « Puruṣārtha » n° 32 : *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 317-322

Clémentin-Ojha, C. (2016), « Kālāpāni, ou les limites à ne pas franchir. Le voyage en Angleterre du maharaja de Jaipur (1902) », « Puruṣārtha » n° 32 : *Territoires du religieux dans les mondes indiens*, Paris : Éditions de l'EHESS, pp. 251-273.

Clémentin-Ojha, C. (2014), « 'India, that is Bharat...': One Country, Two Names », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], 10 | 2014, Online since 25 December 2014, connection on 29 July 2019. URL : <http://journals.openedition.org/samaj/3717> ; DOI : 10.4000/samaj.3717

- Clémentin-Ojha, C. (2012), « Sin and expiation among modern Hindus: obeying one's duty or following freely accepted rules? » in P. Granoff & K. Shinohara (éds.), *Sins and Sinners. Perspectives from Asia Religions*, Leiden, Brill, pp. 357-380.
- Clémentin-Ojha, C. (2011), « Travel Regulations », in K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar & V. Narayan (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Volume Three, Leiden, Brill, pp. 203-207.
- Clémentin-Ojha, C. (2000), « Être un brahmane smārta aujourd'hui. Quelques points de repères à partir d'une enquête ethnographique à Bénarès », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 87, pp. 319-341
- Clothey, F. (2006), *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*, Columbia, The University of South Carolina Press.
- Daniel, V. (1984), *Fluid Signs. Being A Person The Tamil Way*, Berkeley, University of California Press.
- Derges, J. (2013), *Ritual and Recovery in post-conflict Sri Lanka*, London/New York, Routledge.
- Fuller, C. & N. Haripriya (2014), *Tamil Brahmins, The Making of a Middle Class Caste*, New Delhi, The University of Chicago Press.
- Fuller, C. (2003), *The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*, New Delhi, Oxford University Press.
- Fuller, C. (1984), *Servants of the Goddess, The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gopalakrishnan, V. S. (2008), « Crossing the Ocean. How breaking an ancient taboo plunged a pontiff into controversy and jeopardized his turn of sovereignty at the famed Krishna Temple in Udupi », *Hinduism Today*, July/August/September 2008 : <https://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=3065>
- Goreau-Ponceaud, A. (2018), « Hindouisme et pratiques spatiales des Tamouls en Île-de-France », *Carnets de géographes*, 11, en ligne : <http://journals.openedition.org/cdg/1405> ; DOI : 10.4000/cdg.1405
- Guilmoto, C. (1991), « Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950 », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 7 (1), pp. 123-150.
- Halbfass, W. (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press.
- Jaffrelot, C. (2017), « From Holy sites to Web Sites: Hindu Nationalism, from Sacred Territory to Diasporic Ethnicity », in P. Michel, A. Possamai & B. Turner, *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 153-174.
- Krishnan, Y/ (1983), « The doctrine of prāyaścitta in Hindu law and the Jaina doctrine of karma », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 64 (1), pp. 109-117.

- Landy, F. (1994), « Migration et enracinement dans le Maidan », in J.-L. Racine (dir.). *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 79-141.
- McGilvray, D. (2008), *Crucible of Conflict: Tamil and Muslim Society on the East Coast of Sri Lanka*. Durham, Duke University Press.
- Meyer, É. (2011), « Migrations sri lankaises : Origines et étapes », *Hommes & migrations*, 1291, pp. 12-21.
- Narayanan, V. (1992), « Creating South Indian Hindu Experience in the United States », in R. B. Williams (ed.), *A Sacred Thread : Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, Chambersburg, Anima Publications, pp. 147-176.
- Obeyesekere, G. (2015), « The Coming of Brahman Migrants : The Sudra Fate of an Indian Elite in Sri Lanka », *Society and Culture in South Asia*, I (1), pp. 1-32
- Pfaffenberger, B. (1982), *Caste in Tamil Culture : The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*, Syracuse/New-York, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Presler, F. (1987), *Religion Under Bureaucracy. Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Punzo-Waghorne, J. (2004), *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, New York, Oxford University Press.
- Saglio-Yatzimirsky, M.-C. (2015), « Kalapani : Le trauma de la traversée dans la migration des demandeurs d'asile tamouls du Sri Lanka », *Migrations et Société*, 27 (161), pp. 75-88.
- Selvam, S. (2003), « Religion and Ethnicity in the Indian Diaspora : Murugan Worship among Tamil-Hindus in Mauritius », *Journal of Mauritian Studies*, pp. 1-33.
- Singaravélou, (1987), *Les Indiens de la Caraïbe*, 3 vol., Paris, L'Harmattan.
- Sivapathasuntharam, A. (2016), « The Brahmans : A Study on the Traditional Elite in Jaffna with Reference to their Dialect ». *Proceedings of the Second International Conference on Linguistics in Sri Lanka*, 25th August 2016, Department of Linguistics, University of Kelaniya, Sri Lanka.
- Sooriamoorthy, R. (1977), *Les Tamouls à l'île Maurice*, Port-Louis, Henry & Co.
- Tambiah, H. W. (2001) [1950], *The Laws and Customs of Tamils of Jaffna*, Colombo, Vikas Publishing House.
- Trouillet, P.-Y. (2020), « The migrant priests of the Tamil diaspora Hindu temples : Caste, profiles, circulations and agency of transnational religious actors », *SAMAJ – South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Free-standing articles, online
- Trouillet, P.-Y. (2014), « Les lances de Muruga à Maurice : Trajectoires d'un hindouisme tamoul », *Puruṣārtha*, n° 32 : *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 169-197.

Trouillet, P.-Y. (2013), « L'hindouisme, une religion circulaire », *DESI*, 2, pp. 123-150.

Trouillet, P.-Y. (2012), « Overseas temples and Tamil migratory space », *SAMAJ – South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 6, 32 p, online : <https://journals.openedition.org/samaj/3415>

Van der Veer P. & S. Vertovec (1991), « Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion », *Ethnology*, 30 (2), pp. 149-166.

Whitaker, M. (2015), « Temples in diaspora: From Moral Landscapes to Therapeutic Religiosity and the Construction of Consilience in Tamil Toronto », in S.D. Brunn (ed.), *The Changing World Religion Map*, Dordrecht, Springer, pp. 1363-1383.

ⁱ Notamment les *Baudhayana sūtras* II.1.2.2.

ⁱⁱ Déjà en 1987 et 1988, ce même temple d'Udupi, qui dépend d'institutions monastiques (*maṭha*) très orthodoxes, avait fait l'objet d'une controverse similaire suite aux voyages de deux de ses prêtres aux États-Unis (Gopalakrishnan 2008).

ⁱⁱⁱ Voir notamment Clothey (2006 : 40-43).

^{iv} Seuls Baumann (2010) et Whitaker (2015) se sont intéressés à ces prêtres mais pas à leurs migrations et circulations en tant que telles. Sur leurs différents profils migratoires et les cadres de leurs circulations transnationales voir Trouillet (2020).

^v Ce travail a pu être réalisé grâce au financement de missions par le Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS/CNRS) que je tiens à remercier pour son soutien.

^{vi} Sur cette question, voir notamment les travaux de Punzo-Waghorne (2004), Clothey (2006), Baumann (2009), Trouillet (2012), Claveyrolas (2014), Bradley (2018) et Goreau-Ponceaud (2018).

^{vii} Ce « renouveau tamoul » prend source dans le mouvement d'affirmation culturelle et identitaire dravidien qui s'est développé en pays tamoul et à Jaffna dans la seconde moitié du XIX^e siècle, puis au XX^e siècle dans les pays d'immigration tamoule où il prend notamment la forme d'une brahmanisation de l'hindouisme fortement influencée par les *Āgama*.

^{viii} Vasudha Narayanan (1992) et Martin Baumann (2009) nomment « *templeisation* » cette institutionnalisation de l'hindouisme autour des temples.

^{ix} En référence aux *Āgama*, préceptes religieux particulièrement importants dans le shivaïsme tamoul.

^x Dix-huit entretiens biographiques semi-directifs ont été conduits en anglais et en tamoul à Maurice, et autant à Toronto. La plupart ont été enregistrés ce qui a permis d'en extraire les citations incluses dans l'article.

^{xi} Source : Statistics Mauritius.

^{xii} Source : Statistique Canada : <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=1&PID=105388&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF>

^{xiii} Vināyakar, Śiva, Dēvi, Skanda-Murukaṇ et Sūrya.

^{xiv} Fuller et Narasimhan (2014) ont basé leur estimation sur une extrapolation des données du recensement de 1891, qui était la seule à enregistrer des populations de sous-castes. Ces données ont été pondérées par les pratiques contemporaines des Brahmanes tamouls en matière de fécondité et de migration. Il n'y avait pas d'autres données fiables sur la sous-caste Śivācārya lorsque cet article a été écrit en août 2019, car aucun résultat du recensement de 2011 n'avait encore été publié sur les castes tamoules brahmanes.

^{xv} (1822-1879).

^{xvi} Il est souvent admis que la supériorité des brahmanes dans la hiérarchie des castes est due à leur fonction de prêtrise, alors qu'il n'en est rien. Bien au contraire, cette occupation traditionnelle est en effet plutôt considérée comme dégradante dans l'idéologie brahmanique, surtout lorsqu'elle concerne la prêtrise dans les temples publics. Louis Dumont (1966 : 97) a notamment indiqué que « même dans la période classique, les desservants des temples publics, les *devalaka*, sont méprisés par leurs collègues. Aujourd'hui les lignées de brahmanes se

classent en raison du rang des castes qu'ils servent comme prêtres domestiques, les plus élevés étant les brahmanes instruits qui ne servent pas ». Pour plus de détails sur l'infériorité relative des prêtres de temple, voir Fuller (1984 : 49-71).

^{xvii} Cela me fut explicité lors d'un entretien conduit en mai 2014 auprès d'une famille de brahmanes śivācārya originaire de Jaffna.

^{xviii} À titre de comparaison, le revenu mensuel moyen par habitant en 2014 au Tamil Nadu était de 9 400 roupies (Source : *Department of Economics and Statistics*, Chennai).

^{xix} Selon *Statistics Mauritius*, le salaire mensuel médian à Maurice était en 2016 de 12 500 roupies.

^{xx} Cérémonie rituelle adressée à une divinité et conduite autour d'un feu sacrificiel par au moins deux prêtres.

^{xxi} Pour plus de détails sur les avantages économiques de la prêtrise en diaspora, voir Trouillet (2020).

^{xxii} Par souci de confidentialité, tous les noms des prêtres interviewés ont été remplacés par des pseudonymes.

^{xxiii} La situation était quelque peu différente dans la Caraïbe où la proportion de brahmanes a pu représenter jusqu'à 15% des émigrés indiens (Van der Veer et Vertovec 1991), en dépit des doutes planant sur l'authenticité des statuts dus aux nombreux individus de basses castes qui tentaient de se faire passer pour des hautes castes après la traversée – les « brahmanes de bateau » (Singaravélou 1987, III, 16).

^{xxiv} Littéralement, « salutation au crépuscule et au zénith ».

^{xxv} Les sacrifices hindous (tamouls) d'animaux ont encore cours à certains endroits de l'île, comme au temple de Médine.

^{xxvi} Van der Veer et Vertovec (1991) argumentent également que dans un contexte général d'érosion de la caste au sein des communautés hindoues en diaspora, la différenciation entre Brahmanes et non-Brahmanes prend souvent plus d'importance.

^{xxvii} En particulier les mantras *aghora* et *gāyatrī*.

^{xxviii} *World Council of Religions for Peace* (Gopalakrishnan 2008).

^{xxix} « Kerala temple *tamasha* leaves two jobs, many angry and a few laughing », *Rediff On The Net* : <http://www.rediff.com/news/jul/22priest.htm>

^{xxx} « And thus ended the temple *tamasha* », *Rediff On the Net* : <http://www.rediff.com/news/jul/26kerala.htm>

^{xxxi} Je remercie Mathieu Claveyrolas, Caterina Guenzi et Catherine Clémentin-Ojha pour leurs commentaires sur la version préalable de ce texte. Je remercie également Olivier Pissoat pour son aide cartographique.