Suzanne Chazan-Gillig
Pavitranand Ramhota

# L'hindouisme mauricien dans la mondialisation

## Cultes populaires indiens et religion savante

IRD - KARTHALA - MGI

# L'HINDOUISME MAURICIEN DANS LA MONDIALISATION

Les idées et opinions exprimées dans cet ouvrage
ainsi que les appellations employées n'engagent que leurs auteurs.

IRD sur Internet : www.editions.ird.fr

KARTHALA sur Internet : www.karthala.com

**Couverture** : La divinité Hanouman. Photo Suzanne Chazan-Gillig.

© IRD, KARTHALA et MGI, 2009

ISBN (IRD) : 978-2-7099-1655-4
ISBN (Karthala) : 978-2-8111-0194-7

Suzanne Chazan-Gillig
Pavitranand Ramhota

# L'hindouisme mauricien dans la mondialisation

## Cultes populaires indiens et religion savante

IRD
44, bd de Dunkerque
13572 Marseille cedex 2

KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

MGI
Moka
Ile Maurice

*À la mémoire de mes parents,*
*à la mémoire de mon beau-père,*
*à ma belle-mère,*
*à Jean-Bernard,*
*à Pierre, Valérie et Anne-Laure,*
*à Augustin, Maximilien et Yann.*
Suzanne Chazan-Gillig

*À la mémoire de mon père,*
*à ma mère,*
*à Ameetha,*
*à Gruschenka et Pranav.*
Pavitranand Ramhota

# IN MEMORIAM

C'est à Uttama Bissoondoyal, ancien Directeur Général du Mahatma Gandhi Institute (MGI), que les auteurs auraient souhaité confier la présentation de cet ouvrage qui porte sur une recherche qu'il a soutenue et parfois inspirée. Nous rendons ici un ardent hommage à ce grand homme disparu en 2006. Intellectuel de grande renommée, Uttama Bissoondoyal était un homme d'une intégrité morale et professionnelle exceptionnelle. Initiateur et fondateur du département d'études mauriciennes au MGI, il a eu la volonté de faire de cet institut un organisme de recherche capable d'atteindre l'excellence au niveau national et international en signant, en 1992, la première convention de recherche entre le MRC, l'ORSTOM (aujourd'hui IRD) et le MGI. Il a su anticiper, de cette manière, l'enjeu de la recherche en sciences sociales dans un pays émergeant qui consiste à produire une connaissance des mécanismes de transformation sociale en rapport avec les contraintes du développement accéléré local pour compter dans l'espace de la mondialisation des marchés. Plusieurs mémoires de thèses de doctorat, un mémoire de DEA, des publications de niveau international et enfin ce livre sont la part visible de l'action d'Uttama Bissoondoyal en faveur de la recherche : ils couvrent de nombreuses disciplines en sciences sociales, l'histoire, la géographie, l'anthropologie historique et économique ainsi que les sciences du développement.

Uttama Bissoondoyal a marqué de son empreinte les changements qui ont eu cours au MGI. La « formation à la recherche par la recherche » est un concept qu'il a su mettre en pratique au MGI en en faisant un principe directeur partagé par les membres du Conseil d'Administration qui ont considéré la recherche comme un facteur déterminant du développement de l'Institut. Son influence y est toujours présente. Le projet qu'il a laissé en héritage à ses successeurs à la tête du MGI, Mme Soorya Gayan et Mr Jay Krishnall Rastra Putty, était clairement tracé mais non dénué d'embûches. Ils ont su mener à bien son objectif de fonder un « département d'études mauriciennes » qui allie recherche et enseignement de

l'histoire mauricienne, des langues orientales dans la perspective des changements contemporains. Cet héritage est également porté par les chercheurs statutaires de l'Institut, qui le mettent en pratique dans les cursus d'enseignement et les programmes de recherche qu'ils proposent.

# Remerciements

Au moment de publier cet ouvrage, il nous est agréable de remercier tous ceux qui ont contribué à ce que cette recherche puisse être menée à bien et aboutisse à cet ouvrage qui ne pouvait être publié autrement que sous la forme d'une coédition associant étroitement les deux auteurs et les institutions concernées que sont l'Institut de recherches pour le développement (IRD), le Mahatma Gandhi Institute (MGI) et le Tertiary Education Commission (TEC). Nos remerciements vont en premier lieu aux directeurs de l'époque, Gérard Winter pour l'IRD et Soraya Gayan et Jay Krishnall Rastra Putty qui ont succédé à Uttam Bissoondoyal pour le MGI. Par ailleurs, notre vive reconnaissance s'adresse au Dr Pravin Mohadeb, du « Tertiary Education Commission » qui a été un soutien précoce à la publication de ce livre en nous accordant, dès 2005, une indemnité destinée à marquer l'intérêt de cette publication, complétant ainsi la subvention accordée par le MGI.

En second lieu, nous voudrions manifester notre reconnaissance à tous ceux qui ont accepté de nous recevoir et de nous faire partager la connaissance qu'ils portent en eux de leur société. Ce sont les habitants des villages et des quartiers urbains gestionnaires des lieux de culte, les représentants des organismes para-étatiques et privés que nous avons rencontrés, les représentants des petites et grandes entreprises, les auditeurs et experts des grandes sociétés et, notamment, les présidents et directeurs des deux consortiums privés parmi les plus connus de l'île Maurice, Ireland Blyth (IBL) et le groupe Rogers.

Nous remercions de leur confiance les directeurs et membres des Conseils d'Administration des grandes sociétés sucrières avec lesquelles nous avons plus particulièrement travaillé sur l'histoire des moulins sucriers. Parmi eux, citons le Président du Conseil d'Administration Edouard Rouillard, le Directeur Général Jean-Alain Lalouette et le Public Relation Officer (PRO) Philippe Blackburn de Bel-Ombre qui nous ont aidés à comprendre de l'intérieur les processus internes de concentration sucrière des anciens moulins de la propriété de manière à situer les chan-

gements les plus fondamentaux de la société mauricienne et la transformation récente des conditions de vie et de travail des salariés du sucre au moment de la fermeture de l'usine de Bel-Ombre. Nous remercions également et tout particulièrement un représentant du Conseil d'Administration de FUEL, grâce à qui nous avons suivi les changements les plus récents des sociétés sucrières de Médine-FUEL et de Mont-Loisir.

De très nombreux chefs de famille propriétaires des anciennes sociétés sucrières ont accepté également de reconstituer l'histoire des faillites des moulins auxquels leurs ascendants ont été confrontés, nous permettant de rétablir, dans la durée, les rapports du capital et du travail qui ont contribué à façonner la société d'aujourd'hui. Parmi eux, nous pensons tout particulièrement aux regrettés Noël Régnard, Philippe Lagesse et Pierre Dalais. Ils ont contribué par leurs connaissances du passé à objectiver les aléas des développements sucriers et leurs formes différenciées dans le contexte desquels notre étude sur les cultes populaires hindous qui se sont développés dans ce cadre n'aurait pu prendre le sens général politique et économique qu'ils ont manifestement. De plus, les formes d'extension du capitalisme sucrier ont été abordées avec des informateurs comme Alfred North-Coombs, Hervé et Philippe Koenig, Camille Hardy, Yann Boullé, Patrick Lincoln, Léon Pitot, José Poncini, Patrick d'Arifat, Guy Rouillard et France Staub, ces derniers de la société royale d'histoire. Nous n'oublions pas non plus les longs échanges que nous avons eus avec Yvan Martial, fondateur de la « gazette des îles » et ancien rédacteur en chef de l'Express, Raj Boodhoo qui a travaillé aux archives à l'époque d'Auguste Toussaint, Carl de Souza à propos de son livre *Les Jours Kaya*, Huguette et Madeleine Ly Tio Fane bien connues du monde intellectuel par leurs écrits et leur connaissance approfondie des archives. Que nos amis de tous les jours, Hervé, Maryse Hardy et Roger, Marie-Hélène Lemaire soient aussi remerciés de nous avoir ouvert leurs relations avec les cadres responsables des sociétés sucrières de Constance, Beauchamps et de FUEL.

Nous ne pouvons citer tous les informateurs que nous avons eus tant ils sont nombreux. Nos remerciements seraient insuffisants si nous n'ajoutions pas les chauffeurs du MGI qui nous ont accompagnés sur le terrain de 1991 à 2006. Ils ont tous participé à des degrés divers à notre recherche sur les cultes. Nous avons plusieurs fois cité en note la médiation du regretté Ramesh Ramphul qui était originaire du district de Camp de Masque Pavé, où nous avons mené nos premières enquêtes. Enfin, Javed Rymankhan, Vikram Sewtohul, Boomesh Beedasy ont mis au point certains schémas dans le texte et la 1re de couverture. Nous remercions aussi, tout particulièrement, Madame Shameela Chengalrayan-Frederick, chef du département de la Presse de nous avoir aidés en mettant à notre

disposition la logistique de son service pour la mise au point finale du « prêt-à-tirer » remis à l'éditeur.

Enfin, nos remerciements ne seraient pas complets sans la reconnaissance de Suzanne Chazan-Gillig à ses trois collègues et amis proches, Nicole Ronchewsky, Françoise Bourdarias et Louis Moreau de Bellaing, qui ont accepté de lire et de corriger les épreuves du livre. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Pavitranand Ramhota remercie également le Professeur Claude Alibert, alors Vice-Président de l'INALCO, qui a accepté de diriger son travail de thèse, le Professeur Christian Ghazarian de l'université de Neuchâtel en Suisse ainsi que le Professeur Henrietta Moore, Directrice adjointe de la London School of Economics, qui ont accepté de participer à son jury de thèse. La présence de Madame Moore était d'autant plus importante et justifiée qu'elle correspondait à des relations de travail fort anciennes datant des années 1996-1997, quand Monsieur Ramhota a suivi ses enseignements à la « London School of Economics » et préparé son MSc en anthropologie et la soutenance de sa thèse en 2004.

# Traverse

Ce livre est une lecture de la société mauricienne contemporaine qui est un terrain particulièrement riche pour l'étude des interactions du religieux avec l'économique et le politique. Le sujet traité a pour objet principal la religion hindoue pratiquée par plus de la moitié de la population mauricienne, démographiquement plus nombreuse par rapport aux autres religions. Dans cette étude, le champ religieux est considéré comme un système symbolique de rapports de tous ordres familiaux/ethniques, de caste, raciaux et de classe. La difficulté de l'entreprise tient à la forme pluri-religieuse/culturelle de la société mauricienne et ses multiples arrangements, dans un rapport étroit avec l'économique et avec l'État, que les auteurs ont caractérisé comme ayant eu un rôle historique particulier d'orchestrateur et de fixation des catégories constitutionnelles différentes du modèle français de colonisation. Celui-ci a généré un régime « communaliste » consistant à réserver une représentation nationale à la minorité la mieux placée dite du meilleur perdant « *best loser*[1] » à l'issue des élections. Les gouvernements successifs depuis l'indépendance acquise en 1968, quelques dix années après les indépendances africaines, ne se sont guère engagés au-delà des discours pour contrôler les stratégies communautaires, castéistes ou encore celles fondées sur les différences de couleur, tout au plus ont-ils cherché à les limiter afin de ne pas reproduire les luttes ethniques qui se sont produites à Port-Louis au moment de l'indépendance nationale en 1968. Ce contexte politique et culturel particulier n'est pas sans avoir été traversé d'interactions sociales que l'on observe dans les rituels populaires des différentes religions – hindoue, catholique ou musulmane. Il existe, en effet, des syncrétismes particuliers, parfois une surenchère religieuse que les auteurs ont corrélés aux transformations économiques et politiques révélées dans les stratégies électorales des groupes concernés par les innovations rituelles. L'effervescence religieuse des Indiens, toutes origines confondues – les Indiens

1. Cf. Glossaire.

du nord, les Tamouls du sud, les Télégous et les Marathis –, s'observe dans toutes les religions, catholique à propos du culte du Père Laval ou encore musulmane lors de la cérémonie annuelle du *Goohn*. De nombreux étrangers, touristes, hommes d'affaires, chercheurs ou experts ont généralement constaté la grande religiosité des Mauriciens qui s'exprime dans l'espace public au moment des défilés annuels de croyants de différentes obédiences capables de déplacer un grand nombre de personnes. Au-delà de ces grandes manifestations à l'allure de pèlerinages organisés d'un bout à l'autre de l'île, les auteurs sont partis de l'hypothèse, confirmée par les enquêtes, que tout changement religieux est un symbole des transformations sociales, économiques et politiques locales en réponse aux conséquences de la mondialisation des marchés. Ce sujet inédit de recherche, jamais étudié auparavant à l'île Maurice, a été traité de manière qualitative à travers une approche transversale, à la fois historique, démographique, géo-économique et politique afin de mettre à jour le sens global des transformations symboliques observées et des situations d'enquête rencontrées dans le cours de l'investigation de terrain.

La première partie de l'ouvrage s'ouvre sur l'image d'une société développée intégrée dans l'espace des « Pays Nouvellement Industrialisés » (PNI) et, de ce fait, soumise à la contrainte du changement de tous les marchés – financiers, fonciers, du travail et des produits. Par le détour de la longue durée de l'histoire qui voit la société insulaire du gouvernement royal et de l'Empire français placée sous la dépendance coloniale anglaise après le traité de Paris de 1814, les auteurs ont mis l'accent sur l'émergence d'un nouveau modèle colonial inspiré de la situation insulaire de l'Angleterre dont la pratique étatique a été radicalement différente de la période précédente. En changeant les rapports de production issus de l'esclavage et en s'appuyant sur les institutions déjà présentes dans la colonie, le nouvel ordre colonial britannique a pris forme dans l'institutionnalisation des catégories censitaires de « *population générale* » d'obédience catholique et d'« *Indiens* » de religion hindoue, toutes origines confondues. De ce fait, la religion et les différences culturelles d'origine ont été les facteurs principaux des différenciations sociales qui ont débouché sur la dualité constitutionnelle établie en 1847, affermie en 1901 entre la « *population générale* » et les « *Indiens* », quelques dix années avant la fin de l'immigration indienne. Les modes différents d'exploitation coloniale – français et anglais – ainsi institués sur la double valorisation de la religion et des origines des migrations, ont été au cœur de l'interrogation du rapport exact du culturel religieux à l'économique et au politique dans le nouveau système de gouvernement. L'étroite corrélation des phénomènes religieux/culturels avec les changements politiques/économiques contemporains a été mise à jour dans les diffé-

rentes pratiques rituelles dédiées à la déesse *Kali* dont les autels de *kalimaïs* se sont multipliés dans toute l'île, là où a été répartie la majeure partie de la population indienne sur les territoires des moulins pour le travail sous contrat des « *coolies* » dans les plantations.

Dans un espace qui sépare le nord du sud de l'île, selon une diagonale allant d'est en ouest, nous nous sommes attachés aux changements récents portant sur les rites, la modernisation des édifices cultuels et/ou leurs transformations en temples dans le contexte des changements économiques et politiques locaux. Pour cela, les auteurs ont travaillé à des degrés divers, allant du registre de « l'observation dite participante » à celui de la description pure et simple des lieux de culte et leur suivi grâce aux photographies prises à différents moments des enquêtes entre 1991 et 2007. Plusieurs cérémonies « *baharia puja* », « *amourou puja* », « *cavadee* » et du « Père Laval » ont été analysées, exigeant un retour sur l'histoire de la concentration et de la fermeture des sociétés sucrières et textiles locales. L'importance des changements sociaux, religieux et culturels locaux a été mesurée à leur impact sur l'actualité du fait de la multiplication des sites de différentes obédiences religieuses sur les « pas géométriques », des terrains situés à 500 mètres du bord de mer gérés et administrés par l'État, qu'il s'agisse de modernisation des *kalimaïs* ou encore de la fondation de nouveaux temples.

Ainsi, en divers lieux des côtes du nord-est et du nord-ouest de l'île a émergé récemment une divinité « *Hanouman* » en réponse aux rapports sociaux nouvellement expérimentés en des lieux placés sous l'influence des villes ou directement sous l'autorité de l'État et des pouvoirs sucriers. Ainsi, la divinité *Hanouman* est installée dans les nouveaux quartiers résidentiels de ceux qui résidaient encore dans des camps sucriers et qui ont été déplacés. L'acmé de la démonstration du rapport entre l'État, les marchés et la religion se lit dans les chapitres de la 4e partie qui a mis à jour l'évidence du changement global engagé que les auteurs ont qualifié de « *New Deal* » (chapitre 12). Les situations évoquées dans les trois derniers chapitres mettent en lumière les nouvelles territorialités résidentielles instruites par le transfert des habitants des anciens camps et leur installation sur de nouveaux lieux de résidence, en pleine propriété, et par le développement de logements sociaux réservés par l'État et les sociétés sucrières dans le contexte des négociations tripartites entre les partenaires sociaux, l'État et les sociétés sucrières qui licencient leur personnel. Par les exemples choisis, on comprend que l'urbanisation a été la raison d'être de la modernisation des cultes plus achevée au nord-ouest et au nord-est de l'île qu'au sud-est, de sorte que les *kalimaïs,* s'ils n'ont pas tous disparu, beaucoup d'entre eux sont aujourd'hui plus ou moins désertés au profit de l'édification de nouveaux temples. Dans ces lieux, la divinité de *Hanouman* est devenue peu ou prou la référence principale du

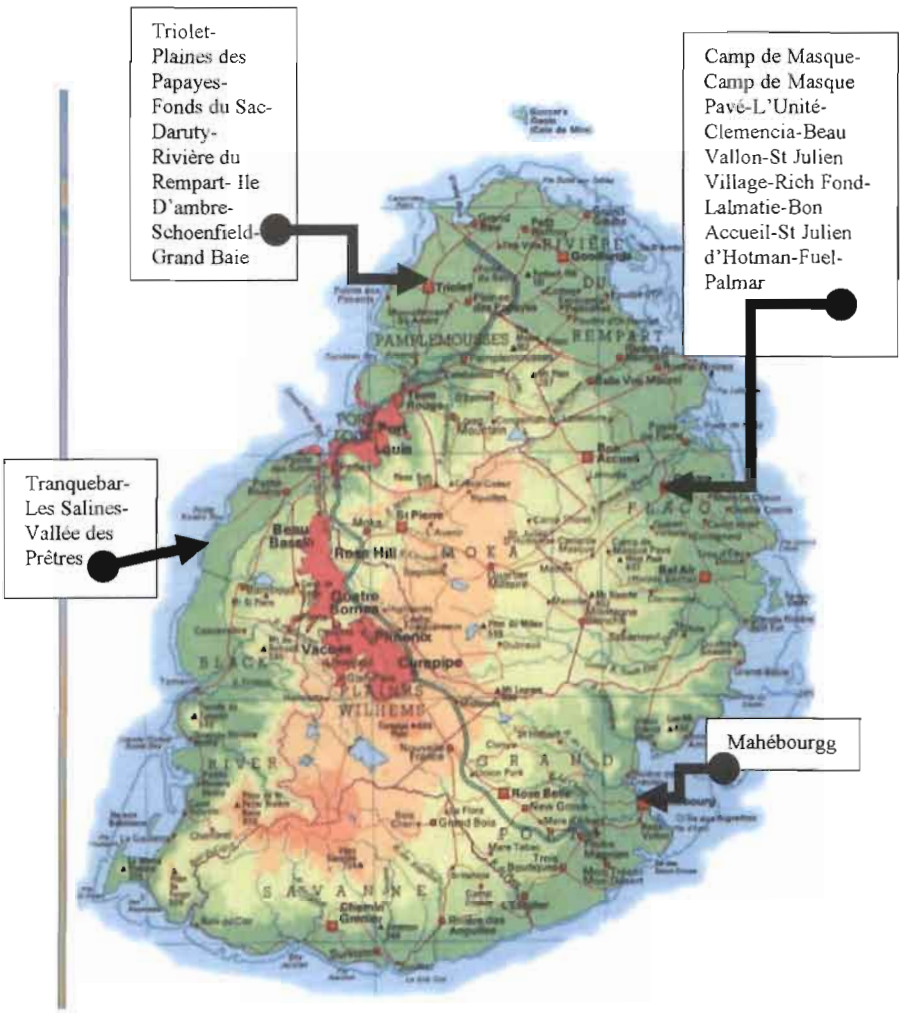
rapport au divin sur les espaces géométriques évoqués plus haut. Simultanément, dans les lieux de résidence nouvellement construits et dans les quartiers urbains, on assiste à des changements récents des rituels par rapport aux divinités principales dites « supérieures », changements qui sont également enregistrés dans les résultats électoraux. Ils traduisent l'existence d'une autonomie plus grande des familles à l'égard des stratégies communautaires et de caste des grands partis nationaux et des associations culturelles de la capitale de Port-Louis.

Le dernier chapitre met en lumière la genèse de la naissance des principales associations culturelles hindoues et leur segmentation de plus en plus grande. Dans ces processus d'individualisation progressive et, semble-t-il, inéluctable, les changements symboliques portent sur les divinités de *Hanouman, Brahma* et *Dhi* que l'on trouve généralement dans les *kalimaïs* et l'agencement des divinités « supérieures » que l'on trouve dans les temples urbains comme *Saïbaba, Shiva, Ram* et *Krishna*. La première « *Hanouman* » serait-elle le signe « *d'un dépassement des clivages communautaires et de caste* » comme semblent le montrer les résultats électoraux de l'an 2000, la seconde « *Brahma* » symboliserait-elle un repli castéiste de certains fidèles, la troisième « *Dhi* » serait-elle en train de disparaître plus ou moins selon les régions ? Quant aux dernières divinités évoquées que l'on trouve dans les temples urbains ou dans les *kalimaïs* rénovés ainsi que le changement de la fonction de *Kali* dont le déplacement dans l'espace des temples la transforme en culte du dedans, ce renversement symbolique d'un culte du dehors en culte du dedans, est fondamental et révélateur des nouveaux rapports hommes/femmes, jeunes/vieux, castes/classes en voie de s'imposer dans l'univers des villes.

Le passage de *Kali* à l'intérieur des temples qui devient ainsi une divinité inférieure et de *Brahma* à l'extérieur des *kalimaïs*, cette inversion symétrique de la position respective des divinités *Kali* et *Brahma* serait le signe d'une naturalisation des influences extérieures et d'un changement d'inflexion de la relation tradition/modernité au contact du modèle de développement choisi afin de répondre aux exigences de la mondialisation. Cette réalité symbolique nouvelle a d'ores et déjà des conséquences depuis les élections de l'an 2000 où, pour la première fois, la nouvelle alliance gouvernementale ne s'est pas faite sur la base d'un 60/0 comme c'était le cas depuis le début des élections nationales en 1967. Dans les circonscriptions étudiées n° 9, 10, 5 et 7, on a assisté à un changement d'équilibre des rapports communautaires et de caste. L'émergence de nouvelles divinités comme *Hanouman*, la disparition d'autres comme *Dhi* ; le rapport des divinités femelles (*Kali* et les sept sœurs) aux divinités mâles (*Hanouman, Brahma, Baïro*) dans le *kalimaï*, qui n'est plus le même quand on a à faire avec les divinités du temple (*Muruga, Ganesh,*

*Shiva* et *Vishnu*) avec lesquelles il existe pourtant des rapports de parenté fictifs bien établis ; les cultes populaires institués dans les *kalimaïs* et les cultes fondés sur les textes sacrés dans les temples : tout cela témoigne de la formidable mutation de la société indo-mauricienne dans le contexte de la mondialisation des marchés et la preuve de l'instrumentalisation politique des clivages culturels et religieux.

Janvier 2008




**Carte n° 0. L'île Maurice, carte de situation des lieux d'enquête**

# PREMIÈRE PARTIE

1. **Genèse de la société multiculturelle mauricienne**

2. **L'observation des transformations religieuses et culturelles**

# 1

# Genèse de la société multiculturelle mauricienne

L'île Maurice est située dans l'océan Indien occidental, à quelques 500 kilomètres à l'est de Madagascar et à 100 kilomètres environ à l'est de l'île de la Réunion. Sa superficie est approximativement de 2.040 km² avec une forte densité de population[1]. La particularité de l'île réside tant dans la diversité de ses paysages que dans celle de sa population, variée par les origines, les langues et les religions pratiquées. C'est un État indépendant depuis 1968 qui a obtenu le statut de République en 1992. Cette « île du bout du monde » est entourée des îles de St Brandon, Agalega, Diego-Garcia[2] et Rodrigues qui ont été rattachées à son territoire national sous le régime de l'administration coloniale anglaise. L'île Rodrigues, après avoir été le dixième district administré par l'île Maurice, a un parlement élu depuis 2002 et les îles de St Brandon et d'Agalega ont un statut différent du fait de l'exiguïté de leurs territoires et de la faiblesse numérique de leur population. Toutes ces îles sont rattachées directement au « Local Government[3] » contrôlé par un chargé de mission du département de l'Outre-mer.

Le peuplement mauricien a connu différentes périodes. On distingue généralement la période française durant laquelle se sont installés les premiers immigrants venus d'Europe, de France en particulier, les populations esclaves d'origine africaine, malgache ou indienne ; plus tard, l'époque de la colonisation anglaise. Des populations sont alors venues du nord, du sud de l'Inde et de la Chine pour s'engager dans les plantations sucrières. Certains commerçants sont également venus s'installer

---

1. La superficie de l'île est de 2.040 km² pour un nombre de 1.230.000 habitants. La densité de population est de 603 habitants au km².

2. Le statut de l'île Diego-Garcia est contesté par le Gouvernement de Maurice qui considère qu'elle fait partie intégrante de son territoire national.

3. C'est l'équivalent d'une administration régionale.

pour le négoce en direction des îles et des pays riverains de l'océan Indien occidental. Aujourd'hui, l'île Maurice est visitée tout au long de l'année par de nombreux touristes. L'image donnée par cette destination touristique très fréquentée contraste avec le peu de connaissances que l'on a généralement de sa société en dehors des clichés faciles comme celui de « l'arc-en-ciel » évoquant une société multiculturelle, en dehors du qualificatif de « tigre de l'océan indien », expression parfois utilisée pour désigner la place de l'île considérée comme un Pays Nouvellement Industrialisé (PNI) dans la géopolitique mondiale[4]. De nombreux chercheurs publient sur l'île Maurice. Certains d'entre eux choisissent pour titres de leur publication des métaphores significatives des conceptions qu'ils ont de l'insularité. Parmi les plus récentes parutions le titre de « *little India* » (Eisenlohr, 2006) a attiré notre attention car il évoque une représentation de la société mauricienne conforme au groupe démographique le plus important et le mieux placé dans l'appareil d'État qui, de ce fait, aurait été dans la situation d'exercer une influence prédominante dans la vie culturelle, politique et économique locale. La pluriculturalité mauricienne fonctionne de manière suffisamment complexe pour que cette forme monolithique de l'intégration ne soit tout simplement pas dans le domaine du possible. Un plus récent titre « L'île Maurice dans l'œil du cyclone » (Grégoire, 2007 : 126) donne le ton d'un article où le chercheur a pris le positionnement d'un expert supposé faire un diagnostic de situation et d'évaluation des chances de réussite de l'île Maurice arrivée au stade deux de son développement, par la création d'un secteur de haute technologie, les restructurations des branches textile et sucrière devenues nécessaires avec la fin des « accords multifibres et de Lomé ». La concurrence frontale vis-à-vis des pays situés au nord de la planète est un fait établi puisque le prix du sucre a diminué de 35 % en 2006 et que l'avance acquise dans le domaine des « Techniques d'Information et de Communication » (TIC) ne peut se pérenniser sans disposer d'une main-d'œuvre hautement qualifiée en lieu et place de la main-d'œuvre non qualifiée et peu chère qui a fait la réussite de la phase un du développement. Ces images fortes véhiculent des présupposés sur la société mauricienne qui, quel que soit le contenu des publications, l'enferment dès le départ dans les contraintes externes de son économie à travers lesquelles se forge l'idée largement répandue selon laquelle, au bout du compte, les petites îles situées à la périphérie de la planète seraient des non-lieux de l'histoire mondiale.

Notre démarche va à l'encontre de ces positionnements. Elle est le produit d'une recherche qui a porté sur le long terme, après dix ans

4. Nous avons aussi utilisé cette expression.

d'observations concrètes sur le terrain et à travers les changements symboliques de la religion populaire hindoue en religion savante dans la mondialisation présente. L'insularité dont nous parlons est la résultante des contraintes économiques externes qui pèsent plus ou moins directement sur les processus locaux d'intégration sociale, de sorte que l'île Maurice représente toutes les civilisations – occidentales, orientales, musulmanes – qui l'ont traversée. Elles n'ont pas été étrangères les unes aux autres. Malgré les apparences d'une société fondée sur un système communal, l'île Maurice génère des formes inédites de relations sociales par l'ouverture et la fermeture simultanées des groupes sociaux dont les distinctions historiques, raciales, communautaires et de caste ont été produites au cours du temps. Notre propos est donc de mettre en évidence les nouveaux équilibres sociaux qui se manifestent comme des conséquences de la mondialisation des marchés, fonciers et financiers en particulier. Pour cela, nous avons vu des Mauriciens de toutes catégories allant d'informateurs appartenant au grand capital mauricien, aux créoles issus du métissage et de l'ancien esclavage qui font partie des catégories sociales les plus pauvres et les plus vulnérables, en passant par les « classes[5] » moyennes urbaines et la population rurale où nos enquêtes ont été réalisées.

## Dualité constitutive du peuplement mauricien

L'île Maurice, qui n'avait jamais été habitée de façon stable, est un pays de peuplement et de colonisation, dont l'histoire commence bien avant l'arrivée des premiers immigrants français qui y firent souche. Elle s'enracine à la période portugaise et surtout hollandaise, de 1598 à 1710, qui ne peut se résumer, comme nous l'avons signalé dans un article précédent (Chazan-Gillig, 1998), à l'exploitation du bois, la destruction de la forêt et la disparition du Dodo. C'est pourtant ce qui a été le plus souvent affirmé dans les reconstitutions de l'histoire de l'île Maurice, longtemps mal documentées pour cette période en raison de l'absence des

5. Le terme de « classe » est souvent enfermé dans des guillemets, pour marquer le fait que nous employons ce terme au sens faible et parce que nous ne disposons pas d'autre terme pour dire que les facteurs économiques d'émergence ou de stagnation sociale sont déterminants des groupes sociaux détachés de la campagne et vivant dans les villes avec des salaires nécessitant la recherche de plusieurs activités pour équilibrer les budgets des familles.

traductions des sources écrites en vieil hollandais[6]. Huguette Li Tio Fane (Li Tio Fane, 1993), V. Teelock (Teelock, 2001), M. Jumeer (Jumeer, 1984)[7] ont traité de cette période d'une histoire mauricienne avant l'Histoire[8]. Ils s'accordent pour dire que la société mauricienne s'est construite à travers les deux formes de colonisation – française et anglaise – qui ont été à l'origine de l'installation des esclaves venus des divers pays d'Afrique, de l'Inde et de Madagascar et des travailleurs sous contrat venus des pays asiatiques, essentiellement d'Inde et de Chine. On les distingue généralement de la période hollandaise qui, si elle a eu recours au travail des forçats et des esclaves, n'a pas généré un réel système d'exploitation esclavagiste. La première installation des Hollandais a été une tentative avortée de mise en valeur, de sorte que la Compagnie des Indes hollandaises devait décider, en 1706, de l'abandon pur et simple de la colonie pour cause de non-rentabilité.

La période française a commencé en 1715 avec la prise de possession de l'île Maurice, désormais appelée île de France. S'est alors développée une société de plantation articulée au commerce à longue distance.

---

6. De nombreux textes en vieil hollandais ont été traduits récemment par Sitradeven Panyendee, qui a fait partie du programme de recherche de l'IRD en association avec le MGI, sous la direction de Suzanne Chazan-Gillig.

7. L'approche historique de Muslin Jumeer a été très différente de celle de Guy Rouillard. Le premier s'est attaché à reconstituer l'histoire des affranchis et des Indiens de 1721 à 1830, sur le camp Yoloff de Port-Louis en particulier. Le second, Guy Rouillard, a reconstitué l'histoire des moulins sucriers à partir du dépouillement des actes notariés existant aux Archives de l'île Maurice.

8. Notre recherche sur le développement des cultes populaires indo-mauriciens porte sur l'histoire mauricienne antérieure au boom sucrier des années 1850, qui a été traversée d'événements importants comme la libération officielle des esclaves (1835), le « petit morcellement » des terres (1839-1849), suivis du « grand morcellement » (1860). Nous ne pouvons citer tous les auteurs qui ont travaillé à la reconstitution de cette histoire de l'île Maurice. Ceux auxquels nous nous référons sont nombreux. Nous nous sommes appuyés sur de nombreux travaux comme ceux de Guy Rouillard, Raymond d'Unienville, Noël Régnard, Antoine Chélin, Alfred North-Coombs, Philippe Koenig. Nous avons aussi exploité le fonds de documents d'archives réunis par Charles Doyen dont l'inventaire et les documents se trouvent dans la bibliothèque de la « Société royale d'histoire de l'île Maurice » auquel de nombreux auteurs ont eu recours, et enfin, des documents d'archives réunis par Octave Béchet sur la période fondatrice des « *défricheurs de l'île de France* » (Béchet, 1992) et les ouvrages d'Albert et Tomy Pitot.

En août 1935, on célébrait le bicentenaire de la fondation de la ville de Port-Louis par son fondateur Mahé de Labourdonnais, comme 100 ans précédemment on fêtait l'anniversaire des 100 ans de la naissance du premier Gouverneur de Port-Louis

© : 2007

**1. Stèle de Mahé de Labourdonnais**

L'arrivée des premiers colons date de 1720, et l'île a été cédée à la Compagnie des Indes orientales le 2 avril 1721. À cette époque, le modèle d'exploitation esclavagiste s'est étendu à toutes les économies de plantation. Les débuts de la colonie ne furent pas brillants, et il fallut attendre l'arrivée au poste de gouverneur de Mahé de Labourdonnais (1734-1746), pour que soient jetées les bases d'un système colonial ouvert aux échanges et favorable aux habitants d'origine européenne. Mahé de Labourdonnais a fait de Port-Louis la place des négociants, il a réalisé des installations portuaires, développé les chantiers de construction navale et créé les premières entreprises, tout en développant la

culture du café et celle de la canne à sucre. Quand la Compagnie des Indes a rétrocédé définitivement l'île de France au roi[9], en 1764, la colonie comptait 3.000 immigrants venus d'Europe, de la France en particulier, 15.000 esclaves d'origine africaine, malgache ou indienne et 600 hommes dits « libres de couleur[10] ». De 1792 à 1810, le Général Decean a institué une Assemblée Coloniale et les municipalités en remplacement des administrateurs royaux. Ces institutions ont été conservées quand, en 1810, l'île de France devient colonie anglaise et prend le nom de « Mauritius », actuelle île Maurice.

Les premiers Indiens à venir à l'île Maurice furent soit des esclaves employés à des tâches domestiques, soit des travailleurs libres connus sous l'appellation de « *Malabars* » (V. Teelock, 2001). L'accroissement démographique s'est poursuivi jusqu'à la fin du XVII[e] siècle avec une augmentation considérable du nombre d'esclaves importés, en sorte que la population de 1807 à la veille de la colonisation anglaise comptait 6.500 colons, 65.000 esclaves et près de 6000 travailleurs libres. Avant 1810, quand l'île Maurice était encore une colonie française, Port-Louis était un port franc ouvert à la liberté du commerce, un lieu d'entrepôt des marchandises qui transitaient dans l'océan Indien, liant la route du Cap à l'Inde, au bénéfice du commerce des ports de l'Atlantique et de la Méditerranée. C'était l'« étoile de la mer des Indes », un port de transit et de mouillage des bateaux de commerce à longue distance. Après le traité de Paris en 1814, l'île Maurice devient une colonie anglaise et le commerce de Port-Louis s'est refermé, désormais limité aux marchés préférentiels du Commonwealth. La population de l'île Maurice a atteint un palier d'environ 100.000 habitants entre 1815 et 1830, avec une certaine diminution du nombre des esclaves et surtout une augmentation de la population « libre de couleur » et un tassement de la « classe[11] » des Européens et de leurs descendants. Au moment de l'abolition officielle de l'esclavage (1835)[12], le processus d'émancipation des esclaves par les maîtres était déjà très avancé (Arno & Orian, 1986 : 36 & 76) de sorte que ceux-ci, nouvellement libérés, se sont différenciés de ceux qui étaient alors désignés comme étant la population « libre de couleur ». Le terme de « mulâtres », qui n'est pas devenu une

9. L'administration royale a couvert la période des années 1764 à 1792.

10. Selon la dénomination de l'époque.

11. Au sens faible. Nous aurions pu dire « communauté » ou encore « groupe » mais la communauté aurait indiqué une forme d'intégration et d'identité qui ne s'est affirmée qu'avec le développement sucrier. La notion de groupe tendrait à aplatir les diverses origines européennes des résidents de la colonie, venus des différents ports de l'Atlantique et de la Méditerranée.

12. L'abolition officielle de l'esclavage date du 1[er] février 1835. Elle a été suivie d'une période d'apprentissage de quatre années (Atlas de Maurice, 1997 : 1). À l'île de la Réunion, l'abolition a été encore plus tardive.

catégorie censitaire, connote une population métissée blanche, le plus souvent native de l'île. À l'opposé, le terme « créole » a désigné à l'île Maurice[13] la catégorie des anciens esclaves aux origines africaines, malgaches et indiennes, attestées par la différence de couleur plus noire, en principe[14], que celle des « mulâtres ».

Après l'abolition officielle de l'esclavage et pour pallier la baisse de la productivité du travail des esclaves sur les plantations, la main d'œuvre nécessaire au développement de l'économie sucrière a été recrutée sur la base d'un système contractuel.

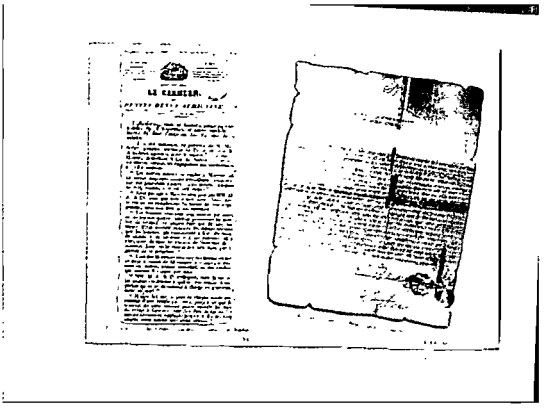
**2. Le lieu de débarquement des « coolies », Apravasi Ghat[15]**

13. Contrairement à l'île de la Réunion où le terme « créole » désigne la population métisse qui a fait souche dans la colonie. Ce sont les natifs de l'île.

14. Nous soulignons les choses, en principe seulement. Il suffit pour cela d'observer la répartition des couleurs dans les familles dites « mulâtres » pour se rendre compte que la loi de transmission génétique a pour conséquence l'existence de frères et sœurs de même père et de même mère, les uns pratiquement blancs, les autres métis, les troisièmes noirs et même très noirs. Ces lois biologiques font que la distinction blanc/noir au sein des familles métisses n'est pas la même pour tous. Il arrive que des frères et sœurs de couleur opposée aient des rapports très différents avec le monde blanc. Comme à l'île de la Réunion, il y a eu des stratégies de blanchiment par les mariages des familles qui ont acquis un niveau économique enviable.

15. L'Apravasi Ghat, c'est le lieu du débarquement des collies où ils ont été enregistrés, puis répartis sur les établissements sucriers. Voir chapitre 2.

Ce système appelé « *Indentured Labour*[16] » a ouvert l'ère de la colonisation anglaise proprement dite. Les anciens esclaves, remplacés par les immigrants indiens, ont quitté plus ou moins complètement et rapidement les plantations pour s'installer, préférentiellement, sur les côtes de l'île et dans les faubourgs de la capitale de Port-louis ainsi qu'à Mahébourg. Une faible partie s'est installée comme petits planteurs sur les terres non appropriées, le plus souvent au voisinage de la plantation de leur ancien maître (Allen, 1997). Les premiers immigrants indiens ont été recrutés à partir de 1834 pour la durée d'un contrat de cinq années renouvelables.



**3. Le premier contrat de transport des coolies**
**Le texte du contrat rédigé en Bengali**

C'est en effet en septembre 1834 que la maison Hunter et Arbutnot and Co[17] a signé le premier contrat de cinq ans auprès du magistrat M.C. Farlan de l'office de la Police de Calcutta, lui donnant le droit de transporter 36 coolies, qui sont arrivés à l'île Maurice le 2 novembre de la même année. Ces immigrants ont été installés sur la propriété sucrière Antoinette, là où le Gouvernement mauricien a inauguré la stèle érigée en

16. La main-d'œuvre contractuelle. La théorie marxiste met en évidence la fonction de réserve de la main d'œuvre salariée qui s'est développée avec le capitalisme industriel. Les travailleurs immigrés sur les plantations sucrières ont eu des conditions de travail analogues, par la dureté de l'exploitation, à celles des ouvriers des faubourgs de Londres à la même époque. Comme ces derniers au moment du développement de la métallurgie, ils ont servi la cause des intérêts financiers engagés dans l'industrie sucrière naissante.

17. Ci-dessus, la copie du contrat signé par les immigrants en langue bengali et la copie de l'article du Cernéen de 1834 (Mauritius Archives [MA], Série RA).

souvenir de l'arrivée de ces premiers immigrants de l'Inde en 1834[18], plus de 150 ans auparavant, pour travailler comme coolies sur les plantations sucrières. La communauté indienne est passée de 25.000 personnes en 1834 à plus de 250.000 en 1910. À partir des années 1860, elle avait dépassé en nombre la « population générale[19] ». Celle-ci était composée des Mauriciens blancs et des dits *gens de couleur*, ainsi désignés à partir du recensement de 1847 (Christopher, 1992) parce qu'ils partageaient la même religion chrétienne au temps de l'esclavage et qu'ils l'ont conservée par la suite[20]. Un tiers des émigrants indiens arrivés en 1865, soit environ 165.000, sont retournés après leurs cinq années de contrat d'engagement (North Coombs, 1990). En 1890, les flux d'immigration se sont stabilisés (Widmer & Chazan, 2002) et ils se sont arrêtés en 1910. Entre 1834 et 1912, environ 450.000 immigrants indiens se sont engagés comme laboureurs dans les plantations sucrières de l'île.

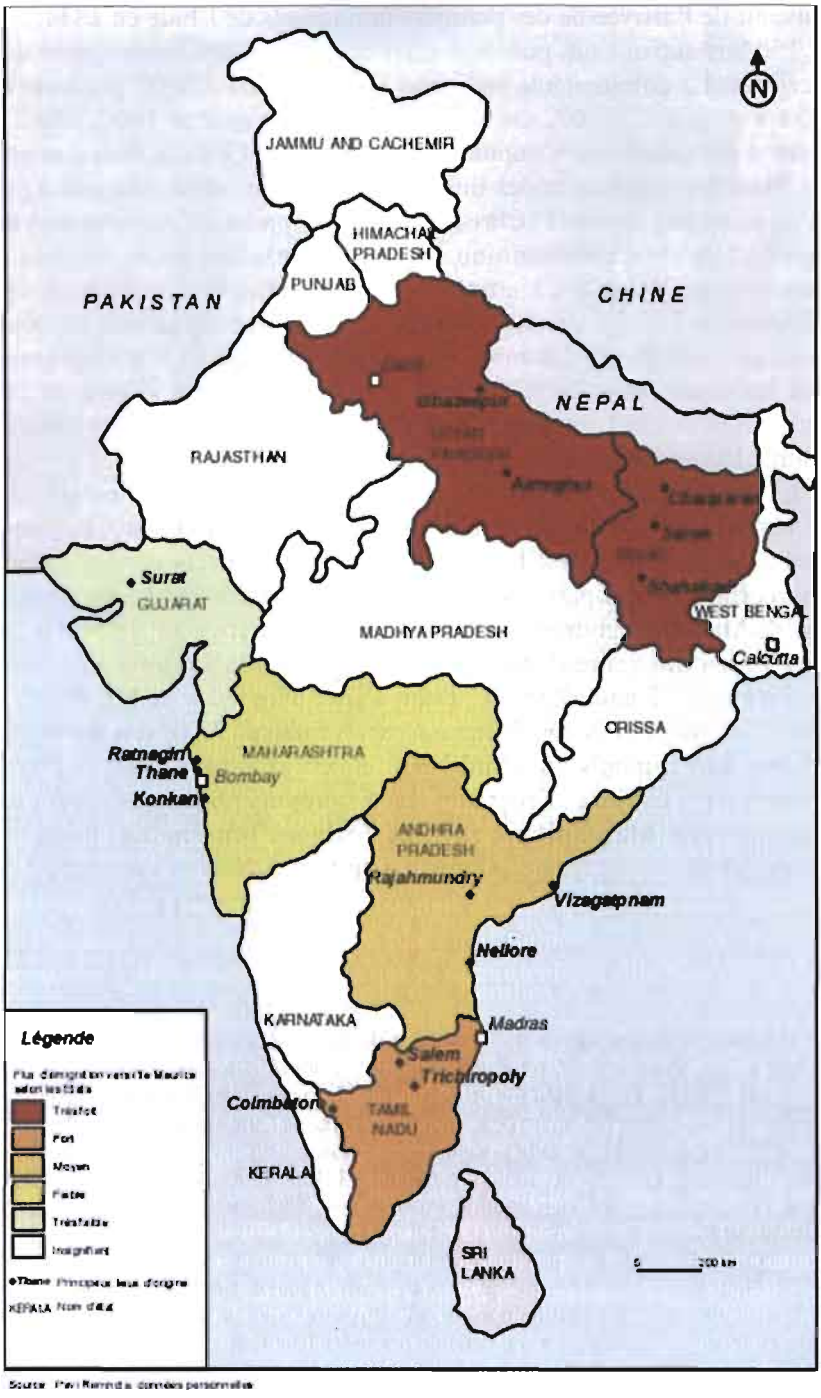
La majorité d'entre eux (60 %) venaient du nord et de l'est de l'Inde (la région du Bihar, plus particulièrement des districts de Champaran, Shahabad et Saran, de l'Uttarpradesh et des districts de Azimghur et Ghazeerpur où l'on parlait le dialecte *Bhojpuri*). En 1843, une immigration de Marathis (environ 9 % de la population) est venue du Maharastra, plus particulièrement du Konkan, Ratnagiri, Savantvadi, Satara Malvanand et Thane (Teeluck, Deerpalsing, Govinden et Ng, 2001). En 1840, les Tamouls et les Télégous représentaient 33 % des immigrants indiens. Les Tamouls du Tamil Nadu étaient originaires des districts de Chingleput, Tanjore, Trichiropoly, Tinnevely, Salem, Coimbatore, Viragapatnam, Masulipatam, etc. Les Télégous venaient des districts de Rajahmundry, Vizagapatam, Ganjam, Chittoor et Nellore (*ibid.*, 2001).

---

18. Cette inauguration en 1984 de la stèle de l'arrivée des premiers immigrants indiens à l'île Maurice a été contestée par la communauté tamoule du fait que 1834 est l'année de l'arrivée des premiers « coolies » 150 ans auparavant. En réalité, l'arrivée des premiers Indiens, pour la plupart des Tamouls à l'époque française de colonisation, datait de 1734. C'est pourquoi, la communauté tamoule érigera une autre stèle en 1986 à Rose-Hill en mémoire des 250 ans de leur présence à l'île Maurice, c'est-à-dire cent années avant l'arrivée des premiers « coolies » qui ne sont à Maurice que depuis 150 années. Voir chapitre 2.

19. Catégorie statistique de population depuis 1847, nous y reviendrons.

20. Nous employons le terme de *gens de couleur* toujours écrit en italique mais sans guillemets pour désigner indifféremment les « mulâtres » et les « créoles », termes écrits toujours avec des guillemets et en écriture normale. Tout cela pour bien différencier ces notions – qui ont un sens précis dans la société mauricienne quand elles sont employées dans le langage courant – des catégories constitutionnelles dont nous reconstituons l'histoire de leur apparition et de leur disparition. Les catégories constitutionnelles sont toujours écrites en italique et entre guillemets.




**Carte 1. Lieux d'origine des immigrants indiens à l'île Maurice**

## Catégories statistiques et dynamiques sociales

Les immigrants indiens étaient donc d'origines géographiques, de castes et de langues différentes : les migrants du nord de l'Inde parlent Hindi, Urdu, ceux du sud Tamoul ou Télégou, ceux de l'ouest Gujerati, Marathi. Les Mauriciens de religion islamique, qui représentent le quart environ de la population indienne, sont en majorité d'appartenance *Souni*, mais ils se différencient en sous-groupes de rites *Souni Hanafi, Souni Shafi, Ahmadiyya, Shiia, Soufi* et *Bora* (Jahangeer, 1998). Certains indo-musulmans se définissent encore actuellement par rapport à leur origine géographique parce qu'ils ont quitté le Gudjerat comme commerçants : ils sont Gujeratis. Ainsi en est-il des *Kutcthi Meimons* et des *Sourtis*, les premiers furent spécialisés dans l'importation des grains et les seconds étaient les gros importateurs de toilerie[21].

Depuis 1830, époque correspondant aux débuts des exploitations sucrières, à l'abolition officielle de l'esclavage, au développement concomitant de l'immigration indienne, suivie par celle du boom sucrier des années 1850, diverses catégories de population ont été enregistrées par les recensements. On est passé successivement de trois groupes de population, « Européens », « libres de couleur & esclaves » et « Indiens » dans le recensement de 1837 à deux catégories de population nommées « population générale » en 1846 et « *Indians* » tandis que la distinction des anciens esclaves émancipés « *apprentices* » s'est maintenue jusqu'en 1861. En 1901, une tentative de comptabiliser les Mauriciens d'origine africaine a été faite, mais ce fut un échec si l'on en croit les résultats statistiques obtenus de 643 pour 112.846 *gens de couleur* « émancipés ». En 1911 l'ancienne catégorie d'Indiens « *Indians* » se divise en « Indo-mauriciens » et « Indiens » (Christopher, 1992) pour distinguer les migrants de la première génération dits « *old migrants* » devenus des natifs vis-à-vis des nouveaux arrivants, Indiens ou Chinois.

Les catégories statistiques décadaires ont continué d'évoluer après la fin de l'immigration indienne de 1910 à 1952 : les Indiens représentaient les 2/3 de la population, les « Chinois » (de 1 à 3,5 %) et la « population générale » le dernier tiers. Durant cette période l'île Maurice a connu une croissance plus modérée, passant en 40 années de 370.000 à 500.000 habitants. La croissance naturelle forte qui a suivi cette période a fait

21. Cette spécialisation qui a marqué les migrations de départ n'est plus aujourd'hui le mode de différenciation exclusif de ces deux groupes sociaux comme l'ont montré les informations venant de l'enquête sur le thème « *migrations, commerce, plantation/industrialisation* » réalisée sous convention par le MGI et l'IRD sous la direction de Suzanne Chazan-Gillig.

entrer le pays dans la phase de transition démographique puisque les 500 000 habitants enregistrés en 1950 sont passés à 800.000 en 1970 puis à 1.100.000 au recensement de 1990[22]. En 1960, les Mauriciens de religion musulmane ont été comptabilisés et séparés des Indiens de religion hindoue. De 1968 à aujourd'hui, les catégories censitaires n'ont plus compté officiellement les différences communautaires à la suite des luttes ethniques qui eurent lieu à Port-Louis en 1968 à la veille de l'Indépendance, de sorte que le recensement de 1982 n'a distingué que quatre grandes catégories de Mauriciens regroupés en fonction des langues parlées par les parents et grands-parents et des appartenances religieuses. En 2000, sur une population de 1.143.069 habitants, la « population générale » comptait 467.141 personnes dont environ 420.000 Créoles et 20.000 Mauriciens d'origine française, la communauté « sino-mauricienne » 26.104 personnes, la communauté hindoue 593.596 personnes et la communauté musulmane 52.136 personnes. Ce dernier chiffre est cependant sous-évalué en raison de l'appartenance linguistique de nombreux musulmans aux différentes langues hindoues. La religion dominante est la religion hindoue. Elle rassemble 51,9 % des Mauriciens, la religion chrétienne 30,2 %, et la religion musulmane 17 %, chiffre stable depuis les années 1960 (Widmer : 2005. 48-49)[23]. La population hindoue qui représente 57 % de la population, selon le recensement de 1999, s'est construite comme les autres formations sociales – *population générale, sino-mauricienne et population musulmane* – à partir de deux mouvements contradictoires d'intégration économique et politique fondés sur les différences raciales, ethniques, religieuses ou linguistiques.

*Déplacement de l'identité* « créole » *: « Créoles », « population générale », « Indo-mauriciens »*

Cette rapide présentation statistique des composantes de la population mauricienne nous conduit à ne pas prendre pour acquises les différences instituées entre groupes sociaux dans les recensements successifs de l'administration anglaise – « *Indians* », « Indo-mauriciens » ou encore « Européens et métis », « gens de couleur libres », « gens de couleur

22. Un taux de chômage record de 21 % a été atteint en 1963.

23. Isabelle Widmer. Voir bibliographie. L'ouvrage présente les résultats de cinq années de recherche pour la soutenance d'une thèse. L'auteur a complété, entre temps, les diagrammes statistiques en intégrant les résultats du dernier recensement de 2000. C'est pourquoi ces chiffres diffèrent d'autres appréciations de la population de l'île Maurice. Ce sont les chiffres actuellement les plus fiables compte tenu de la démarche critique adoptée par I. Widmer sur la fiabilité des statistiques nationales.

émancipés : Apprentices » et enfin la catégorie la plus complexe de « population générale » –, mais à les interpréter. Les catégories censitaires évoquées ont évolué vers une représentation binaire du corps social autour du classement en « *Indians* » (1837) et en celui de « population générale » (1846) qui ont regroupé tous les résidents de la colonie, indistinctement, qu'ils soient venus par des migrations de mise en valeur, de commerce et ou de travail, sous la forme de l'esclavage ou du salariat. La ligne de partage établie entre ceux qui étaient déjà présents sous la colonisation française, dits « Créole*s* » parce que natifs de l'île, et les immigrants venus du continent indien a passé sous silence les identités réelles d'origine des *gens de couleur* africains, tamouls, malgaches en partie métissés et assimilés à la population blanche dite européenne de la « population générale » et celles des *Bihars, Télégous, Marathis, Tamouls* pour les « *Indians* ». Cette dualité entre deux catégories de population se donne à voir encore aujourd'hui par l'oubli de l'histoire des populations déplacées dans la reconstitution officielle de l'histoire mauricienne, trop exclusivement centrée sur la naissance et le développement de l'industrie sucrière et des pouvoirs coloniaux, sans qu'une importance suffisante ait été accordée à ces acteurs économiques de la colonie venus comme esclaves ou comme travailleurs sous contrat dans les plantations à l'époque du « *coolie-trade*[24] ». C'est pourquoi, nous avons interprété la ligne de partage institutionnelle de la population mauricienne à la veille du boom sucrier des années 1850 « dans une forme du temps où la question du pouvoir est indissociable de celle des servitudes, des libérations et des affranchissements » (Foucault, 1997)[25]. Sachant que l'émergence économique des *gens de couleur* a été identifiée par Richard Allen (1998 : 86-123) à de véritables révolutions « démo-économiques » et que la différenciation en « mulâtres » et « créoles[26] » remonte à l'époque du « petit morcellement[27] », sous la colonisation anglaise, après l'abolition

---

24. Nous étudierons la symbolique historique, c'est-à-dire politique, de la construction récente au Morne d'un mémorial en souvenir de l'esclavage ainsi que la rénovation des bâtiments situés à Port-Louis « *Apravasi Ghat* » en souvenir du lieu de débarquement et de triage des « *coolies* » à leur arrivée à l'île Maurice pour un contrat renouvelable d'une durée de cinq années.

25. Cours délivrés par Michel Foucault à la Sorbonne, « *Il faut défendre la société* », Gallimard, 1997.

26. Termes jamais utilisés dans les recensements qui correspondent à la distinction des gens « *libres de couleur* » et des anciens esclaves « *émancipés* », catégories de classement utilisées à l'époque de la colonisation française.

27. Richard Allen (p. 100-103) a distingué deux périodes de spéculations foncières qui ont un sens économique très différent au regard de l'accumulation capitaliste locale. Le « petit morcellement » met en évidence l'« accumulation domestique » (p. 100) réalisée par les *gens de couleur*. Il a illustré les multiples opportunités que pouvaient saisir les *gens de couleur* au début du XVIII[e] siècle pour acheter des terres et des esclaves sous

officielle de l'esclavage de 1835, notre approche de la naissance et du développement de la société pluri-culturelle/religieuse mauricienne s'attache à remonter aux fondements mêmes des processus de créolisation sociale[28]. Le sens politique et économique réel à donner aux catégories censitaires de population va bien au-delà d'une chronologie de l'apparition de ces catégories de classement. Depuis les travaux de Richard Allen, premier chercheur à avoir mesuré les différenciations sociales et économiques des *gens de couleur* et des « Indiens » qui sont venus à travers la traite et le « *coolie-trade*[29] », nous savons que la créolisation sociale[30] était déjà présente à l'époque française de colonisation et qu'elle s'est poursuivie sous la colonie anglaise (1776 à 1851) sans pour autant déboucher, pour les *gens de couleur,* sur un affermissement suffisant de leurs nouvelles situations. La question posée par l'auteur[31], dès 1993, quand il débuta ses recherches, à laquelle on ne peut répondre que par des hypothèses, a été de se demander « pourquoi les gens de couleur qui contrôlaient des ressources financières importantes en 1830 ainsi qu'une bonne partie des terres de la colonie en 1825 ne se sont pas orientés vers une activité agricole diversifiée ? ». Si les Blancs ont conservé leur qualité de notables dans les instances de gouvernement colonial, si les *gens de couleur*, toutes catégories confondues, ont pu accéder à la petite propriété des terres, il n'en reste pas moins que ce sont les contraintes financières externes qui ont été à l'origine de la variation des situations économiques locales. Celles-ci ont entraîné la faillite des uns et la réussite des autres dans le contexte de la politique d'immigration indienne de

---

la colonisation anglaise. Il a présenté les situations de Baptiste Sébelin (1816), Victorine Demay (1919), Henriette Jouan, Françoise Fanon (1808, 1812, 1819), Monimes (1794-1814), et de la famille Roux (1800 et 1811). Pages suivantes, 101-102, de nouveaux exemples d'acquisition de terres de plus grandes superficies sont présentés pour conclure, page 103, que d'autres sources confirment qu'il existait un bien-être relatif de la population « *libre de couleur* ». « *Other sources confirm the existence of a relatively well-to-do free colored elite by the mid-1820s.* » La note qui accompagne cette conclusion se réfère au « rapport du comité sur le sujet de la population émancipée dans la colonie de Juin 1847 ».

28. Au sens d'émergence économique et sociale.

29. C'est le transport des travailleurs indiens engagés pour travailler comme laboureurs sur les établissements sucriers de l'île Maurice.

30. La créolisation sociale est un concept au contenu social, politique et économique désignant les groupes différenciés de population, *les gens de couleur*, de la *population générale* et les *Indiens* de différentes origines (si l'on prend pour référence les catégories censitaires) et non pas comme certains auteurs un groupe déterminé par référence exclusive à sa culture, à sa religion indépendamment de leurs positions politique et économique différentielles au cours du développement de l'économie sucrière.

31. Richard Allen dit qu'en 1806, les gens de couleur avaient 6 % des terres inventoriées de la colonie et qu'en 1825, ils en contrôlaient un très grand pourcentage, qu'ils possédaient aussi 20 à 25 % d'esclaves.

1834 à 1910 et de changement des rapports de production à l'issue de l'abolition officielle de l'esclavage qui ont vu naître une division du travail spécifique de l'industrie sucrière. Au cours de cette période de quatre-vingts années de mobilité sociale interne, qu'en a-t-il été de la barrière de couleur par rapport aux changements de situation économique des uns et des autres ?

L'instauration de la « population générale » sur la base de la réunion des *gens de couleur* à la population blanche a eu pour conséquence de masquer l'aspect conservateur du pouvoir de l'administration qui, tout en abolissant la traite, n'a pas touché aux inégalités antérieures existantes. C'est pourquoi l'idéal d'égalité civique contenu dans l'idéologie coloniale britannique a entraîné rapidement un déplacement de sens du terme de « population générale » qui a échappé ainsi au nominalisme de son apparition de sorte que la distinction de couleur noir/blanc contenue dans l'ancienne société esclavagiste a resurgi sous une forme nouvelle en fonction des recompositions sociales de la société blanche et de couleur à propos de la distinction de « mulâtres », autrefois « gens libres de couleur » et de celle des « anciens esclaves émancipés » qui seront désignés comme « Créoles ». La reproduction de la barrière de couleur, en l'absence d'une politique volontariste pour atténuer les inégalités sociales de l'époque antérieure de la traite, ne signifie pas qu'il y a eu reconduction en l'état des anciennes différenciations. Ces anciennes distinctions – « blancs, mulâtres, esclaves émancipés » – vont s'appliquer aux divisions du travail internes au développement sucrier dans le sens de la séparation principale de « population générale » d'avec les « *Indians* », qui n'ont pas été et n'ont jamais été légalisés comme « créoles » natifs de la colonie mais qualifiés d'« indo-mauriciens » quand la première génération de natifs indiens dans l'île existera à la suite de la reconduction des contrats de travail de ceux qui ont choisi de rester. Il y a eu d'un côté le travail propre à l'activité des moulins et les services qui entouraient la vie quotidienne des familles de propriétaires, de l'autre le travail salarié dans les champs de cannes qui a été principalement l'affaire des laboureurs indiens venus avec un contrat de travail de cinq années renouvelables. En même temps, une hiérarchie des fonctions s'est organisée à propos des services d'administration des moulins, du travail domestique comme des activités d'élevage et de jardinage en complément de la production des cannes. La notion de « population générale » représentait le mode d'organisation du travail dans les moulins sucriers. Quant à la notion de « Créoles des îles », celle-ci représentait le clivage principal autour duquel s'est organisée la division du travail dans les moulins sucriers différenciant les natifs des immigrants indiens. Elle ne recouvrait nullement la qualité de notables de l'ancienne île de France par laquelle les familles de voyageurs, commerçants, hommes d'affaires ou concession-

naires, blancs pour la plupart et quelques métis, étaient qualifiées dans les registres d'arrivée des bateaux[32], dont la position économique et sociale leur permettait de voyager en Europe et dans l'océan Indien, dans l'espace privilégié des « Mascareignes[33] » et dans les ports des pays riverains, là où se trouvaient les anciens comptoirs de commerce sous les compagnies des Indes. L'administration enregistrait ces voyageurs comme « *Creoles of Mauritius* ». À l'opposé, l'émergence de la notion de « population générale » était une représentation officielle, aplatie de l'ancienne société coloniale de l'ex-île de France correspondant au nouvel ordre colonial fondé sur la dépendance externe des anciens notables instituée dès le départ à travers la signature du « serment d'allégeance » à la couronne britannique de ceux qui ont fait le choix de rester dans l'île. La nouvelle appellation contrôlée de « population générale » n'est intervenue qu'en 1847, soit plus de dix années après l'abolition de l'esclavage. Elle coïncidait avec la conception juridico-politique de la nouvelle société coloniale dans laquelle les divisions par la couleur n'étaient plus le cadre des différenciations légales. Enfin, le développement des nouveaux rapports de production dans les moulins sucriers, séparant les Indiens laboureurs de l'ancien monde créole, dont une proportion importante d'anciens esclaves émancipés avaient quitté la concession de leurs anciens maîtres, ce clivage était en conformité avec les principes juridiques de l'abolition comme avec les nécessités du développement agricole pour lequel les Indiens étaient recrutés. Ces changements dans les domaines juridico-politiques et économiques ont entraîné un glissement de sens du terme créole qui sera vidé de son contenu initial de différenciation de la classe des notables, hommes d'affaires et concessionnaires résidant dans les îles du lointain, où ils avaient fondé une colonie de peuplement, qui vivait du développement local et de l'échange inégal de produits manufacturés et produits primaires pratiqué par la métropole vis-à-vis de sa colonie. Ce modèle de développement s'est accompagné de formes d'accumulation locale qui a généré l'avènement d'une élite enracinée sur place qui a conservé les liens privilégiés, souvent familiaux, avec la métropole. Cette créolisation sociale qui a été le produit direct du travail des esclaves sur les plantations a été définitivement remplacée par l'organisation d'un nouveau régime colonial relevant d'une conception insulaire du développement. Celui-ci consistait, pour la métropole de Londres, à prendre le contrôle commercial et financier des produits du travail réalisé sur place, en installant un gouvernement indirect de la colonie où les notables propriétaires des sucreries ont eu une

32. La série Z2D est une liste des arrivages des bateaux comprenant les noms des passagers que l'on peut consulter aux archives du Mahatma Gandhi Institute (MGI).

33. Les îles Maurice, de la Réunion et de Madagascar.

fonction médiatrice du pouvoir vis-à-vis de l'administration. Dans ce nouveau modèle colonial la légitimité territoriale a considérablement facilité la tâche des nouveaux colonisateurs, eux qui ne souhaitaient pas participer directement à la mise en valeur locale. Une complémentarité naturelle s'est instituée entre l'ancien et le nouveau pouvoir distinguant le monde des planteurs et sucriers et celui des affaires centré sur les marchés préférentiels du Commonwealth. Cette complémentarité des pouvoirs économiques et financiers a entraîné l'inversion de sens du terme créole, qui ne s'identifiait plus à une quelconque créolisation sociale d'une minorité dominante. Ce terme s'est nourri des effets de la domination à travers des processus variés, allant des faillites à des réussites partielles plus ou moins durables, pour finalement désigner le genre de la négation du nouveau système et s'appliquer aux dominés, exclus ou s'étant exclus du développement sucrier. La négation des différences de couleur, qui s'est jouée en l'espace d'un demi-siècle, donnant naissance en 1847 à la catégorie censitaire de « population générale » à la veille du boom sucrier des années 1850, a généré son contraire réunissant les anciens dominés du régime précédent, tout au moins ceux qui n'avaient pas réussi à conforter leur émergence économique quand ils l'ont acquise par manque de moyens financiers pour cultiver leurs terres. Deux mécanismes dialectiques de transformation de la société blanche et des *gens de couleur* se sont articulés pour en arriver là. Il y a eu tout d'abord une dialectique de la qualité/quantité par suite de l'affaiblissement du pouvoir des notables de l'ex-île de France à qui il n'a plus été reconnu qu'une autonomie marginale, un simple pouvoir de médiation dans les rapports internes du nouvel ordre colonial. Dans un second temps, après l'abolition de l'esclavage, à la faveur des procédures d'indemnisation des anciens propriétaires d'esclaves, il y a eu des transgressions multiples de la barrière de couleur et une mobilité sociale importante, les uns s'enrichissant jusqu'à s'élever dans l'échelle des statuts, les autres s'appauvrissant. Ces recompositions sociales ont été décrites par André Maure qui a comparé la situation des notables antérieure au cyclone de 1816, qui avaient contribué à la reconstruction de la ville de Port-Louis entièrement détruite lors de cette catastrophe naturelle, à celle de la période de l'indemnisation après 1835. Évoquant les conséquences néfastes pour certains de l'indemnisation, il notait qu'elle « aura mis en circulation, comme une monnaie, au moyen d'actes sous-seings privés qui passaient de mains en mains, les maisons, les terres et les bras de la colonie » (André Maure, 1840 : 97). Ainsi est-on passé de la société de négoce à la société de plantation sucrière à travers la domination financière et juridique de la nouvelle métropole. Les situations d'endettement vécues par certains grands planteurs étaient assimilables aux crises financières de l'ancien régime qui ont contribué au développement de la première banque mauricienne, la

*Mauritius Commercial Bank*. Fort de cette analyse, l'auteur qui était agent de change sous le Gouverneur français Decaen[34] « fustigeait... tous ces gens assez imbéciles pour échanger leurs maisons, leurs terres et leurs noirs contre une monnaie » (1840 : 97). L'ancienne société dominante représentée à l'Assemblée coloniale par les propriétaires ruraux dits « Créoles, sortis des armées, presque tous décorés et royalistes » et de « négociants et hommes de lois issus de la bourgeoisie des villes de l'Atlantique et de la Méditerranée » (1840 : 84) a été bouleversée. Le flou artistique des stratégies sociales de cette époque du passage de l'esclavage à l'engagisme a rendu possibles les dépassements des divisions par la couleur, dont était porteuse la « population générale » dans le contexte juridique et politique où ces distinctions ne pouvaient se manifester officiellement, là où le nombre des faillites qui ont eu cours ont donné lieu à de très rapides concentrations des moulins. Ces contraintes sociales autant qu'économiques sont intervenues pour achever le processus d'inversion par lequel le qualificatif de créole a servi, non plus à désigner les dominants du système, mais les dominés. Et la frontière de couleur entre « Blancs » et « Mulâtres » a été d'autant plus informellement rétablie que les transgressions ont été fréquentes. Pour en prendre la mesure, il faut se reporter à l'histoire réelle généalogiquement confirmée des familles qui ont fondé les moulins, ont fait faillite ou ont conservé voire étendu leurs patrimoines fonciers aux différentes étapes d'un développement en dents de scie. Le territoire des moulins a été le cadre réel d'une forme de reproduction sociale dans laquelle la séparation par la couleur a resurgi fixant l'identité blanche par référence à la profondeur généalogique des familles susceptibles de remonter loin dans le temps, au-delà même de l'origine de la migration de leurs ancêtres quand ils sont venus dans l'île, celle de « mulâtres » se mesurait à la proximité des identités blanches de certaines lignées. Certains d'entre eux ont développé des pratiques de blanchiment par le choix des unions plus ou moins temporaires et légitimées par des mariages. Une ligne de partage s'est naturellement creusée entre ceux qui ont pu s'émanciper des contraintes financières des débuts du sucre par l'indemnisation qu'ils ont reçue et ceux qui n'en ont pas bénéficié. C'est pourquoi, devant les multiples transgressions de la barrière de couleur et les changements de positions économiques des uns ou des autres, une double identité de « Mulâtres » et de « Franco-mauriciens » s'est imposée, formant deux classes distinctes de la société qui deviendront les hauts cadres et la hiérarchie des employés,

34. L'auteur était agent de change de la colonie sous le Gouverneur Descamps, charge qu'il conservera sous le 1er Gouverneur Farqhuar (D.B.M. 1948 : 675-676). Par la suite, il s'engagea dans le comité colonial aux côtés d'Adrien d'Epinay ». À ce titre, il fut partisan de la cause anti-esclavagiste

artisans et ouvriers des moulins au fur et à mesure de leur montée en puissance et de leur transformation en sociétés sucrières. Les moulins restituent assez bien les processus sociaux de croissance des familles dont certaines ont perdu leurs avoirs aux différentes périodes de concentration. C'est à ces niveaux que l'on aperçoit le mieux les changements opérés, au-delà de la reproduction formelle des anciennes inégalités de couleur, au-delà de l'intégration juridique et constitutionnelle de la « population générale ». Finalement d'une négation (le pouvoir régalien des notables de l'ex-île de France) à l'autre (les anciennes échelles de statuts par la couleur), le terme créole finira par désigner les dominés, exclus du nouveau développement sucrier. Le terme de « Franco-mauriciens » est apparu en lieu et place de l'ancienne dénomination officielle de « Créoles des îles ». Il désignait pour l'administration anglaise, officiellement, la minorité blanche d'origine française. C'est tout le contraire qui s'est produit à l'île de la Réunion où le terme créole a continué de s'appliquer à l'élite locale blanche ou métisse. Il a conservé son sens initial de « créolisation sociale » tandis qu'à l'île Maurice, il a reçu une nouvelle application réservée aux noirs d'origine africaine ou malgache dans l'ex-île de France devenue « *Mauritius* ».

L'évolution chronologique des catégories de population censitaire fait apparaître la pérennité historique de la notion de « population générale » dont l'utilité sociale a été reconnue pour la première fois en 1847 et l'est toujours aujourd'hui. À l'opposé, à partir de 1911, le terme créole, privé de ses attributs originels, ne pouvait être le cadre d'une unification sociale se référant aux natifs de l'île « Indiens, gens de couleur et blancs », raison d'être de l'émergence de la catégorie de classement temporaire d'« Indo-mauriciens » pour distinguer les anciens migrants « *old migrants* » des nouveaux arrivants de même origine indienne. La question créole à l'île Maurice ne peut ignorer les logiques globales à l'œuvre données par la double influence coloniale qui s'est mêlée complémentairement ou concurremment dans le but de réaliser une accumulation locale suffisante pour pouvoir jouer, comme c'est le cas, dans la cour des grands du capitalisme international, la mondialisation d'aujourd'hui. L'intégration sociale et économique s'est construite à travers les aléas du développement sucrier et la permanence de certains lieux historiques existant entre les familles de grands planteurs réunionnais et mauriciens. Le développement sucrier s'est construit autour des deux pôles d'organisation coloniale. Plus jamais, la ligne de partage établie en 1846 entre les « Indians » et la « population générale » ne sera mise en cause, même lorsque les critères d'unification sociale se reporteront plus sur les grandes civilisations identifiées aux grandes religions, hindoue, bouddhiste, catholique et musulmane en 1982 après les luttes ethniques de 1968, même lorsque la société de religion hindoue s'est divisée en groupes d'origines différentes

selon la langue ou les rituels religieux pratiqués, Beeharys, Marathis, Télégous et Tamouls sous l'influence des associations religieuses et culturelles. Étudions tous ces facteurs qui ont concouru à la pérennité de la dualité de l'organisation politique et économique.

*Bouleversement de la société blanche et accumulation foncière des Indiens*

La spéculation foncière qui a préparé et suivi l'avènement du sucre, les stratégies sociales et les procédures d'enregistrement et de distribution de l'indemnité des anciens propriétaires d'esclaves ont été à l'origine de bouleversements de la société blanche et des *gens de couleur,* autrement dit de la « population générale », tandis que l'enjeu territorial était encore considéré, à cette époque, comme secondaire dans l'ordonnancement des pouvoirs de la colonie, au moment où la chambre de commerce s'est anglicisée après la crise de la monnaie anglaise de 1847, alors que la chambre d'agriculture est restée le domaine privilégié des grands planteurs, de l'ex-colonie française.

Les recherches systématiques de Richard Allen sur les recensements de population et les actes notariés de la fin du régime royal, durant l'Empire sous la colonisation française et les débuts de la colonisation anglaise[35] jusqu'au boom sucrier des années 1850 (1776-1851), montrent que les « gens de couleur libres » et les anciens esclaves « émancipés » avaient déjà accumulé un « capital domestique » suffisant pour que nombre d'entre eux acquièrent des terres. Ce processus a été favorisé par la stratégie des concessionnaires qui ont offert à la vente une partie de leurs propriétés. L'ancienne société esclavagiste qui avait déjà commencé sa transformation sociale et économique depuis 1776 s'est ouverte, rendant possible l'accès à la propriété des terres des « gens de couleur libres » jusqu'en 1830[36], processus qui s'est étendu aux anciens esclaves « émancipés », après l'abolition de l'esclavage, jusqu'en 1850 quand la période du « petit morcellement[37] » se termine. De ce fait, les *gens de couleur* ont participé, peu ou prou, par leur accumulation intermédiaire, à l'accumulation capitaliste locale. Durant la décennie des années 1840,

35. Après les deux périodes de gouvernement Farqhar (1810-1817 et 1820-1823).

36. Nous développerons ce point dans la prochaine section.

37. Richard Allen a mis en évidence l'accès à la propriété des terres mises en vente par les concessionnaires qu'il désigne comme étant le *« petit morcellement »* (p. 100). Il a illustré les multiples opportunités que pouvaient saisir les *gens de couleur* à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle pour acheter des terres et des esclaves. Il a montré ainsi la part prise par l'« accumulation domestique », intermédiaire mais nécessaire au développement du capital sucrier local.

entre 1839 et 1849[38], le nombre des mutations foncières a atteint un chiffre record. Le phénomène était si général que Richard Allen a parlé de « petit morcellement ». Avec un décalage dans le temps de deux générations par rapport à l'émergence des « mulâtres », de nombreux anciens esclaves ont également acquis des petits lopins de terre, favorisés en cela par la stratégie des concessionnaires qui leur vendaient des terres, à la fois pour les maintenir autant que possible sur la plantation et pour se libérer de leurs dettes. Richard Allen précisait qu'en 1812, « un quart des propriétaires de la colonie était endetté et que la moitié d'entre eux savait qu'ils ne pourraient rembourser leurs dettes devant les hauts taux d'intérêts pratiqués, de sorte qu'en trois années la dette doublait » (Allen, 2007)[39]. C'est pourquoi, ils vendaient le seul capital foncier dont ils disposaient. Le temps fort de ce processus d'accumulation foncière des « Créoles », anciens esclaves « émancipés », se situe entre 1839 et 1849, durant dix années de « petit morcellement[40] » des terres de propriétés. Enfin, les Indiens dont il faut remarquer que, parmi eux, il y avait une classe de commerçants – Tamouls arrivés à l'époque française de colonisation ou anciens fonctionnaires d'administration en Inde et musulmans, le plus souvent commis de grandes maisons de commerce en Inde –, ont réalisé une accumulation entre 1840 et 1889. Cette période d'accumulation a été favorisée par une redistribution générale des terres[41] à la suite de la faillite des grandes maisons de commerce anglaises (Patureau, 1988 :155) lors de la crise de la livre sterling de 1847. À cette époque du « grand morcellement » ont émergé les Indiens de la première génération qui sont devenus à la fois des commerçants et des entrepreneurs agricoles en diversifiant leurs activités.

---

38. Richard Allen, dans un article sous presse, précise que le « petit morcellement » a commencé en 1839, il s'est amplifié en 1841-42 pour décroître à partir de 1847. En 1850 le processus s'est éteint, déclare l'auteur qui a travaillé sur les actes de mutation de ces terres vendues par les concessionnaires aux anciens esclaves de la colonie et aux *gens de couleur*. Richard Allen précise que c'était une stratégie délibérée, *« une réponse calculée des propriétaires de la colonie pour conserver leur niveau de vie en capitalisant la seule chose dont ils avaient le contrôle »*.

39. Sous presse : « *Passing through a perilous transition : Capital, Labor and the transformation of the Mauritian colony, 1810-1860.* » « *As early as 1812, four-fifths of the island's landed proprietors were reported in debt, while one-half of these individuals were expected never to be able to repay their loans because high interest rates doubled the amount of money they owned every three years.* »

40. Nous devons à Richard Allen les analyses détaillées portant sur les deux périodes clefs de redistribution foncière qui ont eu lieu au début du développement sucrier, le « petit morcellement » et, dix années plus tard à la suite du boom sucrier des années 1850, le « grand morcellement ».

41. Analogue en importance à la redistribution contemporaine du marché foncier mauricien depuis la fermeture de grandes sociétés sucrières, plus particulièrement de la Lonroe.

Trente années plus tard, à partir de 1876 (North-Coombs, 1993), les premiers immigrants indiens dits « *old migrants* », qui avaient renouvelé plusieurs fois leur premier contrat de travail, ont accédé à la propriété de la terre dans les interstices et à travers les aléas du développement sucrier. Cette première accumulation foncière des Indiens s'est appuyée sur un rapport collectif à la terre générateur des formes d'appartenance socio-familiales dont les règles d'alliances endogames ont été analogues à celles des familles de propriétaires sucriers, blancs pour la plupart et « mulâtres » ; alors que l'accumulation des *gens de couleur* relevait d'un rapport individuel à la terre fondé sur une transaction des terres de propriétés mises en vente par les concessionnaires. À cette époque du « grand morcellement » et d'émergence des Indiens de la première génération, le commerce et les activités agricoles ont été étroitement liées de sorte qu'au fur et à mesure des concentrations sucrières ont été créés les bureaux commerciaux à Port-Louis, tandis que les Indiens ont travaillé de plus en plus comme des « entrepreneurs agricoles » au titre de propriétaires fonciers indépendants, métayers et/ou gestionnaires de la main-d'œuvre des plantations sucrières. Ces systèmes sociaux de propriété se sont commués en sociétés coopératives financières et de consommation à partir des années 1930.

Finalement, la réduction à deux catégories de classement de la population mauricienne renvoie aux changements de conditions socio-économiques qui se sont produits durant la longue période qui a couvert la fin de la colonisation française jusqu'aux débuts du développement sucrier, soit quatre-vingts années environ, de 1776 à 1850, durant lesquelles l'ancienne société esclavagiste a connu une mobilité sociale somme toute considérable des « gens de couleur libres » d'abord, ensuite des anciens esclaves « émancipés » après l'abolition et des Blancs tandis que les premiers immigrants indiens n'ont connu leur émergence réelle qu'à partir des années 1880. Pour ce faire, ils ont construit un rapport à la terre générateur de formes d'appartenance socio-familiales, sur la base de règles d'alliance strictement endogames, comme l'ont pratiqué dès le début de leur installation les familles de planteurs blancs.

## Deux modes d'intégration sociale et politique

La *population générale* composée de blancs, noirs et métis désignés respectivement comme « créoles » pour les premiers et « mulâtres » pour les seconds a reproduit les barrières de couleur après différentes périodes de recompositions sociales qui se sont produites à la fin du XVIII[e] et au cours du XIX[e] siècle. Les liens de métissage sont restés enfouis dans les

mémoires comme des « secrets de famille » que tout un chacun garde jalousement à l'exception de certains « mulâtres » éduqués qui cherchent encore aujourd'hui la vérité « historique » de leurs identités blanches perdues. Le modèle de reproduction sociale des familles, recomposées ou non, exclues ou partiellement intégrées à l'économie sucrière, a été fondé sur le même principe d'unions endogames strictes sans lesquelles les nouvelles situations acquises n'auraient pu être pérennisées et transmises. Quant aux « créoles », ils n'ont pu véritablement bénéficier de la révolution politique de l'abolition dont les effets attendus ont été limités par le fait qu'il n'y a pas eu avec elle une véritable révolution des mentalités. Les généalogies de familles « créoles » que nous avons réunies ont laissé voir la reproduction, au cours des générations, de la domination passée, sous l'effet combiné d'une protection personnelle mal assurée tant par les liens de travail que par la communauté de partage religieux. Nous avons constaté que les mêmes règles de mariage endogames ont forgé une solidarité des familles « créoles » autour de la résidence et de petits lopins de terre légitimés par l'ancienneté de l'installation plus que par le droit législatif moderne avec bornage et titres de propriété. C'est ainsi que le centre du village de Trou d'Eau Douce, par exemple, s'est structuré autour de l'église, don de la famille la plus influente de l'endroit à la tête d'un consortium d'affaires commerciales et entrepreneuriales situées à Port-Louis et Phoenix, une des zones franches créée en 1970[42]. Contrairement à certaines affirmations rapides, les « mulâtres » et les « créoles » de la côte est ont construit un réel enracinement local : certains « mulâtres » possèdent aujourd'hui des campements de bord de mer sur les terres des pas géométriques, d'autres sont réunis en quartiers groupés au centre du village, où vivent de petites « républiques de cousins » de la population « mulâtre » et « créole », à l'instar des grandes familles de la communauté blanche et des Indiens plus récemment installés.

L'enracinement au sol des Indiens s'est joué d'une manière toute différente à travers l'émergence d'édifices religieux que sont les temples qui ont été construits après que les cultes populaires ont été le point de

42. Nous avons reconstitué l'histoire du plus ancien moulin « *Petite Victoria* » qui a été à la base de l'organisation sociale du village de Trou d'Eau Douce dont le terroir agricole s'étend en arrière-plan de la route qui longe la côte où sont les maisons et magasins des résidents. Cette histoire est exemplaire et révélatrice des mécanismes de recompositions sociales. Le dernier propriétaire du moulin fermé de longue date était un Indien natif de la région qui a pratiqué l'élevage sur les terres restantes non morcelées. Il a fini par morceler les terres et vendre dans les années 1990-95 les ruines du moulin ainsi que le terrain à proximité qu'il possédait encore. Cet ancien moulin a été réhabilité par un architecte qui a restauré avec talent les anciennes ruines. Il est trop long de s'étendre sur la naissance et le développement du village de Trou d'Eau Douce et des villages environnants, bien que cette histoire soit tout à fait exemplaire du processus de segmentations et intégrations sociales liées au développement sucrier sur la longue durée.

départ de l'unification des groupes socio-familiaux et de la production des principales différences statutaires de castes[43]. Cette différenciation en castes s'est produite en plusieurs étapes car elle supposait de réinterpréter les traditions fondatrices des cultes et les épopées propres à chaque divinité en fonction de l'organisation des familles et leur reproduction, après instauration des règles de mariage adaptées au nombre insuffisant de femmes au début de l'immigration. Là aussi, il y a eu des métissages dont il n'est jamais question dans les débats sur l'immigration indienne tant l'identité culturelle, linguistique, ethnique ou religieuse est forte et les liens sociaux s'entrecroisent par suite de l'endogamie stricte des familles. De ce fait certaines minorités – comme les Télégous ou encore les « *Baboojees/Marazs* » – sont considérées aujourd'hui comme formant une seule et même famille élargie à la caste. Au cours du développement de l'immigration, le Gouvernement colonial a cherché à moraliser le système de transport maritime des engagés pour qu'il se fasse dans de meilleures conditions sanitaires, et à égaliser le rapport démographique hommes/femmes inégal dans la colonie. Ces règles de contrôle de l'immigration ont été appliquées aux trois principaux ports de départ des bateaux – Bombay, Madras et Calcutta – et à l'arrivée à Port-Louis.

### *De l'esclavage à l'engagisme*

Négliger la complexité des sociétés esclavagistes (Vijaya Teeluck, 1998), ignorer les transgressions multiples aux interdits sexuels entre blancs, *gens de couleur*, ainsi que les recompositions sociales qui se sont produites au cours du XIX[e] siècle dans les différents groupes sociaux, oublier les métissages « indiens/population générale » qui se sont produits tant à l'époque française de colonisation qu'aux débuts du « *coolie-trade* », ne pas tenir compte enfin de l'évolution des conditions de l'immigration, conduit nécessairement à des abus de langage qui n'éclairent nullement la question de savoir si le changement des conditions de travail par l'instauration d'un « salariat bridé » (Yann Moulier Boutang, 1998) a été un progrès social et politique, ou non. En réalité, l'abandon de la traite par la couronne d'Angleterre était inscrit dans le processus même d'expansion capitaliste au moment précis où se développaient les nouvelles technologies. À l'île Maurice, l'appareil à vapeur à double effet d'évaporation et de cuisson du sucre sous vide a été introduit par Charles Telfair, ami et conseiller de Farqhuar, ce qui allait diminuer d'autant la demande de main d'œuvre nécessaire au travail sur les planta-

43. Nous verrons dans le chapitre 2 le sens de la caste et la manière dont elle a été réaménagée à l'île Maurice par rapport à l'Inde.

tions (*ibid.* : 405). Si l'on peut dire avec Hugh Tinker que les conditions de vie et de travail des esclaves et des coolies ont été comparables, accordant à l'expérience sucrière de ceux qui l'ont supportée ce goût amer d'une histoire humainement difficile à dépasser, cette analyse ne vaut que parce qu'elle permet de comprendre les différences légales qui ont été produites à partir de 1847 quand émergea la catégorie censitaire de « population générale », eu égard aux distinctions communautaires d'origine et à la dualité sociale significative du respect de l'héritage français par l'administration coloniale anglaise qui ne cherchait qu'à payer le juste prix d'une position avancée dans l'océan Indien occidental tout en faisant des affaires (Chazan-Gillig, 1998 : 99). Celle-ci a tourné avec un effectif très faible, elle a eu ses propres institutions de vie sociale et éducative, le mode de vie anglais est devenu un modèle à imiter pour asseoir sa position dans l'« establishment » local. Avec ses vingt-cinq années d'avance sur le développement industriel français, la culture maritime et commerciale de l'Angleterre a imprimé sa marque sur le modèle de gouvernement choisi par la colonie britannique.

C'est pourquoi le passé esclavagiste, mais aussi le « coolie-trade », témoignent encore d'une histoire révolue mais difficilement dépassée malgré l'émergence des élites sociales qui se sont formées par étapes successives depuis 1930, aux côtés des « Franco-mauriciens[44] » et affermies réellement avec l'Indépendance nationale acquise en 1968. Hugh Tinker (1974) affirmait que le changement de système n'a transformé en rien les conditions de travail des laboureurs tout aussi dures dans l'engagisme qu'à l'époque de l'esclavage. C'est ce que montrent les documents d'archives qui parlent d'eux-mêmes. De nombreuses commissions d'enquête et des rapports témoignent de la réalité de l'exploitation qui a pesé fortement sur les laboureurs des plantations sucrières à l'instar des anciens esclaves[45].

---

44. Le terme le plus approprié devrait être Mauricien d'origine Française. Mais, à l'île Maurice, on se définit comme « Franco-mauriciens, « Indo-mauriciens », c'est pourquoi nous avons gardé les termes courants de désignation. Il en est de même pour le terme créole qui désigne les Mauriciens ayant été autrefois esclaves par différence avec les mulâtres, qui sont généralement plus blancs de peau et revendiquent de cette manière leurs ascendances européennes blanches.

45. Certaines commissions d'enquête sont plus célèbres que d'autres, parce qu'elles ont porté sur un audit des sucreries au niveau des équilibres techniques et financiers, des rapports de production établis. L'administration intervenait pour résoudre les problèmes posés dans ces enquêtes souvent très complètes à partir d'entretiens auprès de tous les acteurs de la plantation, les laboureurs inclus. C'est ainsi que l'administration coloniale a géré les principaux abus, en particulier ceux portant sur les conditions de travail et de vie des ouvriers agricoles. Parmi ces enquêtes, il y a eu la commission Sweetenham de 1875, celles de 1909, 1937, 1943, etc. Le rapport de la commission d'enquête de 1875 est composé de 4 tomes. À travers les interviews collectées et rapportées dans ce document, sont décrites concrètement les conditions de vie et de travail des ouvriers agricoles dans les différents établissements sucriers visités dans l'île.

Dans ces conditions, on peut se demander comment on est passé d'une domination fondée sur les rapports capital/travail de l'époque à l'élaboration de complémentarités d'intérêts mutuels[46] qui se sont construites au cours du temps entre planteurs sucriers et salariés agricoles, malgré et en dépit de l'exploitation du travail dont le souvenir est encore présent parmi les descendants de certaines familles. Malgré tout, une solidarité marginale mais réelle d'intérêts s'est développée entre « patrons et ouvriers », entre « propriétaires de moulins et salariés » dans le contexte de la domination financière externe.

Nous avons vu plus haut que l'interdépendance capital/travail s'est manifestée très tôt du fait de l'existence d'un « capital domestique » qui a été profitable au développement sucrier et au renforcement de la position économique des « mulâtres » ainsi qu'à l'accumulation primitive des premiers immigrants indiens « *Old Migrants* ». À ces mécanismes d'entraînement économique des groupes sociaux les uns vis-à-vis des autres[47], il faut ajouter des formes de contre-dépendance partielle des planteurs à l'égard des travailleurs sous contrats (Chazan-Gillig & Widmer, 2001 : 87-88), dans les périodes de crise, de catastrophes naturelles à répétition, de dépendance financière externe[48], autant de circonstances qui ont permis au modèle d'exploitation de la main-d'œuvre salariée de se reproduire dans de plus petites unités, de s'internaliser en prenant les formes sociales religieuses et culturelles localement instituées à travers les cultes populaires chrétiens ou indiens, respectivement du Père Laval ou des *kalimaïs*[49]. L'exemple de

---

46. Il s'agit d'une solidarité d'intérêts mutuels limitée aux périodes de difficultés conjoncturelles – de climat, de marché extérieur, de disponibilité de la force de travail – qui ont eu des conséquences directes sur les marchés fonciers et financiers où s'exerçaient des pratiques spéculatives importantes dont certains acteurs économiques ont su tirer parti, en premier lieu les notaires qui géraient les avoirs fonciers de leurs clients, les organismes bancaires et les sociétés de commerce qui faisaient des avances pour la coupe, etc. Il existait une contre-dépendance réelle du rapport capital/travail telle qu'on a pu l'observer à propos de certaines faillites retentissantes comme celle de la société sucrière de Queen Victoria avant que celle-ci ne soit concentrée, en partie sur FUEL, en partie sur Beauchamps.

47. Nous parlons des « *gens de couleur libres* » et anciens esclaves et des immigrants indiens. Il y eut beaucoup d'appelés et peu d'élus parmi ceux qui se sont aventurés dans le développement sucrier. La faillite des uns a souvent fait la réussite des autres.

48. Nous disions : « *Il existait des marges de liberté et d'autonomie pour les travailleurs sous contrat des plantations, dans les situations de crise de la production, d'approvisionnements insuffisants en produits vivriers... La force de travail était indirectement contrôlée... Les rapports sociaux se sont très tôt appliqués à l'enjeu communautaire dont ils étaient porteurs.* »

49. Le culte populaire du Père Laval, représenté par des petits autels dédiés à des saints ou à la Vierge Marie selon la croyance des résidents locaux, est diffusé dans toute l'île comme le sont les *kalimaïs*. Une comparaison de la pratique actuelle de ce culte à propos duquel est célébré le pèlerinage annuel à la date anniversaire de la mort du Père Laval serait intéressante à faire. Nous évoquerons cette question au prochain chapitre.

l'évolution de la fonction de sirdar et le changement de nature des rapports de production illustrent bien la manière dont le pouvoir colonial s'est diffusé dans les rapports internes du travail sur les plantations.

Le sirdar était une sorte de contremaître sur les plantations. De simple recruteur de main-d'œuvre, il a fini par se transformer en « entrepreneur agricole » gestionnaire de la force de travail sur les terres des sucreries dont il fixait la rémunération. La fonction polyvalente de pouvoir intermédiaire vis-à-vis du colon et des propriétaires des moulins qu'ils ont eue a évolué et porté simultanément sur le recrutement, la répartition des travailleurs sur les champs de canne, la rémunération des laboureurs. Les fonctions de sirdar et de « contracteur » ont été les lieux privilégiés de l'édification du lien social par le travail après ceux qui ont été établis durant le voyage sur un même bateau. L'émergence économique des premiers sirdars et de leurs branches de famille élargie s'est manifestée rapidement, au hasard des morcellements et des mutations de terres. Ils sont devenus des petits, puis des grands propriétaires indépendants, exploitant les terres qu'ils prenaient souvent en métayage en sus de leur propriété acquise. Le sirdar organisait le travail de sa bande de laboureurs sur le terrain de la propriété dont il avait la charge. Les mêmes laboureurs pouvaient servir au travail sur les terres de la sucrerie, sur les terres de métayage attribuées au sirdar par le patron du domaine sucrier et sur ses terrains privés en complément de la main d'œuvre familiale qui vivait des bénéfices de l'exploitation. Un rapport collectif à la terre a été le point de départ de la montée en puissance de ces familles[50] installées dans les camps où se sont mêlés des rapports de parenté et d'alliance, un mode de gestion indirect des propriétaires sucriers qui ont accordé une réelle autonomie de gestion du travail agricole qui a pu aller jusqu'à la fixation du prix du travail de la bande de travailleurs. Le sirdar est rapidement devenu un petit « entrepreneur agricole ».

Par ailleurs, les nouveaux rapports de production fondés sur le salariat ont changé les rapports de pouvoir au sein des établissements sucriers. Le lien personnel de l'esclave vis-à-vis du maître n'a plus été l'unique vecteur de l'intégration sociale[51] et c'est la position sociale nouvellement acquise dans l'économie locale qui est devenue le critère d'intégration.

---

50. Les règles de mariage préférentiel ont été très tôt instituées, générant les différences de caste. Plus qu'une identité d'origine de l'Inde, la différence de caste est une réalité socio-historique construite sur le lieu de l'immigration. La plupart des minorités ethniques comme les Télégous, les Marathis et les Tamouls s'organisent en hautes et basses castes. La caste est une sorte d'extrapolation de l'identité familiale et ethnique. C'est pourquoi, la caste et la différence ethnique sont les fondements des stratégies électorales comme nous le verrons dans notre étude.

51. Dans le système esclavagiste, c'est le rapport direct et personnalisé maître/esclave qui est à l'origine de l'émergence économique et sociale de ceux qui ont été émancipés par leurs maîtres.

À partir de 1880, s'est affermie une classe de propriétaires indiens indépendants dans les interstices des concentrations sucrières tandis que, sur fond symbolique d'égalité civique, la distinction de couleur est restée la base de la différenciation des fonctions relatives à la marche des moulins à propos de la domesticité, des fonctions administratives d'encadrement et d'exécution en passant par les ateliers d'artisanat et de mécanique. Du fait du transfert de pouvoir de l'administration coloniale aux propriétaires sucriers en charge de l'ordonnancement de la vie et du travail des moulins, ces derniers ont été les acteurs principaux de l'intégration politique et économique des travailleurs, eux dont le pouvoir indirect était fondé sur la dualité de l'organisation politique par la séparation instituée entre « *population générale* » et « *Indians* » au début du développement sucrier. Plus que des catégories socio-démographiques, cette distinction représente le fait du prince. C'est-à-dire que, malgré les apparences, les identités produites au sein des deux formations sociales ont été enfermées dans les rapports de production établis après l'abolition de l'esclavage au sein de la colonie entre les anciens résidents différenciés par la couleur et les immigrants venus des diverses régions de l'Inde.

*Les modèles de différenciation sociale*

Les deux modèles de différenciation des « gens de couleur » – par proximité/assimilation/identification – et des Indiens – par séparation avec le monde blanc – se sont fermés l'un à l'autre dans la mesure où l'État s'est appuyé sur la ligne de partage entre anciens résidents et immigrants de la colonie pour fonder sa légitimité. De l'État orchestre des différences est née une société fondée sur une homologie des pouvoirs de l'administration et des futurs patrons sucriers qui s'est diffusée dans les rapports internes laissant libre cours au développement des familles, les unes associées aux affaires, les autres salariées, dans le commerce, l'industrie, l'agriculture ou vis-à-vis de l'État. En arrière-plan des catégories statistiques constitutionnelles de 1846, il y a eu reconnaissance juridique et homologie de situation des migrants laboureurs dans la plantation vis-à-vis des *gens de couleur* dont les activités ont été principalement associées à la domesticité, l'encadrement, l'artisanat, la mécanique et la voirie dans un contexte d'innovation technique et de contrôle des marchés par la fonction publique. C'est pourquoi, le passé esclavagiste, mais aussi le « *coolie-trade* » témoignent d'un passé révolu difficilement dépassé, malgré l'émergence des nouvelles élites sociales aux côtés des « franco-mauriciens» depuis l'Indépendance nationale, malgré les recompositions sociales qui ont eu cours dans le monde blanc et de couleur aux temps de la transition de l'esclavage à l'engagisme.

Le mouvement inverse par lequel le « monde assimilé blanc », différencié racialement, s'est retrouvé soudé à son appartenance à une même langue et religion, celui par lequel les Indiens ont été différenciés par l'ancienneté de l'immigration avant qu'ils ne le soient par la religion, révèlent l'importance des positions économiques que les « libres de couleur », les « émancipés » et les « Indiens » ont pu acquérir dans le fait d'être pris en compte collectivement dans le nouvel ordre politique. L'année 1860 qui a vu l'effacement officiel de la distinction des « émancipés » et des « libres de couleur » réunis dans la même catégorie de « population générale », celle de 1891, pour les Indiens dont les natifs deviendront « Indo-mauriciens », peuvent être considérées comme deux moments particuliers dans la conquête d'une autonomie économique et sociale par les groupes sociaux respectifs, préalable à leur fixation véritable au sol natal. Plus généralement, la période de 1810 à 1930[52] a été marquée par la nécessité de construire de toutes pièces des formes de sociabilité qui dépassent les anciens clivages raciaux de la période française et de structurer un monde nouveau issu de l'Inde durant la période anglaise du « *Coolie-trade* », tandis que se développait l'industrie sucrière. L'émergence, durant cette longue période, d'un capital domestique local (Allen, 1997) et les stratégies foncières qui l'accompagnaient ont établi la singularité de l'expérience mauricienne génératrice de ruptures, séparations, par lesquelles se sont profilées les distinctions de classe.

La rupture de la pratique coloniale anglaise a été simultanément morale, politique et économique. En transformant la vision « esclavagiste » du monde telle qu'elle s'était développée en France, et, plus généralement en Europe au XVIII[e] siècle précédant, l'administration a fondé son pouvoir sur une souveraineté de l'État dépositaire et garant de l'équilibre des relations entre le monde de couleur, les immigrants indiens plus récemment arrivés dans la colonie et le pouvoir des propriétaires d'établissements sucriers. Si l'abolition de l'esclavage a pu être considérée comme ayant été une « révolution mondiale », celle-ci n'est pas née du hasard des justifications morales auxquelles elle a été le plus souvent rapportée et cela, dans l'exacte mesure où le nouveau mode d'exploitation du travail s'est inscrit dans une pratique de gestion indirecte des affaires de l'État, ici, les « Sugar Estates ». Hormis le contrôle direct exercé par l'administration sur les enjeux commerciaux et financiers de la métropole de Londres engagée dans l'industrialisation métallurgique naissante, l'abolition de l'esclavage a été un merveilleux instrument de gouvernement colonial au moment précis où se généralisait le salariat fondé sur un contrat de travail limité dans le temps et reconduc-

52. Durant ces années, chaque recensement était l'occasion d'un réajustement des catégories censitaires représentatives des distinctions sociales.

tible. Le nouveau modèle salarial institué reposait sur la mobilité réciproque des hommes et des marchandises dans l'espace du marché colonial anglais dit du « commonwealth[53] », dont le territoire de l'île Maurice faisait partie.

Le mode particulier de rupture qui s'est joué par la séparation en deux groupes distincts dits de « population générale » et d'« Indo-mauriciens » au siècle dernier relève d'un principe d'unification qui procède de la négation de la figure de l'étranger dans les rapports internes, de sorte que la violence symbolique de l'État et du pouvoir n'ont pu se jouer ailleurs que sur le terrain de l'espace privé où s'élabore et se légitime le lien social. C'est ainsi que la question de l'origine est devenue indifférente à l'édification du corps social et que l'ethnicité a procédé du renversement symbolique de la pluralité des origines contenues dans les diverses religions. Il importe de comprendre que tout référent ethnique est l'objet de pratiques sociales et de multiples arrangements qui instruisent un rapport pluriel à l'autre qui l'authentifie et le vérifie. Ce mode relationnel particulier met en œuvre la continuité du lien social dans la discontinuité géographique. On est loin du modèle d'intégration territorial politique de la société de plantation esclavagiste de l'administration française. En se dissolvant dans le système colonial anglais, le monde de couleur s'est chargé d'un sens nouveau correspondant aux clivages économiques, sociaux, culturels et politiques qui se sont produits au cours de l'histoire sucrière et dans le contexte plus récent de bientôt quarante années d'indépendance. S'il est admis de penser que, malgré les différences communautaires, il existe une manière d'être et de se penser mauricien, on ne peut comprendre les différences sociales comme étant le pur produit de stratégies identitaires liées à l'origine raciale ou ethnique. La singularité de l'expérience mauricienne vient du fait que l'ethnicité a pris, dès le départ, une forme économique de dépassement de la condition d'esclave et d'engagé, elle-même fondée sur l'apparition de formes différenciées d'accumulation assimilables à des différences de classe. C'est pourquoi, toutes les communautés de l'île portent en elles la dimension d'une pluralité/créolité (au sens de métissage) à l'œuvre dans la structuration du lien social. Mais il n'est pas simple de l'objectiver tant l'apparence des choses tient lieu d'interprétation dans cette « société du regard » (Arno & Orian, 1986).

53. La stratégie coloniale anglaise ne pouvait être différente car elle était inspirée de son expérience insulaire distincte de celle des pays continentaux européens. Leur modèle d'expansion capitaliste a été centré sur le contrôle des marchés mondiaux plus que sur la centralité territoriale.

## La société mauricienne dans la mondialisation

La société mauricienne dont il est question tout au long de cet ouvrage est un pays de peuplement né de l'immigration à l'époque du désenclavement planétaire des civilisations et des cultures et placé au confluent des espaces de domination coloniale et maritime des derniers empires français et anglais du XVIII[e] au XX[e] siècle. On peut aller jusqu'à affirmer que le nouveau modèle de développement mauricien sous la colonisation britannique a créé les conditions de l'expansion capitaliste locale après le traité de Paris en 1814. À cette époque, la double fonction commerciale et financière des maisons de commerce anglaises[54] a été à l'origine de la formation des premières banques étrangères locales (Lamusse, 1964). De cette manière, la Grande-Bretagne a étendu son influence sur les pays de l'Empire ; parce qu'elle était située « aux deux bouts de la chaîne migratoire, Inde-Afrique du Sud-Écosse » (Yann Moulier Boutang, 1998 : 407), parce qu'elle régnait en maître sur les océans ; parce qu'elle étendait son influence sur les marchés commerciaux et financiers des pays producteurs placés sous son contrôle, l'Angleterre était devenue la grande ordonnatrice des conflits d'intérêts dans le monde au moment de l'abolition officielle de l'esclavage en 1835. L'abolition était devenue nécessaire devant le processus de créolisation des sociétés esclavagistes dans le monde, devant « l'ascension sociale et culturelle des noirs et des métis et le poids de leur nombre », qui, comme nous l'avons vu, « posait déjà la question de savoir quelle société pouvait fonctionner avec 10 % de Blancs dont la moitié étaient absents » (Yann Boutang, 1998 : 401).

C'est pourquoi, le clivage « monde créole » et « monde indien » est à considérer comme un symptôme de la division sociale que l'État a lui-même instaurée. Le fait politique et la nature coloniale de la société ont été au cœur du dualisme de la société mauricienne qui renvoie à la relation conflictuelle des Empires qui se sont partagés les îles du sud-ouest de l'océan Indien. En institutionnalisant le conflit, l'État britannique a créé une normalité productrice de son nécessaire dépassement par la négociation permanente avec l'État. Le contenu exact du « serment d'allégeance » à la colonie britannique, auquel les notables français qui sont restés sur place ont été soumis, a engagé la société des natifs de l'ex-île de France à entrer dans un rapport dialectique permanent, ininterrompu avec le monde indien qui s'est institué par la « négociation » symbolisée dans le contrat de travail. Contrairement à ce qui est le plus souvent dit

54. Maurice Patureau signale l'importance du rôle de Ireland Blyth Limited (IBL) dans la moralisation des pratiques d'indemnisation, en sa qualité d'institution principale chargée d'organiser la répartition de l'indemnité aux propriétaires d'esclaves.

dans la littérature (Eriksen), mondes « créole » et « indien » n'ont pas été en opposition exclusive. Ces deux mondes sont impensables l'un sans l'autre eu égard à la légitimité de l'État qui les a constitués. Finalement, la structuration politique de la société mauricienne s'est jouée au moment précis où la notion censitaire de « population générale » s'est définitivement fixée et pérennisée quand la catégorie statistique d'« Indo-mauriciens » s'est instituée pour différencier les anciens migrants des nouveaux tout en liant les habitants les uns aux autres par la généralisation du contrat à l'égard de l'État, véritable ordonnateur des rapports de puissance d'intérêts dans la colonie. Après cette première phase d'intégration politique et économique, le développement capitaliste du XX$^{e}$ siècle s'est joué de la concurrence des marchés, de la zone franc et du Commonwealth dans l'océan Indien occidental. Et la mondialisation d'aujourd'hui se joue du nécessaire dépassement des frontières coloniales par l'institutionnalisation des zones franches de développement industriel par lesquelles s'instituent deux formes de développement élargi du capital selon les lignes de force des réseaux mondiaux, occidentaux et asiatiques.

« À l'heure du divorce plus ou moins achevé des métropoles avec leur empire, d'une stratégie libérale visant à faire de la production industrielle la base essentielle de l'expansion et une forme de décentralisation métropolitaine » (Marseille, 1984), il est utile de revoir la plupart des analyses traitant des effets de la colonisation depuis l'Indépendance nationale acquise en 1968, quelque dix années après celle des pays africains et de Madagascar. Ces études n'ont en effet pas suffisamment souligné le caractère expansionniste ni caractérisé les formes différenciées du capitalisme qui se sont développées dans ces « îles du bout du monde », à la périphérie des marchés mondiaux. Les anciennes économies de plantation, celle de l'île Maurice en particulier, ont toujours joué selon les règles des marchés coloniaux concurrents pour étendre leur emprise au-delà des frontières bien établies qu'ont été la « zone franc » et le « Commonwealth » dans l'océan Indien. Ce fait explique la multi-localisation des sociétés de commerce pour lesquelles il n'existait pas de marché préférentiel, tout au plus des contraintes administratives ou financières supplémentaires pour satisfaire aux nécessités du commerce à longue distance.

Depuis les Indépendances, avec le développement des nationalismes et la disparition du modèle de développement opposé à l'économie de marché[55], nous avons atteint un stade plus achevé de l'expansion capitaliste qui ne connaît plus de limites. La mondialisation contemporaine est-elle une opportunité pour l'île Maurice de prendre une sorte « de revanche de l'insularité » (Maestri, 1994 :132) par la transformation de

55. La chute du mur de Berlin.

« l'ouverture commerciale des années 1970 en instrument de modernisation » ? (Adda, 1998 :1/42). Avec le développement des Techniques de l'Information et de la Communication (TIC), l'île Maurice est devenue un des lieux privilégiés de l'expansion capitaliste, là où opèrent de nouveaux espaces d'accumulation intermédiaire, en particulier les marchés offshore qui sont des lieux de multipolarité interstitielle par rapport aux centres nerveux des capitaux financiers. Les économies d'échelle, les avantages des coûts comparatifs ne sont plus les seuls outils de production des plus-values monétaires depuis l'avènement de l'information, de la communication et de la technique. Les gouvernants et hommes d'affaires mauriciens l'ont parfaitement compris en prenant une fiche d'avance sur ces nouveaux espaces médiatiques qui ont tendance à supplanter ce que « le pouvoir a reçu de la transcendance, du sacré et de l'histoire » (Balandier, 2006, 10)[56]. Conquérir sa place dans la course au développement suppose pour ce petit pays de disposer en permanence de fortes capacités d'investissement et d'être crédité par les organismes financiers pour en obtenir. Cela suppose aussi de s'emparer avant d'autres pays des nouvelles puissances du monde concentrées dans les domaines de la technique, de l'informatique et de la communication. En accaparant les outils de la « modernité mondialisante[57] », les colonies de peuplement comme Maurice retrouvent la fonction de barycentre des échanges qu'elles ont eue aux temps de l'incomplète fermeture des marchés coloniaux, avant que Madagascar ne devienne colonie française. L'île Maurice fait partie de ces îles à la périphérie du monde capables, à l'exemple de Singapour[58], de redevenir un carrefour, un centre nerveux, un espace fonctionnel recherché dans la mondialisation. Après avoir été un bassin d'emploi, l'île Maurice est devenue une plaque tournante de la tripartition de l'espace économique international – Europe, Afrique, Asie. Ce qui diffère aujourd'hui par rapport à l'époque du grand négoce du XVIII[e] siècle est la mobilité de tous les marchés – des capitaux, des

56. Livre paru en 1980 dont la 3[e] édition est augmentée d'un nouveau chapitre consacré à l'emballement de la « théâtrocratie » au cours des dernières décennies et de commentaires en forme de « paranotes », Fayard, 2006.

57. Concept développé par Georges Balandier dans ses récents ouvrages sur ces nouveaux espaces de domination que sont la technique, l'informatique et l'information : *Le pouvoir sur scènes* et *Le grand dérangement*. Cf. Bibliographie.

58. Comme Singapour dont le modèle de développement n'est cependant pas comparable. À la différence de Singapour, l'île Maurice est géographiquement éloignée des marchés mondiaux. La comparaison est cependant utile quand l'on compare les trajectoires de l'un et l'autre pays dont les marchés sont devenus en partie complémentaires au moment de l'ouverture de la zone franche de développement industriel de Maurice et du développement de l'informatique à la même époque à Singapour. Se reporter à l'article (Chazan-Gillig & Widmer, 2001 : fig. 11) portant sur « l'extension générale des marchés et la circulation migratoire ». Cf. Bibliographie.

hommes et des marchandises –, ce qui n'était pas le cas des capitaux à l'époque des Compagnies des Indes. L'île Maurice qui a été considérée comme étant l'« étoile et la clef » de l'océan Indien occidental, retrouve la même vocation mondiale qu'elle avait autrefois avec des enjeux différents.

Sa vocation mondiale est symbolisée par l'image des timbres édités en 1895-97 correspondant au développement sucrier du début du XX[e] siècle et à l'ouverture du pays durant les années qui ont précédé l'Indépendance nationale et l'ont suivie immédiatement après. Les quatre symboles fondateurs de la colonie située au cœur de l'océan Indien occidental sont présents : le dessin de l'étoile sur le ¼ droit inférieur du timbre édité en 1895-97 rappelle la position centrifuge passée de Port-Louis « l'étoile de la mer des Indes »[59] et la clef à gauche symbolise la même relation, centripète cette fois, relative à la distribution des marchés de l'époque.

1895-1897 1967 1969

**4. Représentations emblématiques de l'île Maurice**

Les quatre corrélations d'images par les relations croisées/parallèles, droites/gauches, haut/bas, sont le bateau et les hommes d'une part, l'étoile et la clef d'autre part. L'étoile se rapporte à la navigation maritime[60] comme la clef à la migration des hommes[61] et les réseaux marchands aux réseaux migratoires[62]. Ces mêmes symboles sont repris autrement en 1967 et 1969 parce qu'ils sont associés au processus de mise en place de l'Indépendance par l'Angleterre. En 1967, sa Majesté la Reine d'Angleterre est dessinée en arrière-plan à droite du timbre, mais insensible changement en 1969, la couronne est absente du médaillon de la reine alors qu'elle était présente en 1967, année de préparation à

59. Expression utilisée pour caractériser le port de Port-Louis à l'époque du grand négoce. Cette image récurrente lui est encore attachée.

60. L'étoile sur le ¼ droit inférieur du timbre et le bateau sur le ¼ supérieur à gauche du timbre.

61. Le ¼ inférieur gauche et le ¼ supérieur droit.

62. Les ¼ supérieurs gauche et droit : le bateau et les hommes.

l'Indépendance. Les dessins au centre de ces timbres de 1967 et 1969 renvoient, le premier, à la territorialité sans frontière de l'île (l'oiseau), le second figurant le poisson à l'avènement d'une territorialité stricte que confère la souveraineté nationale acquise un an plus tôt en 1968. Ces symboles de l'émergence de l'État indépendant ont pour objet, aujourd'hui comme hier, la relation mer/continent dont dépendait la réussite économique et la capacité de l'île à conquérir les marchés mondiaux[63] au sortir de la colonisation et dans le contexte actuel de la mondialisation de tous les marchés – des hommes, produits, capitaux, du foncier et du travail.

Le mouvement vers l'Indépendance a eu pour thème principal les migrations à propos desquelles deux stratégies politiques s'opposaient. Celle du leader politique du Parti Mauricien Social Démocrate (PMSD) Gaetan Duval[64] qui, sans réelle politique migratoire, était en faveur d'une immigration en direction des pays d'Afrique du Sud et de l'Australie d'une part, de l'Angleterre et de la France d'autre part (Dinan, 1985). Celle du Parti Travailliste (PTR) dont était issu le 1er Premier ministre de l'Indépendance nationale Sir Seewoosagar Ramgoolam, le plus souvent considéré comme le « père de la nation mauricienne ». Le PTR a tenu compte du diagnostic de situation des experts de l'époque qui proposaient le développement d'un secteur industriel de zone franche (Tittmuss & Meade, 1961). L'alliance gouvernementale PTR/PMSD a orienté l'économie du pays vers le maintien de la main-d'œuvre non qualifiée sur place, son emploi dans les nouveaux secteurs de développement industriel, la bijouterie et le textile de la zone franche soumise à une législation particulièrement favorable aux investissements industriels étrangers. Malgré cela, les migrations en direction des pays européens ne se sont pas arrêtées pour autant. De nombreuses industries textiles se sont installées, au départ à Port-Louis, puis dans toutes les petites villes et les moindres villages, pour toucher la main d'œuvre, en grande partie féminine, qui a ainsi trouvé à s'employer près des lieux de résidence de cette main d'œuvre. Le taux de chômage de près de 21 % en 1963 est tombé à 2 % en 1991.

Mais le « miracle économique » mauricien, salué depuis les années 1980 par les observateurs internationaux pendant toute la durée de la première phase de développement des zones franches jusque dans les années 1990, n'est plus ce qu'il était car le pays est entré depuis 1995 dans la seconde phase de son développement. « Après l'imitation, l'industrialisation exportatrice, la concurrence avec les pays développés

63. L'Indépendance nationale, c'est aussi l'ouverture progressive de la zone franc et du Commonwealth.

64. Ancien ministre des Affaires étrangères dans le 1er gouvernement en 1968, aujourd'hui décédé.

se manifeste dès la phase 2 » (Nicolaï, 1998). À la diversification par le textile, la bijouterie et le tourisme se sont ajoutés le marché financier « off-shore » et les industries de hautes technologies (High Tech). La restructuration et la modernisation de l'industrie sucrière et du textile se sont poursuivies, le secteur du tourisme s'est étendu et le développement du domaine de la haute technologie est une initiative de l'État mauricien associé principalement à des capitaux indiens. De nouveaux investisseurs venus de la République de Chine, la « société Tian Li », par exemple, prennent place aujourd'hui dans le secteur de l'industrie textile sinistrée. Ainsi, dans le nord à Richelieu cette société a prévu d'investir 2 milliards de Roupies destinés à la création d'industries de haute technologie. En contrepartie, le Gouvernement escompte la création de nombreux emplois[65] destinés à des chômeurs licenciés du sucre et du textile. C'est pourquoi, il a réquisitionné 200 arpents de terres appartenant à une cinquantaine de petits planteurs moyennant un indemnité forfaitaire jugée insuffisante de 200.000 Roupies/arpent. Cet IRS « *Investment Resort Scheme* » fait l'objet d'une injonction auprès de la cour de Justice déposée par l'association des petits planteurs[66] (MPA). Il semble qu'aujourd'hui la négociation a eu lieu et que le problème serait résolu.

À l'heure de la révision du Protocole Sucre par l'Union européenne, la concurrence et le chômage se sont accrus. Le prix du sucre a diminué de 35 % en 2006, on parle de 45 % en 2007, ce qui est considérable quand on connaît les conséquences sociales de la crise du textile qui sévit déjà depuis les années 2005. Le taux de chômage, quasiment nul en 1990, est remonté à 8 % en 2000 du fait des licenciements collectifs commencés dans l'industrie sucrière à la suite des concentrations et des restructurations des sociétés dont seules cinq usines devraient à terme subsister. Aujourd'hui, en 2007, neuf usines tournent encore[67]. Les représentants de l'«Association des producteurs sucriers mauriciens » (MSPA)[68], le Gouvernement, les syndicats et les coopératives développent de nouvelles stratégies de modernisation de l'économie. La branche textile a suivi le même mouvement de licenciements depuis l'an 2000. Mais, à la différence des salariés du sucre, les employeurs de l'industrie textile, qui emploient

65. Il est prévu de créer cinq mille emplois, mais seuls les immigrants chinois venus avec un contrat de travail seront employés dans l'usine textile à des emplois qualifiés.

66. Le syndicat des petits planteurs « *Mauritius Planters Association* » (MPA) conteste la légitimité de la procédure de réquisition des terres aux petits planteurs installés de longue date sur leurs terres de propriété traditionnellement acquises par héritage. La plupart de ces terrains sont régis par la loi de 1948.

67. Neuf usines roulent encore : FUEL, Médine, Savanna, Saint-Aubin, Deep-River/Beauchamps, Mon Désert-Alma, Mont-Désert/Mon Trésor, Riche-en-Eau et Mont Loisir. Les quatre dernières citées devraient fermer après la coupe de 2007.

68. « Mauritius Sugar Producers association » (MSPA).

une main-d'œuvre principalement féminine, ont souvent licencié sans indemnités et sans plan social négocié par les entreprises avec les travailleurs. Et, nous apprenons aujourd'hui que les espoirs des ouvriers du sucre qui avaient accepté de quitter l'entreprise en contrepartie d'un accord entre Gouvernement, industriels et syndicats appelé « *Voluntary Retirement Scheme* » (VRS) ne sont, à ce jour, pas encore satisfaits[69].

Dans ce contexte d'ouverture de l'économie nationale, la production sucrière mauricienne s'est restructurée et étendue par le rachat d'entreprises sucrières à l'extérieur dans les pays africains et le textile s'est délocalisé à Madagascar. Dans le même temps, une partie de l'industrie textile de la zone franche de l'île Maurice a fermé ses portes, de nouvelles usines qui ont intégré l'innovation technique dans leur système de production se sont ouvertes. De nouveaux investisseurs sont venus de l'Inde et plus récemment de Chine[70] en important une partie de leur main-d'œuvre. De nouveaux bassins d'emploi sont recherchés, en Inde, en Thaïlande, à Madagascar, etc. Le marché du travail s'effondre par l'effet combiné de la restructuration sucrière qui a entraîné de nombreux licenciements économiques, par suite du développement de l'industrie textile de haute technologie, tandis que les industries techniques d'Information et de Communication (TIC) nouvellement créées se heurtent à l'insuffisance d'une main-d'œuvre qualifiée sur place. Le déséquilibre de l'offre et de la demande du marché du travail s'approfondit. On a d'une part une main-d'œuvre non qualifiée trop chère et d'autre part un déficit de main-d'œuvre qualifiée locale. Il faudra plusieurs générations d'étudiants pour rattraper ce retard de formation supérieure en Techniques d'Information et de Communication (TIC)[71]. L'avance de l'île Maurice dans le domaine des Hautes technologies pourrait alors profiter aux autres pays qui auront

---

69. Cf. chapitre 12, « Le New Deal ».

70. La fermeture de la société sucrière de Choisy, où il est prévu l'installation d'une industrie textile de Haute technologie sur les terres de patrimoine de FUEL libérées du sucre. Ce sont encore 30.000 salariés de l'industrie sucrière qui vont être réduits au chômage, où mis en retraite anticipée.

71. L'île Maurice est un pays soumis à l'observation permanente des experts ou journalistes internationaux. C'est pourquoi les données chiffrées, censées mesurer l'état de santé de son économie, sont si nombreuses sur Internet qu'on en arrive à publier des articles de seconde main ayant la prétention de prédire l'avenir du développement mauricien. De tels écrits sont à prendre comme une des formes de concurrence supplémentaire subie par le marché mauricien qui a une avance certaine sur d'autres pays dans le domaine des « TIC ». La question posée dans ces articles se réduit à peu de choses : l'île Maurice dont les problèmes sociaux de main-d'œuvre sont connus (taux de chômage en croissance et apparition depuis 1990 d'un taux d'immigration), sera-t-elle durablement compétitive par rapport à d'autres pays au coût de main-d'œuvre moins cher et plus performant ? Nous ne devons pas sous-estimer les problèmes de compétitivité à résoudre mais pas non plus les surdéterminer...

investi plus tard mais dont le marché du travail aura été mieux préparé et adapté aux besoins d'emplois qualifiés sur place. C'est pourquoi les gouvernements successifs s'attachent à moderniser le système d'enseignement et à concentrer leurs efforts de formation en priorité sur les sciences physiques, chimiques et mathématiques, l'agronomie, l'informatique, la gestion et l'apprentissage des langues nécessaires aux qualifications demandées par les secteurs de l'emploi.

Le paysage social mauricien s'est donc considérablement modifié avec l'ouverture totale de son économie sur le monde. La situation à laquelle le pays doit faire face remet en cause toutes les situations professionnelles. Des acteurs économiques aussi différents que les grands planteurs et les petits planteurs, les commerçants sur le marché local, les hommes d'affaires, ou encore le personnel de l'industrie sucrière, du « laboureur » aux plus hauts cadres, les artisans et même les salariés de la petite administration, tous sont touchés dans leurs conditions de vie et de travail qui changent et évoluent vite. La mobilité est à nouveau expérimentée comme un facteur essentiel du développement : on n'émigre plus, toutes proportions gardées, mais on immigre[72] (Widmer & Chazan, 2001).

72. Il existe aujourd'hui une migration informelle et officielle de travailleurs venus des pays d'Asie. Cette réalité se manifestait déjà au niveau statistique et comptable en 1995.

# 2

# L'observation des transformations religieuses et culturelles

L'étude des transformations religieuses et culturelles et, surtout, le travail d'interprétation rétroactive des situations d'enquête, des événements qui ont fait, ici ou là, la une de l'actualité, constituent un processus long de remise en cause permanente des hypothèses de recherche. Ce chapitre expose la manière dont la petite histoire de l'enquête a conduit à définir la « problématique », et le sujet final de l'écriture de ce livre. Dans l'intervalle des quinze années de recherche, dont six ont été consacrées au travail dit de terrain et les autres ont été des étapes dans le suivi de la recherche par l'organisation régulière de missions sur place, c'est à travers un rapport régulier et constant entre chercheur national et étranger que notre thème sur les cultes populaires et la religion savante dans la mondialisation a évolué pour suivre une certaine actualité avec l'émergence dans l'espace public de mémoriaux et l'installation de lieux de cultes sur les « pas géométriques ». C'est pourquoi cette étude de l'hindouisme mauricien est celle des rapports de la religion à la mondialisation et du rôle pris par l'État dans ce processus.

Pour atteindre la généralité des rapports du social avec l'économique, le religieux et le politique, nous pensions au départ nous intéresser aux cultes populaires qu'ils soient hindous comme les « *kalimaïs* » ou chrétiens comme le culte du Père Laval auquel participent, principalement, les Mauriciens de religion catholique[1]. Dans ces deux types de cultes, nous avions observé l'existence de profondes modifications qui se sont poursuivies toute la durée des enquêtes[2]. Tout se passait comme si les change-

1. Les « *Indo-Mauriciens* », toutes religions confondues, participent aussi mais dans une très petite proportion au culte du Père Laval. Nous avions noté ce trait caractéristique de la référence au père Laval que nous n'approfondirons pas dans ce travail.

2. La plus importante partie du corpus d'enquête a été réunie de 1992 à 1996 lorsque l'accord-cadre a été signé entre « *l'Institut de Recherche pour le Développement en Coopération* » (IRD) et le « *Mauritius Research Council* » (MRC). La convention de

ments importants dans le domaine politique et économique avaient leur traduction aux niveaux religieux et culturel. Devant la complexité des changements et l'importance des données historiques et de terrain à réunir, nous avons dû limiter notre travail aux cultes populaires hindous. Car la comparaison des cultes populaires chrétiens avec les cultes indiens nécessitaient de partir de données comparables à celles recueillies sur les cultes de *Kali*[3]. De la même manière, nous n'avons pas travaillé avec les Indiens de religion musulmane pour les mêmes raisons évoquées. Finalement, les cultes et la religion étudiés dans cet ouvrage ne concernent qu'une partie de la population mauricienne – les Indiens de religion hindoue – dans le contexte de la diversification industrielle et de la généralisation marchande que nous avons rapidement évoqué dans le précédent chapitre. Nous avons abordé les cultes *kalimaïs* dans toutes les dimensions comme celles du passage à la religion savante et leur interactions existant entre les sous-groupes indiens de régions différentes : les Tamouls du Sud de l'Inde, les Télégous qui pratiquent des cultes dont l'organisation et le sens symbolique par rapport aux divinités des temples sont comparables. Ainsi en est-il du culte télégou à la déesse *amourou* dans la cérémonie du même nom analysée en troisième partie et du développement des nouveaux temples tamouls comme ceux de Mahébourg ou encore ceux qui sont décrits et analysés en quatrième partie. En comparant les situations d'enquête, les différences de culte, les sites de *kalimaïs* en déshérence ou en passe de se transformer en temples, les *kalimaïs* en train d'être rénovés et les rituels, nous pouvons affirmer que, derrière toute transformation des cultes de *kalimaïs,* ou de cérémonies célébrées en l'honneur de *Kali* ou des déesses *Durga, Mariamen, Amourou* et, plus nettement encore, l'accession de *Hanouman* au rang des divinités supérieures, derrière ces modifications[4], il y a une interculturalité à l'œuvre dans la société indienne de religion hindoue.

---

programme a été signée dans ce cadre général par le « *Mahatma Gandhi Institute* » (MGI) sous la direction du regretté Uttama Bissoondoyal. Depuis 1996, S. Chazan-Gillig et P. Ramhota ont poursuivi leur collaboration et les données de terrain ont été actualisées chaque année. La dernière mise à jour date de novembre 2007.

3. Une telle étude sur le père Laval devrait être replacée dans le cadre des débuts de l'histoire sucrière et suivie d'observations in situ des changements de pratiques des fidèles comme du clergé dans le même contexte de la mondialisation que pour la recherche sur les *kalimaïs*. La thèse de référence à cet égard est celle de Didier Colson « *L'église à l'île Maurice 1840-1895. Une église en île de France* » sous la direction de Jean-Marie Mayeur, 2 tomes, 700 pages (Colson, 1983).

4. Le *kalimaï* est l'autel du culte des sept sœurs de la déesse *Kali*. Originellement, c'est un culte du dehors, mais nous verrons les modifications dont ce culte est l'objet, se diffusant dans l'espace de la modernité urbaine, prenant place tantôt à l'intérieur dans l'espace du temple, tantôt à l'extérieur. Nous présenterons en 1re partie les différents types de *kalimaïs* étudiés.

Nous sommes partis de l'hypothèse que la transformation de la société mauricienne devait pouvoir se lire en creux dans le domaine symbolique, à condition de conserver la profondeur historique des témoignages de nos informateurs qui tous parlaient de l'importance des religions dans l'histoire mauricienne, tout en reconstituant, à partir des données d'archives, les changements économiques et politiques qui ont traversé le développement sucrier par rapport auquel s'est joué le processus social de construction des familles et de différenciation des castes eu égard aux origines diverses des immigrants en Inde. L'articulation de l'ordre économique à l'ordre religieux et culturel nécessitait d'opérer un retour sur l'histoire de la longue durée par laquelle se sont fixées les règles fondatrices de la société indo-mauricienne dans ses premières différenciations. Les grandes étapes du développement sucrier mauricien, nous le verrons au cours des chapitres suivants, ont été les cadres de fixation des différences sociales établies : communautaires, ethniques, de caste ou de classe. Nous espérons ainsi rendre intelligibles les signes et les valeurs de la religion hindoue généralement mal connue et différente des religions chrétiennes occidentales en ce qu'elle n'a pas de référent universel en relation avec le contexte local. Pour donner une image très approximative de la différence des religions occidentales avec la religion hindoue, il faut saisir l'importance de la figure cosmique que l'on trouve dans tous les temples tamouls sur un autel placé en général à l'entrée du temple. Celle-ci représente le modèle symbolique de pouvoir, de type galactique, qui structure les rapports humains dans la société indo-mauricienne multipolaire par nature et composée de Bihars, de Tamouls, de Télégous et de Marathis à l'île Maurice, sans qu'aucune référence ne soit faite à une quelconque centralité. Rien de tel dans les religions chrétiennes qui réfèrent à une unité supérieure fondatrice d'une hiérarchie unique de valeurs qui structure le tout. Par exemple, la photo n° 9 présente l'autel du temple tamoul de hautes castes en rénovation appelé « *Kovil*[5] *Soopramanian* » de Saint-Julien d'Hotman qui est composé de neuf planètes représentées par neuf divinités ayant chacune une efficacité symbolique particulière et leurs adeptes.

5. Le terme tamoul pour dire temple est « *kovil* » tandis que les Hindous appellent leurs temples « *mandirs* », quand c'est un grand temple, ou encore, « *mandup* » pour les plus petites constructions dont certaines, comme le *kalimaï* de Beauvallon que nous présenterons en 1re partie, ont été au départ des *kalimaïs*. Cf. glossaire.

© : 2007

**5. L'autel des 9 astres/divinités de la planète représentant l'univers**

Leur identité, *Suryan* (soleil), *Chandran* (lune), *Mangal* (Mars), *Bhud* (Mercure), *Guru* (Jupiter), *Shuskran* (Vénus), *Sunny* (Saturne)[6], *Rahu* et *Ketu* (serpents) est la même dans tous les temples, qu'ils soient de basses ou de hautes castes. Ce système cosmique divinités/planètes que l'on prie avant d'approcher les divinités supérieures du temple, ici les couples de *Shiva/Parvati*, *Ganesh/Murugan* et *Krishna*, est l'équivalent symbolique « moderne » de l'ordonnancement spatial des divinités tutélaires réparties dans l'espace des *kalimaïs* dont la place par rapport à l'autel de *Kali* est fixée par les traditions et les chants qui se rapportent à ces mêmes divinités[7].

6. Ce sont les signes astrologiques relatifs à la naissance des personnes et aux problèmes qu'ils ont dans leur vie quotidienne. Par exemple, si l'on dépend des planètes Mars, Jupiter, Saturne et les planètes symbolisant les serpents *Rahu* et *Ketu*, celles-ci sont des signes négatifs qui demandent à ce que certaines prières et des offrandes soient faites quand on est dans certaines difficultés comme les problèmes familiaux et domestiques, la pauvreté, les difficultés de santé, etc. Le soleil, la lune, Mercure et Vénus sont de bons signes par lesquels on a à la fois la santé, la paix et la prospérité.

7. C'est ainsi que nous avons pu collecter les chants particulièrement significatifs de l'essence divine de Kali : le chant du *Neem* (arbre sacré aux qualités médicinales qui pousse dans les *kalimaïs*), le chant de *Hurhur* et des *Gulaïtis* (qui sont des fleurs jaunes plantées dans les *kalimaïs*), le chant de la divinité *Ambe Gauri* représentée symboliquement par une pierre, le chant du *Tulsi* (un plant d'arbre dont la tradition orale populaire dit que cette divinité a été mariée à Vishnu) et de *Harparawri* dont le chant libère la pluie. Cf. Pavitranand Ramhota, 2002. Mémoire de préparation à la soutenance de thèse « *Les cultes populaires indiens à l'île Maurice* », ronéoté, 405 pages.

Les unes représentent les forces du bien (droite), les autres celles du mal (gauche) dans un rapport constant établi par chaque divinité qui tourne sur elle-même autour du soleil. Cette traduction symbolique moderniste de la religion dans les temples tamouls d'aujourd'hui instruit un rapport nouveau avec l'ordre divin fondé sur la puissance masculine alors que dans le *kalimaï* la distinction haut/bas se projette sur un ordre féminin, les sept sœurs étant placées sur l'autel en hauteur tandis que les divinités tutélaires mâles sont réparties dans l'espace et représentées indifféremment par des pierres rondes, des arbres, des fleurs, des plantes ou sur un socle de ciment quand il s'agit des gardiens de l'endroit. Ce renversement symbolique des rapports de genre hommes/femmes, très récent, instruit la connaissance au premier rang des inégalités dans les rituels au détriment de la tradition orale par laquelle les nouveaux rapports se pérennisent dans la communauté les fidèles. Deux types de prêtres officient encore souvent dans les cultes, le *pujari* qui a reçu son savoir des livres sacrés et pratique la divination et le *dévassia*[8] dont la connaissance relève de l'initiation à l'intérieur des familles. Cet aspect général des changements actuels est évoqué pour dire que la géographie, l'architecture des lieux de culte et les pratiques religieuses sont tout à fait essentielles à connaître pour repérer ce qui dans les rapports familiaux est en voie de mutation et ce qui perdure dans les rapports de genre, les rapports de caste, les différences ethniques et enfin le sens à donner aux types d'offrandes et de sacrifices pratiqués.

Nous aurons soin de guider le lecteur pas à pas, lui donnant tour à tour une description précise des lieux de culte à travers les photos prises à différentes périodes de l'enquête, la description et l'histoire de la fondation des lieux de culte, la manière dont ils sont gérés, selon les informations qui ressortent des interviews collectives ou individuelles réalisées. Le lecteur ne sera pas étonné que nous nous attardions à décrire en deuxième partie l'organisation différentielle de l'espace des *kalimaïs* étudiés dans les différentes régions de l'île, qu'ils soient en rénovation, en voie de disparition ou encore qu'ils s'intègrent dans l'espace de construction des nouveaux temples. Ces niveaux d'observation apparemment anodins ont conduit à comprendre, de l'intérieur, les processus de segmentation des familles, autrefois regroupées en un même lieu, aujourd'hui dispersées avec des conditions de vie et de travail en plein bouleversement. La double approche génétique et structurelle des lieux de culte a permis d'identifier la nature des problèmes posés par les adeptes de telle ou telle divinité quand ils font leurs offrandes ou quand ils organisent un sacrifice « *puja* ». Finalement, l'objet de cet ouvrage est de donner à voir

8. Cf. glossaire. Le « *pujari* » est un prêtre tamoul et le « *dévassia* » est un devin-guérisseur.

de quelle manière la religion hindoue importée de l'Inde à l'île Maurice a été réinventée et a contribué à façonner une identité communautaire indienne et à produire les différences non seulement du fait des origines géographiques des divers groupes qui la composent mais aussi du fait de l'expérience de la vie quotidienne des camps où se sont construits les rapports mutuels intercommunautaires et de castes. À l'interface des pratiques religieuses, nous avons pris en considération l'histoire sucrière et la double colonisation, française d'abord puis anglaise, qui ont marqué durablement de leur empreinte les institutions de l'État dont le rôle a été d'orchestrer les différences plus que de les produire en intervenant le moins possible dans les inégalités passées de l'ancienne île de France[9]. Nous verrons que les changements symboliques de la religion ont quelque chose à voir avec le décalage de plus en plus grand existant entre les catégories officielles de classement censitaire qui ne sont plus aussi ajustées aux conditions de vie et de travail contemporaines qu'elles ont pu l'être au début du XX$^{e}$ siècle. Nous verrons que la fragmentation sociale qui s'est produite dans les associations culturelles et les fédérations n'est enregistrée nulle part comme telle, tout comme les récents résultats électoraux des années 2000 et 2005 où l'on ne retrouve plus les 60/0 enregistrées à chaque campagne électorale organisée depuis 1967, date des premières élections nationales jusqu'en 1995. Tous ces changements religieux, démographiques, statistiques, électoraux ainsi que les situations foncières nouvelles du fait des restructurations du sucre et du textile sont à replacer dans le contexte actuel des changements liés à la mondialisation.

## Les formes historiques de la symbolisation

Et, c'est une fois de plus l'actualité[10] qui nous donnera la possibilité d'ouvrir le débat sur la question des rapports du religieux (l'hindouisme) avec le nouvel ordre mondial dont les effets se font sentir directement à l'île Maurice qui est entrée dans la cour des grands du capitalisme international de sorte que l'on constate l'existence d'une accélération dans la

9. Ce que nous avons vu au chapitre précédent.

10. Nous précisons « *une fois de plus* » car nous avons travaillé à donner sens à un événement d'actualité « *l'affaire Kaya* » qui a été d'une grande richesse de sens symbolique, ayant été emblématique d'une nécessaire intégration nationale. Celle-ci a trouvé une voie de réalisation partielle par le biais politique de l'alternance de la fonction de Premier ministre des leaders politiques issus des deux communautés dominantes : *« la population générale»* et la communauté indienne dont les partis MMM/MSM ont été alliés à partir de 1980.

recherche d'un discours utile à l'expression nationale. Après une courte période de mise en scène dans l'espace public d'une lutte de mémoire propre à la communauté indo-mauricienne dans la décennie des années 1980[11], nous sommes arrivés à un stade nouveau de construction d'une mémoire par référence à l'histoire réelle de la domination des empires et des migrations. En effet, la seule possibilité de produire un nouveau discours identitaire utile à la représentation nationale consiste à se repositionner dans l'espace international, dont l'île Maurice, comme toutes les économies de plantation « îles à sucre », est le produit historique de périodes successives de migrations. C'est pourquoi, les périodes oubliées de l'histoire officielle relatives aux déplacements de la force de travail, esclavage et salariat, génèrent des idéologies manifestes dans la recherche des identités plurielles face à l'ouverture des marchés. Dans le domaine public comme dans le domaine religieux, nous assistons à la même surenchère de valeurs, de production de symboles nouveaux, de tranches d'histoire revisitées, de luttes de mémoire auxquelles nous devons tenter de donner un sens. Nous ouvrons donc le débat sur les rapports du religieux à l'économique et au politique en commençant par la fin, c'est-à-dire en montrant que l'espace public est tout aussi investi que l'espace religieux, l'un et l'autre exprimant la même chose. À savoir que les processus de segmentation sociale dont la société est présentement traversée du fait des concentrations, des restructurations de tous ordres, remettent au goût du jour les débats d'identités au rang desquelles se situent en premier les identités perdues pour rejoindre la nécessité de se repositionner dans le nouvel ordre mondial imposé de manière à en naturaliser les effets.

### *Les mémoriaux de la décennie 1980 : Phuliar et Rose-Hill*

Depuis 1984, on assiste à l'édification de mémoriaux porteurs du souvenir des ancêtres qui ont préparé la voie d'un enracinement local. À cette occasion, la revendication d'autonomie des Tamouls originaires du Sud de l'Inde, de langue tamil et non hindi, de rite centré sur *Muruga* et non pas autour de *Shiva*, vis-à-vis des Hindous du nord dits Biharis, s'est manifestée. En effet, ceux-ci considéraient que si la communauté

11. Les luttes de mémoire symboliquement engagées à l'île Maurice ont précédé de dix ans environ la célébration de la mémoire de l'esclavage dans tous les pays du monde qui a fait franchir un nouveau seuil de conscientisation de ceux qui ont une histoire intrinsèquement liée à celle de la formation des empires et leur concurrence dans l'océan Indien occidental. Il n'est pas étonnant que la phase suivante de la décennie des années 2000 place les enjeux de mémoire contemporains dans l'espace mondial.

indienne identifiée par la pratique de la religion hindoue donne une visibilité aux migrations indiennes, cela ne justifie pas que l'histoire de ces migrations soit considérée comme limitée à la période d'arrivée des premiers « *coolis* » durant laquelle c'est le groupe d'origine Bihari qui est venu en majorité à l'île Maurice, les autres groupes représentés, Tamouls, Télégous, Marathis, ou bien sont arrivés un siècle auparavant, ou bien étaient en moins grand nombre. Si les groupes indiens minoritaires, quelles qu'ont pu être leurs origines géographiques en Inde, leurs langues et leurs rites, ont été considérés constitutionnellement comme Hindous, la prévalence politique des Biharis ne s'est instituée qu'à partir de l'indépendance[12] qui leur a donné une représentation nationale plus importante que les autres. Cette intégration juridico-politique de la communauté indienne, pour pratique qu'elle ait été aux lendemains des luttes ethniques qui ont eu cours en janvier 1968, ne signifie aucunement une identité collective unique hindoue car tout Mauricien, qu'il soit « *Indo-mauricien* » ou issu de la « *population générale* », connaît pertinemment les niveaux exacts de son insertion sociale liée à ses origines, ses conditions de vie et de travail. En témoigne la création récente du moindre centre culturel chargé de représenter la pluralité des minorités à l'œuvre politiquement parlant, sans oublier le centre culturel mauricien qui ne fonctionne plus aujourd'hui. Le jeu des minorités se passe aisément d'un centre censé intégrer les différences, car le jeu constitutionnel tel qu'il est mis en pratique par les Indiens a été un lieu de dépassement constant des frontières ethniques et de castes selon les circonstances. Les appellations contrôlées de « *population générale* » et d'« *Indians* » ne sont, en réalité, qu'un artifice utile à tous les agencements politiques possibles des divisions constitutionnelles revues et corrigées par les traditions culturelles. Rappelons à cet effet la contestation des Tamouls à la sortie des nouveaux billets de banque en 1998. Ceux-ci présentaient la traduction de la valeur écrite des billets en anglais d'abord puis en français, ensuite en hindi et enfin en tamil[13]. Auparavant c'était la langue tamile qui enregistrait en premier la valeur des billets, ensuite l'hindi en raison de la chronologie de l'arrivée des premiers Indiens en île de France. La communauté a protesté pour exiger le maintien de la place des langues telle qu'elle a été donnée, à l'origine, sur les billets. Ceux-ci ont été purement et simplement retirés de la circulation à la suite de cette contestation malgré le coût considérable de l'opération. On ne plaisante pas avec la préséance que confère l'histoire.

12. Rappelons que le même amalgame historique d'identités plurielles unifiées dans la « population générale » s'est produit par référence à la religion catholique occultant les inégalités anciennes et nouvelles de la population de l'ancienne île de France. La population générale et les Indiens sont finalement deux catégories artificielles de classement de la population.

13. La langue des tamouls s'appelle le *tamil*.

Celle-ci est politique et instrumentalisée comme l'est, généralement, la religion à l'île Maurice.

Il est donc normal de chercher à donner un sens rétroactif à l'édification, depuis 1984, des stèles commémoratives à la mémoire des « oubliés de l'histoire » quelles que soient leurs origines. Chaque nouvel édifice est un condensé d'histoires séparées qui doit entrer dans la grande histoire officielle mauricienne pour que les différences historiques réelles de la société soient prises en considération dans la représentation nationale des diverses communautés. D'une manière générale, les lieux d'édification des stèles de commémoration sont porteurs d'un sens historique premier, équivalent aux valeurs de fondation et de l'enracinement local. Les Créoles, les Tamouls, les Biharis et la communauté hindoue tout entière se sont groupés en associations pour préparer et suivre les étapes de l'érection des lieux de mémoire contemporains. Les plus récents en date étant la rénovation du bâtiment de l'*Apravasi ghat* à Port-Louis et son environnement immédiat, sur la place des *« coolies »* nommée autrefois *« coolie ghat »*, aujourd'hui *« Apravasi ghat »* du terme hindi signifiant l'immigration indienne et le lieu de mémoire de la population créole représenté par la montagne du « Morne Brabant » sur un site touristique de première importance qui domine la mer, en mémoire de l'esclavage.

Une première stèle a été érigée en 1985 sur la propriété « Antoinette » là où ont été répartis les premiers coolies et une seconde stèle a vu le jour en 1986 à Rose-Hill, officiellement, parce qu'il ne reste plus de trace autre que le cimetière de l'ancien camp Wolof à l'ouest de Port-Louis, là où ont résidé réellement les premiers artisans et commerçants tamouls. Cette succession d'édifices dans l'espace public à une année d'intervalle a mis en scène le clivage interne au monde indien du nord par rapport aux Tamouls venus de l'Inde du sud, en partie à l'époque française de colonisation sous le gouverneur Mahé Labourdonnais, comme commerçants ou artisans libres, en partie avec les Indiens du nord comme les Biharis, les Télégous, les Marathis qui sont venus avec un contrat de travail pour une première durée de cinq années renouvelables. Ce clivage entre les Indiens du nord et du sud s'est manifesté symboliquement quand le gouvernement a voulu fêter l'anniversaire des 150 ans d'arrivée des premiers Indiens[14] à l'île Maurice et a érigé une stèle à leur mémoire sur le sol mauricien. Les Tamouls ont alors rappelé, comme ils le feront trois ans plus tard pour les nouveaux billets de banque mis en circulation, qu'eux-mêmes sont venus de l'Inde du sud bien avant le *« coolie-trade »* en 1734 et qu'il importait de bien distinguer l'arrivée des premiers Indiens, quelque 250 ans aupara-

14. Le Gouvernement a parlé de *« l'arrivée des premiers Indiens »*, mais il s'agissait des premiers *« coolies »* engagés sous contrat comme travailleurs agricoles dans les établissements sucriers.

vant, à l'époque française de colonisation, de l'arrivée des premiers « coolies » en 1834 après l'abolition officielle de l'esclavage.

La contradiction ainsi exprimée dans l'espace public était autant de nature politique que religieuse et ethnique. Le choix d'installer la stèle de l'arrivée des premiers Indiens à Rose-Hill de préférence au lieu de l'ancien camp des Malabars devenu le quartier de Plaine Verte de Port-Louis où ont résidé les « premiers Indiens », Tamouls et Musulmans (Jumeer, 1984)[15], était doublement politique. En effet, la Mairie de Beau-Bassin/Rose-Hill[16] a dû, pour ce faire, octroyer un terrain urbain pour installer la stèle près de la Mairie. Cette procédure, en principe lourde à réaliser, a été d'autant plus rapide que l'élu Maire était Tamoul et adhérent du « Mouvement Militant Mauricien » (MMM).

**6. Stèle commémorative de l'arrivée des premiers « coolies »** Sous l'administration anglaise sur la propriété « Antoinette » près du premier *kalimaï* édifié en 1835 à « Phuliar ». On fêtait les 150 ans de l'arrivée des premiers Indiens à Rivière du Rempart.

7. La stèle de Rose-Hill a été construite en 1986 deux ans après celle des premiers « coolies » érigée en 1984 pour rappeler que les premiers Tamouls sont venus comme artisans libres pour réaliser les grands travaux entrepris par Mahé de Labourdonnais qui a fait de Port-Louis « l'étoile de la mer des Indes » (océan Indien) du fait de sa double fonction de relâche des navires et de transit des marchandises.

© : 2007

**7. Stèle commémorative de l'arrivée des premiers Tamouls**

15. « *Les affranchis et les Indiens de l'île de France au XVIII^e siècle (1721-1803)* ».

16. Notre informateur d'origine tamoule était Maire de Rose-Hill en 1986. C'est donc lui qui a autorisé l'installation de la stèle des premiers Indiens à cet endroit de l'île.

Car Rose-Hill est une des municipalités qui ont été des lieux d'émergence des premiers leaders politiques du MMM, parti fondé en 1970 largement soutenu par les électeurs tamouls qui, depuis les élections de 1976, ont ainsi pu placer à plusieurs reprises un candidat tamoul à l'Assemble nationale[17].

La stèle érigée à Rose-Hill en présence du même ministre de la Culture qui avait officié la cérémonie de l'érection de la première stèle au lieu-dit Phuliar et d'un représentant de l'Inde a eu un sens directement politique du fait de la place dominante à Rose-Hill du MMM, soutenu à cette époque par la population urbaine du monde « créole» au sens de *gens de couleur* – « mulâtres » et « créoles » –, par les Indiens, les Tamouls et les Musulmans. Le travail de mémoire supporté par la stèle de Rose-Hill au moment de sa fondation est donc totalement différent de celui engagé au lieu-dit « Antoinette » sur le lieu du premier camp sucrier dont il n'y a plus de trace et où il ne reste plus que les ruines du moulin et un ancien *kalimaï* transformé en temple dont on a conservé la structure initiale du petit temple « *mandup* » de *Kali* qui est resté l'élément central du temple. Cet événement discuté avec l'ancien député maire de Rose-Hill s'est ouvert sur l'emploi du terme de « nation » évoqué par les circonstances qui ont entouré l'édification de la stèle de l'arrivée des premiers Indiens tamouls. On a eu, au départ, une simple contestation d'ordre chronologique, mais, à l'arrivée, une symbolique politique relative au sens du terme « nation » à l'île Maurice. Comme le terme « créole », le mot « nation » est d'une forte ambiguïté puisqu'il désigne, dans le langage courant, uniquement, les « Mulâtres » et les « Créoles ». Le contenu de ce terme qui ne désigne qu'une partie de la population mauricienne de l'ex-île de France et non la totalité se serait imposé dans les années 1967, qui préparaient l'Indépendance, à travers la figure politique connue du regretté Gaetan Duval. Cette signification ethnique du terme « nation » a été de pair avec les images véhiculées par la personnalité empathique de ce leader politique que l'on désignait comme le « *roi des créoles*[18] ». Quelques années plus tard, en 1976, le contenu du mot « nation » changeait et a été conceptualisé comme une différence de classe débouchant sur le slogan du MMM « *ène sel nation, ène sel lé pep* ». Pour

17. Au moment où nous avons recueilli ces données, le maire de Rose-Hill était un Tamoul.

18. L'enterrement de Gaetan Duval et le faste qui l'a entouré, son corps embaumé dans un cercueil de verre qui a été transporté de l'église de Curepipe au cimetière de Quatre-Bornes où il a été enterré, a donné toute l'importance symbolique de cette personnalité politique au demeurant contestée de différentes manières. Cet événement donnait raison à ce que nous avait dit Madeleine Mamet lors d'une de nos interviews. Madeleine affirmait qu'il y a eu échec de l'intégration des mondes indiens et créoles au moment de l'indépendance nationale et cela malgré l'alliance politique formelle qui a associé au pouvoir le PMSD (Parti mauricien socialiste démocrate) et le PTR jusqu'au moment où ces partis se sont séparés. La nature ayant horreur du vide, le MMM a pris la place laissée vide dans le contexte idéologique des années d'après « mai 1968 », cette révolte étudiante qui s'est généralisée dans les pays européens à laquelle aucun pays du monde n'a échappé.

appuyer le double sens politique pris par l'édification de la stèle des Tamouls à Rose-Hill, notre informateur précisait la place réelle des Tamouls dans l'espace national à travers les élections de 1991 qui ont porté au pouvoir l'alliance MMM/MSM.

À Grand Baie circonscription n° 6, à Quartier Miliaire n° 8, à Quatre-Bornes n° 18 et à Rose-Hill n° 19, les Tamouls ont porté leur candidat tamoul à l'Assemblée nationale. Dans tous ces districts les Tamouls représentent une faible proportion démographique[19] par rapport aux autres formations sociales. Ils sont cependant arrivés à la quatrième position par rapport aux sept autres groupes sociaux. Les votes obtenus par cette communauté ne sont donc pas le seul fait des électeurs tamouls dont la réussite électorale repose sur le vote des autres formations. C'est par le vote des groupes minoritaires et d'une partie du groupe démographique majoritaire que les Tamouls ont obtenu de tels scores électoraux dans ces circonscriptions. Dans les districts n° 6 et 8, c'est l'apport des voix hindoues et de la population générale qui a fait la différence. Au n° 18, ce sont les Musulmans et la population générale qui se sont rangés aux côtés des Tamouls et enfin, au n° 19, c'est la population générale qui a reporté ses voix sur le candidat tamoul.

**Tableau 1. Composition ethnique des districts où les Tamouls ont été élus à la députation en 1991**

| Composition ethnique | Grand'Baie/ poudre d'Or N°6 | Quartier Militaire/Moka N°8 | Belle Rose/Quatre-Bornes N°18 | Stanley/Rose-Hill N°19 |
|---|---|---|---|---|
| Hindous | 20.129 | 16.021 | 13.010 | 5.035 |
| Musulmans | 3.828 | 4.815 | 4.379 | 4.082 |
| Population *Générale* | 7.580 | 4.445 | 11.030 | 14.727 |
| **Tamouls** | **2.306** | **3.590** | **4.544** | **4.318** |
| Télégous | 862 | 1.650 | 1.945 | 516 |
| Marathis | 66 | 1.144 | 1.081 | 140 |
| Chinois | 1 | 179 | 1.081 | 1.970 |

Source : mémoire de DEA de Sitradeven Panyandee, p. 42.

La présence de la stèle des premiers Indiens sur un des lieux les plus emblématiques du MMM[20] n'était donc pas neutre. Elle symbolisait

19. Il n'est pas possible de présenter des statistiques communautaires plus distinctes car c'est interdit. Les données existent au CSO mais elles ne sont pas disponibles pour un traitement systématique. Il nous suffit ici de croire le fait bien établi que les Tamouls sont minoritaires sur le plan démographique dans tous ces endroits où, malgré cela, ils ont pu avoir des représentants élus au pouvoir d'État.

20. D'autres municipalités comme Triolet ont porté en avant le MMM. Mais dans ce cas, ce sont les Indiens du nord qui ont marqué la différence par leurs clivages internes de caste qui se sont reportés sur les élections de 1976. À partir de cette date, les Hindous de haute caste « *Baboojees* et *Marazs* » ont perdu, dans certains districts, la position hégémonique qu'ils avaient sous le premier Gouvernement Ramgoolam tandis que dans d'autres, ils ont conservé leur puissance.

l'idéologie de rassemblement du peuple comme peuple sur la base d'alliances électorales qui varient selon les équilibres quantitatifs des groupes de population réunis dans les différents districts et sur la base de leur importance économique. On peut aller jusqu'à penser que la territorialité politique des Tamouls serait née d'un processus fédératif du MMM qui a entraîné dans sa mouvance les autres formations sociales, hindoues, chrétiennes et musulmanes des villes du centre et du nord, là où les effets de la mondialisation se font plus nettement sentir. L'identité ethnique des Tamouls se forgerait alors dans un rapport pluriel à l'autre qui l'authentifie et leur conférerait une capacité de redistribution des rôles quels que soient les statuts et l'origine des minorités sur le territoire national.

Cette analyse nous a entraînés à penser l'ethnicité comme une catégorie dynamique qui se mesure et se vérifie à l'aune de la production d'agencements multiples dont la centralité éphémère sert de registre au fonctionnement des institutions qui se démarquent de la légalité constitutionnelle fondée sur les critères de classement censitaire de la population mauricienne. Dès lors, toute approche de la société qui part du présupposé selon lequel le sentiment d'appartenance nationale est d'autant plus éphémère qu'il est virtuel, risque de ne rien saisir de la spécificité du fonctionnement social appuyé sur les formes différenciées de la religion hindoue et d'essentialiser la valeur de l'ethnicité ou de la racialité. Le déroulement des événements qui se sont produits au moment de l'« affaire Kaya[21] » a été particulièrement éclairant quant au mode d'expression résiduel de l'appartenance nationale qui ne se donne à voir que lorsque le bien commun est menacé. Alors, se met en œuvre un processus social de résistance à l'éclatement perçu par tous les Mauriciens comme le mal absolu dont ils ne veulent pas et le déroulement du conflit est resté enfermé dans le cadre juridico-politique chargé de gérer l'« affaire Kaya ». Le caractère pluriel des identités se donne à voir dans les événements en reproduisant la dualité sociale[22] constitutionnelle construite par référence aux deux modèles de colonisation qui ont existé, français et anglais. Cette dualité est une réalité structurelle dont la société est traversée de toute part aujourd'hui. C'est ce que nous avons compris à propos des tous récents événements concernant le Morne Brabant et l'*Apravasi Ghat*.

---

21. Référence d'article déjà cité. Voir bibliographie, Suzanne Chazan-Gillig.

22. Cette dualité à l'œuvre dans la production des légitimités se projette aussi sur l'interprétation donnée par les linguistes à propos de l'origine du créole mauricien dont les théories se différencient en quatre grands courants dont les trois premiers relèvent d'une même manière de présupposer l'origine des commencements et la dernière s'oppose à la notion préétablie de « langue-cible ». Et la question posée par les linguistes de l'origine de la langue créole a suivi cette ligne de partage des influences coloniales, française et anglaise. Deux théories de l'origine de la langue créole s'affrontent aujourd'hui, celle de Robert Chaudenson et celle de Philippe Becker. Ces auteurs ont deux approches opposées de la naissance et du développement de la langue créole dans la société mauricienne.

Simultanément, se sont jouées des formes de dépassement des anciens cadres constitutionnels à travers la relation externe/interne sur la base de laquelle se sont institués les processus de contestation relatifs aux conflits d'intérêts et s'est organisée progressivement la réaction des instances gouvernementales impliquées dans les décisions à prendre sur les projets.

*Résurgence contemporaine des périodes oubliées de l'histoire : l'« Apravasi Ghat » et le Morne Brabant*

Vingt années nous séparent de la fondation des deux stèles commémorant l'arrivée des premiers Indiens et des premiers engagés. Dans cet intervalle de temps, la décennie des années 1990 connaît une accélération croissante de la modernisation des industries du sucre et de la zone franche du textile. De nouveaux enjeux apparaissent comme autant d'incitations au développement de l'énergie, à la préservation de la nature, la création d'un nouveau secteur d'investissement que sont les techniques d'information et de communication (TIC) et le développement d'une industrie textile de haute technologie. Le tourisme, enfin, continue sa croissance et intègre de plus en plus les produits culturels considérés comme une valeur ajoutée génératrice de plus-value marchande compte tenu de l'engouement actuel du tourisme culturel. Le temps des luttes pour le patrimoine architectural de l'imprimerie de Port-Louis est définitivement clos, on assiste aujourd'hui au culte des vieilles pierres et à une surenchère patrimoniale par la création tous azimuts de musées, du sucre, du thé, la rénovation dans le style architectural passé des bâtiments construits à la période de Mahé Labourdonnais à Port-Louis, la poste, les moulins de la Concorde, etc. De nombreux anciens édifices de l'époque française sont déclarés monuments historiques. Les anciennes maisons traditionnellement occupées par les hommes d'État comme le Réduit où a résidé Sir Seewoosagar Ramgolam à Port-Louis, la maison des frères Bissoondoyal à Tayac/Rose-Belle, l'ancien collège royal de Curepipe, celui de Port-Louis qui se trouve dans l'enceinte de l'hôpital Jeetoo, l'école primaire de Notre Dame construite par Adrien d'Epinay, les vieux moulins sucriers et les anciennes tombes, les fours à chaud, etc. La liste est longue de ces monuments classés historiques. Nous sommes à l'ère de la patrimonialisation, les projets se succèdent à un rythme soutenu comme celui de la reconstitution d'un camp sucrier à Sans Soucis, là où les habitants qui y vivaient encore récemment ont été déplacés à la suite de la concentration de FUEL au titre du « Volontary Retirement Scheme[23] » (VRS).

23. C'est la possibilité négociée pour les salariés du sucre de prendre leur retraite prématurément en contre-partie d'avantages fonciers et d'une indemnité calculée au prorata des années de service dans l'entreprise. Voir chapitre 12 pour les détails des mesures d'accompagnement des licenciements dans le secteur sucrier.

Les nouveaux produits de l'histoire trouvent naturellement leur place dans l'espace public. Les comités de préparation et d'organisation des sites à construire se multiplient. L'*Apravasi Ghat* a eu pour objet la rénovation des bâtiments du port en mémoire de l'arrivée des « coolies », le Morne Brabant au site imposant a été choisi en souvenir de l'esclavage. Entre le moment où l'on édifiait dans les années 1980 des mémoriaux à la mémoire des premiers Indiens et « *coolies* » et l'instrumentalisation des grandes périodes de l'histoire des populations déplacées dans le monde, on peut remarquer l'apparition de deux manières très différentes de se positionner par rapport à l'histoire non écrite, celle des Indiens et celle du monde créole.

En même temps que le pays s'ouvre sur les marchés extérieurs à travers les « *Integrated Resort scheme*[24] » (IRS), une lutte de mémoire feutrée s'est engagée entre les deux groupes de population issus de l'esclavage d'une part et de l'engagisme d'autre part par lesquels passe la ligne de partage des catégories de classement censitaire. Aujourd'hui, la dualité constitutive du peuplement mauricien est d'autant plus marquée que les deux formations sociales, du monde dit « créole » et de la communauté hindoue, se sont fixées le même objectif de conquérir leur place parmi les sites classés « patrimoine mondial » sélectionnés par la commission du « *World Site Heritage* » de l'UNESCO. Le dossier de l'*Apravasi Ghat* a reçu cette distinction en juillet 2006[25] et le dossier du Morne Brabant vient d'être considéré comme un site mémorial représentatif de la période de l'esclavage. Le 1er février 2008, une stèle a été placée au pied de la montagne à Trouchenille dans la « *buffer zone*[26] » qui est le lieu de préservation des terres d'une superficie de 360 arpents qui séparent la montagne de la mer. Cela revient à dire que le projet de développement IRS prévu par la société « *Mauritius Partnership Property* » sur les terres privées de 337 arpents n'était pas réalisable en l'état, parce qu'il recouvrait une grande partie des 360 arpents où toute construction est interdite si l'on veut que le dossier du Morne soit pris en considération par le comité de l'UNESCO. Les défenseurs du Morne qui ont milité pour que la montagne et la « buffer » qui l'entourent soient instituées patrimoine mondial à la mémoire de l'esclavage

24. Ce sont les investissements étrangers en matière de développement.

25. Cf. dossier de presse anticipant et annonçant que l'*Apravasi Ghat* était porté sur la liste des sites qui font partie du patrimoine mondial. Cette actualité a été couverte par tous les organes de presse durant la totalité du mois de juillet, plus exactement du 6 au 27 juillet 2006. Cf. bibliographie. Nous avons répertorié les articles en bibliographie car les titres et les sujets traités de l'histoire de la longue durée donnent l'ambiance et la manière différentielle dont cette nouvelle a été reçue et orchestrée.

26. Dans les conditions de recevabilité des dossiers pour devenir « patrimoine mondial », la commission internationale de l'UNESCO a fixé de nombreux critères à satisfaire au rang desquels il y a la notion de « *core zone* » qui est le noyau central du projet et la « *buffer zone* » qui fixe la superficie des terres qui doivent être soumises au gel foncier interdisant toute entreprise humaine.

**8.** Le monument en souvenir des engagés indiens à l'*Apravasi Ghat* et le bâtiment restauré où ont débarqué les « coolies » pour être enregistrés et répartis dans les établissements sucriers.

Photo des « coolies ». Documents réunis aux Archives du musée du Mahatma Gandhi Institute (MGI).

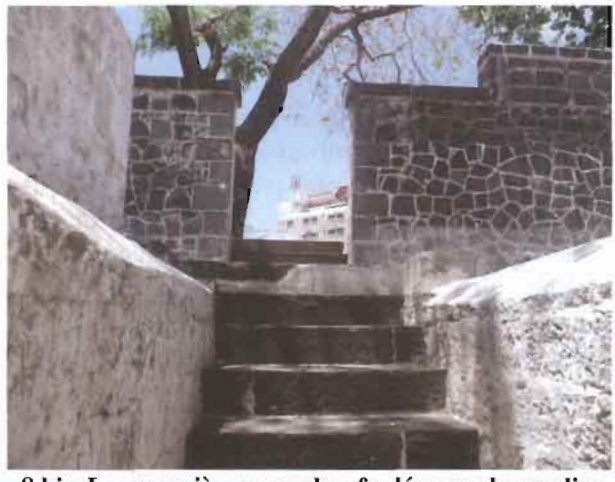
En dessous, la plaque symbolise les premiers pas des immigrants arrivés à destination à l'île Maurice après avoir traversé l'océan Indien à partir d'un des ports de l'Inde où ils ont embarqué, Madras, Bombay ou Calcutta jusqu'à Port-Louis.

© : 2007

**L'*Apravasi Ghat* (photos n° 8 et n° 8 bis)**

et le ministre du Logement et des Terres et celui du Tourisme ont défendu un projet en concurrence directe avec les intérêts du grand capital. Sans aller dans le détail de la progression du dossier, ni sur celui qui a conduit à la prise en compte comme patrimoine mondial du Morne, étudions les deux réalisations du point de vue du rapport au passé qu'elles instruisent. Nous avons pour cela visité les deux sites avec les mêmes questionnements du sens de l'histoire présente dont ils sont porteurs.

L'*Apravasi Ghat* est un édifice qui provoque le respect et le silence qu'on accorde ordinairement aux vieilles pierres auxquelles s'ajoute l'ouvrage d'art en bronze fabriqué par un Indien de l'Inde représentant un dôme au-dessus



**8 bis. Les premières marches foulées par les coolies**

duquel une plaque a été coulée ainsi que l'empreinte de deux pieds, droite et gauche, et les contours d'une vieille carte de l'océan Indien. Les premiers pas nus du « coolie » qui sort d'un long voyage en mer venant des ports de départ, Bombay, Calcutta ou Madras à Port-Louis, sont figurés.

L'hyperréalisme de l'ouvrage d'art a de quoi surprendre. Il est centré sur les premiers pas des *coolies* sur la terre mauricienne et une représentation cartographique de la « mer des Indes » aux contours imprécis correspondant à une époque où la cartographie était encore très approximative. Le seul symbole contemporain se trouve dans la forme en dôme de l'ouvrage d'art qui figure la dispersion des Indiens dans les pays riverains de l'océan Indien où ils ont été déplacés (Natal, Maurice, Réunion, Madagascar, etc.) pour être engagés comme laboureurs dans les grandes plantations ou travailleurs salariés dans les pays où il y avait de grands travaux d'aménagement comme le chemin de fer. On ne peut manquer de rapprocher la symbolique abstraite du dôme à l'image du cosmos représenté dans les nouveaux temples tamouls par les différentes planètes dont nous avons parlé plus haut. En arrière-plan, il y a des logiques de réseaux et d'articulations souples.

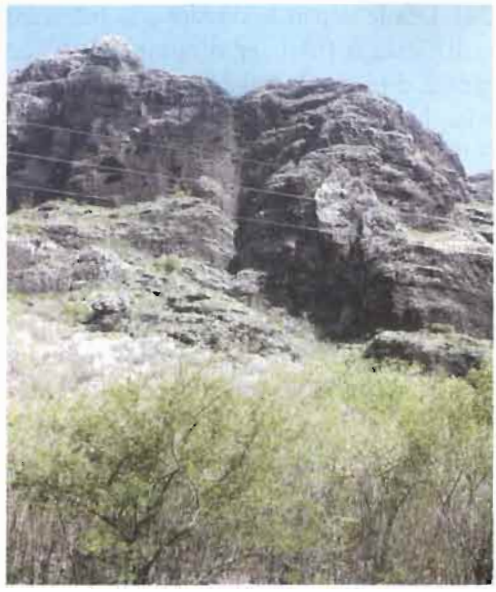
L'espace où l'on peut flâner autour du bâtiment rénové tombe à pic sur le port comme on peut le voir quand on photographie les escaliers en pierres d'origine hautes et fatigantes (photo 8 bis) où le débarquement des hommes arrivés à destination se faisait tandis que le bateau restait à quai le temps qu'il soit approvisionné par les commerces de gros installés dans la rue Farqhuar et de la Reine. L'unité formée par le bâtiment et l'espace vert qui l'entoure évoque plus l'idée d'un espace qui pourrait être aménagé en musée pour donner à voir les documents d'archives d'une histoire d'un passé révolu. Cette représentation du passé accentuée encore

par l'esthétique naturelle de l'endroit est plus utile à la reconstitution d'une histoire mondiale des migrations de travail qu'à un lieu de mémoire porteur de questionnements sur les origines ou encore la distance, sociale, économique voire politique, parcourue par le travail des générations. Est-ce la raison pour laquelle un journaliste a parlé de « *coolitude* » en évoquant le succès de l'entreprise puisque *l'Apravasi Ghat* fait désormais partie des sites du patrimoine mondial. L'utilisation du substantif pour caractériser l'identité collective des travailleurs engagés sur les plantations se présente comme étant l'équivalent du terme de « négritude » utilisé dans la littérature sur le passé de l'esclavage, l'un et l'autre évoquant une même condition d'exploitation des engagés que celle des anciens esclaves. Ce rapport au passé enfermé dans la condition de « *coolie* » ne tient pas compte de l'enracinement de la société indienne sur le sol mauricien qui s'est forgée un devenir grâce à l'efficacité symbolique de sa culture et de sa religion ! Les images et les mots pour le dire sont nombreux. Ils auraient mérité leur place aux côtés de la photo emblématique des *coolies* au-dessus de la porte d'entrée du bâtiment. La symbolique primaire[27] de la stèle combinée à l'esthétisme du bâtiment rénové contrastant avec les photos prises au moment de l'immatriculation des « *coolies* », tout cela suggère l'existence d'un rapport au temps suspendu sans recherche de mise en rapport avec la situation actuelle de la population indo-mauricienne. Ainsi, du point de vue des rapports externes, il est symptomatique que dans le même temps où le dossier de l'*Apravasi Ghat* était en préparation en 2005 pour être reconnu « World Site Heritage » par l'UNESCO, le gouvernement indien accordait la carte PIO « *People of Indian Origin* » à tous les Indo-mauriciens qui peuvent démontrer qu'ils comptent six générations d'immigrants indiens depuis leur installation à l'île Maurice. Un tel privilège est le signe du rapprochement de l'Inde et de Maurice à propos des échanges mondiaux contemporains qui traversent l'océan Indien.

### *Le « Morne Brabant »*

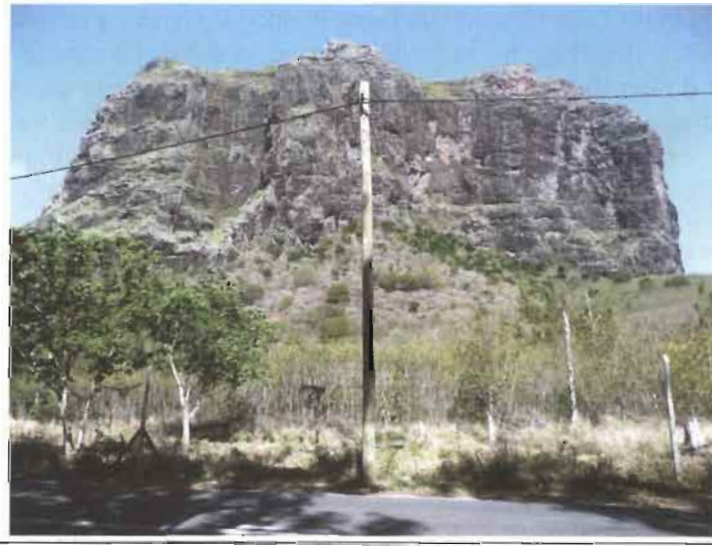
Le dossier piloté par le comité du Morne destiné à faire admettre le « Morne Brabant » au rang des sites patrimoniaux mondiaux est très différent. Il s'oppose à la vérité historique figée esthétisée de l'*Apravasi Ghat* par le choix de l'endroit qui frappe l'imagination. Indépendamment du fait qu'on s'est demandé si deux projets d'un même pays auraient des chances d'obtenir, successivement, la qualité de patrimoines mondiaux, il existe un obstacle majeur lié au projet de développement touristique local, difficilement conciliable avec les conditions fixées par l'UNESCO de ne pas

27. Au regard de son hyperréalisme et non pas au sens de « primitif ».



La montagne du Morne Brabant tombe à pic sur la côte. Le monument qui doit être érigé à la mémoire des anciens esclaves a été découvert le 28 novembre 2007. Il est placé au pied de la montagne là où se trouve la partie la plus sombre de la photo.

**9. Monument à la mémoire des esclaves à l'île Maurice, « *core zone* »**



**Le Trouchenille où a été placée la stèle au pied de la montagne allant sur la place « Buffer zone »**

occuper la « buffer zone » (note 24). Dès le départ le dossier à la mémoire de l'esclavage[28] s'est avéré plus difficile à finaliser d'autant plus que l'histoire officielle a peu de choses à dire sur les événements supposés s'être produits sur le Morne, car les historiens ont fort peu d'archives à leur disposition, tout au plus ont-ils des données de seconde main tandis que le rapport d'expertise archéologique n'est pas concluant sur l'existence au sommet de la montagne de sites locaux. C'est en toute hypothèse à Trou Chenille où se trouvait l'ancien village déplacé en 1945 après un cyclone que l'on devrait repérer les sites archéologiques éventuels (3 articles de presse d'avril 2000)[29]. Devant ce vide de documents et de reconstitutions possibles, c'est le fantasme qui surgit à l'évocation de cette période de l'esclavage, selon l'horreur plus ou moins forte provoquée par la seule idée d'une situation humaine poussée jusqu'au bout de la marchandisation. Certes, il n'existe pas d'« esclavage doux » (Teelock, 1998)[30] en aucune partie du monde. C'est bien ce dont témoigne ce haut lieu de l'histoire proscrite des esclaves marrons venus se réfugier dans les montagnes, y vivant de rapines et d'expédients la nuit quand ils ne se précipitaient pas du haut de la falaise pour en finir avec leurs conditions de vie[31]. Ce type de suppositions impose le silence devant le spectacle de la puissance d'une montagne somme toute peu élevée, mais qui tombe à pic sur la côte.

Le dossier du « *World Site Heritage* » tel qu'il a été préparé se veut optimiste en cherchant dans la situation du marronnage l'idée d'une fuite qui pourrait être considérée comme l'équivalent d'une liberté retrouvée (Vijaya Teelock, 24 avril 2000)[32]. Finalement, le magnifique paysage débouchant sur l'eau bleu vert du lagon plombe le visiteur à l'évocation de la condition d'esclave incompréhensible aujourd'hui. La simple idée de cet état d'aliénation humaine n'est guère supportable sans que surgisse l'idée d'une libération qui s'est produite dans d'autres îles du monde comme la Guadeloupe mais que l'île Maurice n'a pas connue. Et le Morne

---

28. Nous remercions Julie Pegghini de nous avoir communiqué le dossier de presse qu'elle a constitué pour un article en préparation devant servir à illustrer son sujet de thèse sur le thème de « la différence et l'altérité dans la société mauricienne contemporaine ». Julie Pegghini est en dernière année de thèse et nous nous sommes appuyés sur les articles de presse de son corpus pour donner à comprendre le poids de l'histoire orale, écrite, dans les archives et reconstituée dans les rapport présents.

29. Rapport Dufoix déposé à l'Assemblée nationale. Cf. bibliographie.

30. Vijaya Teelock est une historienne, professeur d'histoire à l'université de Maurice qui a soutenu une thèse sur l'esclave à Maurice, laquelle a donné lieu à la publication de « Bitter Sugar », cf. bibliographie.

31. Cf. récits, tradition orale rapportée par Chen Law. Voir bibliographie. Ces documents sont inclus dans la présentation du dossier auprès de comité d'évaluation des sites de patrimoines mondiaux.

32. Cf. bibliographie sur les articles de presse consultés dont le corpus a été réuni par Julie Pegghini.

Brabant est, sans aucune doute, le meilleur site qui pouvait être choisi dans la mesure où il apparaît comme inviolable. Il évoque tout à la fois le poids de la domination passée et le sentiment d'impuissance pour en sortir de sorte que seule une « libération dans l'imaginaire[33] » rend l'idée de l'esclavage supportable. Et pourtant, la combativité des esclaves marrons du Morne a vraisemblablement plus ressemblé à un combat pour la vie qu'à une véritable libération.

La beauté du paysage ne s'apparente aucunement à l'esthétisme de l'*Apravasi Ghat*. Ce n'est pas un espace réservé du port mais un enjeu foncier de haute plus-value touristique sur lequel le capital privé mauricien associé à des capitaux étrangers a un projet bien avancé de développement de villas de grand luxe pour touristes qui se marie mal avec l'enjeu de mémoire à usage international. Les « Créoles » en situation de marginalité foncière se heurtent aux mêmes obstacles que ceux qui ont été à l'origine de leur quasi-exclusion du développement local où, après avoir résidé sur les côtes, ils ont été repoussés dans l'intérieur des terres. Si la plus-value foncière se mêlant à la plus-value marchande du programme de développement prévu s'accommode bien de l'édification d'une stèle à la mémoire de l'esclavage, les débats qui ont eu lieu ont conclu que le site à la mémoire de l'esclavage où aurait été installé un musée en haut de la montagne n'était pas compatible avec le projet de construire un téléphérique permettant aux touristes étrangers de découvrir l'immensité de la mer sans peine auquel devaient s'ajouter cinq constructions pour passer la nuit sur place, un restaurant et un snack-bar[34] (presse sur les débats parlementaires et conférences de presse). Les débats à l'Assemblée nationale entre les membres du gouvernement comme avec les Mauriciens qui vivent sur place se sont organisés en deux groupes opposés pour finalement déboucher sur la décision de préserver le sommet de la montagne de toute forme de développement et d'installation définitive. Outre les enjeux contradictoires évoqués, notons qu'il existe un problème juridique à la base de ces projets concernant les parcelles de terrains agricoles qui ont été morcelées et vendues à des particuliers, de sorte que les « pas géométriques » de ce lieu sont devenus des terrains privés. Nous avons appris depuis que le site du Morne a été retenu par l'Unesco comme « World Site Heritage », ce qui signifie qu'il y a eu concertation et négociation entre les protagonistes pour les intérêts divergents concernant la « buffer zone ».

---

33. Nous rendons hommage à Gérard Althabe en reprenant le titre de son livre sur Madagascar, lui qui avait accepté de suivre les travaux universitaires de certains chercheurs mauriciens du programme mené par l'IRD avec le MGI. Le temps ne lui a pas été laissé de lire les thèses et publications qui ont suivi la période d'études sur le terrain.

34. Cf. bibliographie des articles de presse.

*Esclavage et engagisme aux limbes de l'histoire*

En comparant les événements qui ont conduit aux marquages du territoire pour rappeler l'histoire des populations déplacées sur le territoire de l'île, nous pouvons conclure provisoirement à l'existence de deux formes de relation au passé. La première est fondée sur un retour au passé dépassé parce que relégué dans l'oubli et surdéterminé par l'histoire universelle des migrations de travail que ces bâtiments symbolisent. À l'opposé, la seconde relation au passé prend la forme imaginaire d'un esclavage subsumé par le marronnage qui représente une liberté résiduelle acquise par les réfugiés du Morne sans questions sur les avancées sociales réelles qui pourraient ou devraient être mises en œuvre pour sortir les « Créoles » qui résident sur place de leur marginalité et leur quasi-exclusion des développements en cours.

Un certain nombre d'intellectuels mauriciens ont cherché à comprendre la rationalité interne du choix de l'*Apravasi Ghat* comme lieu de mémoire particulièrement représentatif de l'histoire mondiale des « *coolies* ». Parmi eux, Pavitranand Ramhota a posé la question[35] de savoir pourquoi les Hindous ont préféré rénover les vieilles pierres, qui l'auraient été de toute façon en même temps que les autres bâtiments anciens du port, plutôt que de donner en héritage à leurs enfants une représentation concrète de ce qu'a pu être la vie dans un camp sucrier, lequel aurait pu être reconstitué, à Phuliar par exemple, là où a été érigée la stèle à la mémoire des premiers coolies en 1984. Cette question n'est pas fortuite car elle en entraîne d'autres, comme celle de se demander si la spécificité d'une histoire et d'une culture réinventée sur le lieu de la migration peut servir, simultanément, la cause d'une histoire mondiale porteuse de sens dans la construction nationale. Entre la plus-value symbolique mondiale de l'*Apravasi-Ghat* qui enregistre les premiers pas de l'immigrant après un long voyage sur mer et celle de la reconstitution d'un camp, la plus-value éducative va sans conteste à l'idée de la reconstitution d'un camp au moment précis, actuel, où ils disparaissent du paysage mauricien. L'*Apravasi Ghat,* et cela n'engage que l'avis des présents auteurs, par son esthétisme autant que par sa fonction unique d'avoir été le lieu de passage obligé de tous les immigrants, relève plus de l'histoire mondiale des migrations de travail, qui escamote le souvenir du temps des commencements et des conditions d'origine par rapport auxquelles leurs ancêtres, leurs parents ont construit de toute pièce une communauté différenciée qui a sa place dans l'ensemble national. Si on considère que « l'histoire commence avec l'oubli des ancêtres », l'attitude esthétisante est la meilleure voie pour aller

35. Dans un article de presse récent du Mauricien en 2005.

vers de nouveaux commencements, de ces « *nouveaux nouveaux mondes* »[36] (Balandier, 2006) issus de la Technique de l'Information et de la Communication (TIC) en rupture avec le passé. La question de l'origine n'est alors plus posée en terme de chemin parcouru pour signifier la part d'humanité d'une histoire oubliée, ni en terme de devenir par l'évocation des migrations de travail passées comparativement aux migrations contemporaines liées à la mondialisation mais en terme de passé hypothétiquement dépassé. Entre ceux qui accordent au souvenir une valeur d'utilité symbolique pour changer le cours de leur existence et ceux qui, comme le faisait remarquer une personnalité du monde politique, évoquent la nécessité de l'oubli en transformant l'histoire en esthétique du passé à usage externe plus qu'interne, il y a tout un monde de différences qui va de celui pour qui le passé colonial doit être connu pour comprendre la société d'aujourd'hui à celui qui considère que ce passé, étant révolu, ne mérite pas que l'on s'y attarde.

Comparativement, la recherche d'un lieu en souvenir de l'esclavage est une entreprise d'autant plus difficile à réaliser que le travail de mémoire de cette période de l'histoire mauricienne est à peine engagé, ce qui n'est pas le cas de l'histoire de l'immigration indienne sur laquelle les historiens de l'université ont préférentiellement travaillé. Devant une histoire sans mémoire écrite, devant une réalité pour beaucoup inimaginable (au sens propre), face à des inégalités quasiment structurelles, quelle meilleure représentation donner que celle d'un bastion imprenable, un élément naturel datant de la nuit des temps qui s'impose à la vue d'un environnement débouchant directement sur la mer ?

Ces deux actions symboliques séparées qui se succèdent dans le temps mettent en évidence deux conceptions de l'héritage du passé. On peut mesurer l'importance actuelle de la production symbolique dans l'espace public pour trouver de nouveaux repères et notre recherche montre que la religion dans son rapport à l'histoire, au politique et à l'économique s'applique à la même réalité des rapports sociaux liés à la vie quotidienne et de travail. Comment avons-nous construit notre interrogation de la transformation de la société mauricienne contemporaine en partant du point de vue de la religion hindoue ? C'est ce que nous tenterons d'exposer dans les sections qui suivent.

36. Cf . bibliographie, « Le grand dérangement ».

## Genèse d'une problématique de recherche

La religion tient une place très importante à l'île Maurice. On l'observe dans la vie quotidienne et de travail. Ainsi, chacune des différentes religions a eu à choisir les jours de fêtes[37] qui correspondent aux moments forts de leur calendrier liturgique de manière à ce qu'ils fassent partie des jours fériés non travaillés retenus par le Gouvernement. Il n'y a pas moins de quinze jours fériés réservés aux fêtes religieuses et politiques les plus importantes à l'île Maurice. De plus, chacune des quatre grandes religions, catholique, bouddhiste, musulmane et hindoue a donné lieu à des pratiques populaires très ancrées dans la vie sociale. Ainsi en est-il du *Ghoon* pour les Indiens de religion musulmane, du culte du Père Laval des catholiques, des cultes de *Kali* dits des « sept sœurs » pour les Indiens de religion hindoue, du nouvel an pour les bouddhistes.

### *Réinvention des cultes populaires*

Notre recherche ayant pour objet les rapports entre l'État, la mondialisation des marchés et la religion, il eut été pertinent de mener une étude comparative de la symbolique des différents cultes populaires et d'identifier, de cette manière, les interrelations entre communautés à propos de la vie quotidienne et du travail et leurs modes différenciés de rapports à l'administration publique. Cependant, comme il n'existait aucun travail de recherche sur le sujet des cultes populaires, devant l'ampleur des sources d'enquête et d'archives à réunir, nous avons choisi de limiter notre recherche à l'étude des cultes populaires « *indo-mauriciens* » sur le lieu des *kalimaïs* qui sont des autels où sont disposées les sept divinités dites sœurs représentant *Kali*. Il eut été hasardeux de penser pouvoir

37. Il y a le Nouvel An, *Taipoorsam Cavadee*, la date anniversaire de l'abolition de l'esclavage, le *Mahashivatree*, la fête du Printemps (Nouvel An chinois), la fête de l'Indépendance nationale, l'*ougadi*, la fête du Travail, *Ganesh Chaturthi*, l'*Eid-ul-Fitr*, la Toussaint, la date anniversaire d'arrivée des premiers coolies, le *Divali* et Noël. C'est en l'an 2000, sous le Gouvernement d'alliance MMM/MSM, que deux nouveaux jours fériés ont été décrétés par le parlement. Ce sont les jours anniversaires de l'abolition de l'esclavage en 1835, le 1er février, et de l'arrivée le 2 novembre 1834 des premiers travailleurs engagés sur les plantations. Chaque sous-groupe régional de l'Inde, les musulmans, les catholiques et les Chinois, ont eu à choisir chacun les fêtes qu'ils considéraient comme étant les plus importantes du cycle religieux. Par exemple, les catholiques ont eu à choisir entre le jour anniversaire de la naissance du Christ (Noël) et le jour anniversaire de sa mort (Pâques). Pour les Indiens il a fallu sacrifier la fête de *Holi*, le jour des couleurs symbolisant l'égalité de tous devant Dieu au profit de *Divali*, la fête des Lumières symbolisant la victoire du bien sur le mal.

réunir autant de matériaux sur les cultes populaires des différentes religions comme les cultes du Père Laval[38] ou du Ghoon, de les comparer selon les rapports qu'ils établissent avec leur religion officielle respective et, simultanément, d'identifier le mode spécifique de rapport à l'administration symbolisé par les rituels. Cet objectif n'était pas raisonnable sans partir de données comparables dans le fonctionnement particulier de chacune des religions populaires issues des quatre grandes religions présentes à l'île Maurice. Nous avons alors approfondi les seuls cultes de *Kali* afin de repérer ce qui, dans les rituels différents, relevait de formes religieuses plus ou moins syncrétiques issues des rapports mutuels avec les autres religions, en particulier la religion catholique. Nous avons remarqué que le modèle de construction commun aux différents rituels – catholique, hindou – était lié à l'affirmation des rapports sociaux familiaux.

Dans la religion hindoue, la différenciation de caste était étroitement dépendante des règles d'alliance strictement endogames qui se sont progressivement instituées. Nous avons retrouvé de grandes similitudes entre les cultes populaires hindous et le culte du Père Laval, que nous considérons comme une sorte de catéchèse formatée à l'image des rituels populaires hindous ou tamouls environnants. Ces niveaux d'analyse au plus près des pratiques et des comportements religieux nous ont amenés à reconstituer peu ou prou les rapports entre communautés tels qu'ils ont été expérimentés dans les camps[39] par les travailleurs d'origines diverses vivant dans les mêmes conditions partagées. Il n'est pas étonnant alors que les cultes populaires soient fondés sur une représentation analogue de la divinité : Vierge Marie, *Kali, Durga,* etc., lesquelles pouvaient déboucher sur des formes différenciées d'organisation sociale. Il y a eu réinvention des croyances sur lesquelles portent les cultes populaires en rapport avec les circonstances de la vie sociale des camps et les modes de communication existants. On constate encore aujourd'hui ce fait à propos des *kalimaïs* de la côte Ouest et de certains *kalimaïs* de la côte Est de l'île qui ont réservé une place particulière au Père Laval. Mais, le « syncré-

38. Le Père Laval a eu un positionnement social particulier dans le contexte d'une société encore marquée par l'esclavage. Comme dans d'autres pays d'Afrique, à Madagascar par exemple, ce prêtre à l'écoute des travailleurs vivant dans des conditions difficiles a réinterprété la culture locale dans les termes de la religion catholique. Le culte du Père Laval a de grandes correspondances avec les cultes dédiés à *Kali*. Les cultes populaires hindous ont eux-mêmes été transformés par la tradition catholique dominante que pratiquaient les *gens de couleur* vivant dans les camps et en ville.

39. Les « camps » sont les lieux de résidence des laboureurs qui ont été fondés au moment du développement sucrier. Ces camps étaient répartis dans la propriété en fonction de la proximité des champs où les bandes de travailleurs dépendant de chaque « sirdar » (sorte de contremaîtres) avaient à cultiver et entretenir les champs de cannes.

tisme » religieux d'aujourd'hui n'a plus le même sens de distanciation sans rupture avec le monde étranger qu'il a pu avoir au temps de la fondation des premiers autels de *kalimaïs*. La forme prise par les aménagements rituels actuels se présente comme une sorte de modernité paradoxale – le développement, la rénovation des *kalimaïs* ou la fondation de nouveaux temples – par laquelle l'indianité s'affirme autonome et différente des autres identités à travers un mythe des origines perdues et retrouvées grâce à la diffusion de la religion savante et/ou à l'émergence de nouvelles divinités comme celle de Mahabir Swami dit « Hanouman » en Inde. Il en est de même du culte du Père Laval qui s'inscrit désormais dans les cérémonies officielles célébrées par toute la hiérarchie catholique puisque le Père Laval a été béatifié par le Pape le 25 Avril 1979, la date anniversaire de sa mort étant fêtée par l'église catholique qui lui a réservé un jour férié dans son calendrier liturgique annuel.

Le syncrétisme religieux contemporain indique l'existence d'un rapport nouveau au passé, construit sur une réinvention des pratiques religieuses par réactivation ou innovation de certains rituels et une contestation de la religion savante qui peut aller assez loin, certains fidèles de religion hindoue se réclamant d'un quasi-monothéisme. Et pourtant, la multiplication des temples, l'originalité des associations établies autour des croyances à certaines divinités plus qu'à d'autres pour satisfaire aux traditions diverses des fidèles qui viennent prier au temple, la tendance générale de la religion hindoue à incorporer les différences venues de l'extérieur, toutes ces manifestations expriment symboliquement la formidable mutation de la société devant la rapidité de la modernisation de l'économie nationale confrontée à la concurrence des marchés. Finalement la production identitaire locale sous la forme religieuse doublement contestataire qu'elle a prise – de la religion officielle et/ou des cultes populaires réinventés en situation de migration – représente au mieux une réponse culturelle à des problèmes économiques et politiques, le culturel et le politique se signifiant mutuellement.

### *Similitudes et différences : ethnies et castes*

Quand les Indiens sont arrivés à l'île Maurice comme artisans ou « *coolies* », ils venaient essentiellement des régions rurales et ils étaient très religieux. Leurs cultes différaient selon qu'ils étaient originaires de l'« Uttar Pradesh », du « Bihar », ou du « Tamil Nadu » dit « Chennaï ». Car la déesse *Kali* se présente en Inde sous différentes formes : *Durga, Devi, Draupadi amen*. Au Bengale à Calcutta, le sang de douzaines de bœufs coulait à flot durant les sacrifices faits à *Durga*. Au Bihar et dans l'Uttar Pradesh c'est à *Kali* et à d'autres divinités tutélaires que l'on

offrait des sacrifices. Notre recherche montre que c'est autour de divinités importantes comme *Mahabir Swami « Hanouman »* que se jouent symboliquement les transformations de la société mauricienne actuelle. On a noté aussi que le rituel relatif à la divinité *Dhi* est très différent à l'île Maurice par rapport au même culte célébré en Inde. Il n'y pas eu seulement réinvention des cultes venus de l'Inde mais formation de nouveaux cultes et rituels ayant pour objet de servir la cause des solidarités nouvelles engagées. Notre recherche s'est intéressée à toutes les modifications intervenues sur les *kalimaïs*, qu'il s'agisse de changements dans l'organisation de l'espace des *kalimaïs* où sont disposées les divinités, de simples séparations des divinités dans le même espace, d'une divinité existant autrefois dans l'espace des *kalimaïs* qui a été installée ailleurs sous un arbre ou sur l'autel d'un temple récemment construit, ou encore de l'abandon pur et simple d'une divinité qui n'est plus honorée, comme le montrent les mauvaises herbes et la végétation qui recouvrent l'endroit. Nous avons aussi cherché à réunir dans un « corpus[40] » les traditions orales encore vivantes et mémorisées par les gens comme les chants spécifiques à chacune des déesses des *kalimaïs* (Ramhota, 2002). Nous avons porté notre attention autant sur les similitudes que sur les différences en suivant les explications données par nos informateurs. Ces derniers soit projetaient sur leurs divinités les différences originelles des cultures régionales en Inde, soit se les représentaient comme le produit d'une acculturation primitive de la religion hindoue avec la religion catholique ayant existé sur place, soit encore voyaient les transformations contemporaines comme des symboles se rapportant à des conflits insolubles ayant débouché sur une option prise de séparer les groupes ou les familles en opposition. On sait que les *kalimaïs* se sont multipliés quand les femmes sont venues en plus grand nombre de l'Inde à la suite de la politique migratoire de l'administration qui a cherché à mieux équilibrer la proportion des femmes par rapport aux hommes souvent venus comme célibataires pour leur premier contrat. Il y a eu une répartition inégale des divinités sur les autels de prières construits dans les camps tandis qu'une équivalence symbolique s'est établie entre les divinités de *Kali* des

40. Le terme « corpus » est utilisé pour désigner le regroupement des données d'enquête autour d'un plan qui varie selon l'articulation finale des sujets traités. Il s'agit de matériaux de différents ordres. Des traditions orales, des chants, des interviews et des débats dont la reconstitution chronologique permet de croiser les informations et d'avoir un regard critique sur la progression de l'enquête comme sur les divers positionnements acquis pour dégager le sens en-soi des choses (en terme phénoménologique) d'où peut naître la réflexion *a posteriori* sur le « pour-soi » des choses et atteindre ainsi leur double signification générale et spécifique. Pavitranand Ramhota a présenté un document ronéoté de ces « *Sources, documents d'enquêtes et itinéraires de recherche* » qui doit sortir prochainement en Cdrom.

Hindous du nord et de *Mariamen* des Tamouls du sud de l'Inde. Nous avons constaté la transversalité sociale des cultes contemporains. Citons *amourou puja* qui est un rituel récemment réactivé et diffusé dans l'île là où il y a de nombreux Télégous installés dans les villages et les petites villes, ou encore le culte de la Vierge Marie que priaient certains Tamouls autrefois parce qu'ils ont adopté la religion chrétienne à certains moments de leur histoire. Les autels de la Vierge sont placés généralement sous de grosses pierres à la forme de grottes, proches des temples et des *kalimaïs* modernisés. Toutes ces pratiques s'appuient sur l'existence d'une ancienne proximité sociale qui se projette aujourd'hui dans l'organisation de certains espaces religieux comme celui de Queen Victoria. Dans ce lieu, se trouvent réunis tous les cultes différents célébrés par les fidèles résidant aux alentours, dont beaucoup sont des salariés de la petite ville de Flacq, des fonctionnaires de Port-Louis et d'autres sont des laboureurs de l'ancien moulin de « Queen Victoria » qui fait partie de la « société FUEL ». L'espace religieux de Queen Victoria est formé d'un temple hindou, d'un temple tamoul, d'une grotte dans laquelle est placée la Vierge Marie, d'un *kalimaï* et de divinités liées à la sorcellerie comme *Kataree*, divinité tutélaire des Tamouls en face de laquelle un devin guérisseur donne ses consultations, deux fois par semaine.

Les différences de construction et d'ordonnancement des autels dédiés à *Kali*, comme les rituels rencontrés dans nos enquêtes, ont eu pour origine les différences de pratiques ou de croyances en Inde, l'interculturalité qui s'est jouée dans les camps sucriers, les différences sociales qui se sont produites au cours du temps. Notre enquête a montré de manière précise que les *kalimaïs* ont été les cadres de production des différences sociales des « *jatis* » représentées dans les camps par des rituels spécifiques relevant d'un même système de pouvoir « *Panchayat* »[41] ayant pour objet la pluralité des formes d'expression du religieux fondé sur une même représentation du monde et du sacré. De sorte que l'image aplatie des immigrants indiens formant un seul groupe lors des premiers recensements ne correspondait nullement à la réalité vécue dans les camps. Les nouveaux venus ont côtoyé les premiers Tamouls arrivés à l'époque française de colonisation. Si certains Tamouls ont été baptisés, d'autres avaient conservé leurs croyances. Dès 1772, Pierre Poivre avant son départ de l'île Maurice a répondu à la requête de ces Tamouls non christianisés de construire le premier temple au camp des Malabars de Port-Louis où ils résidaient. Il ne reste plus que des ruines de cet ancien temple (Sooriamoorty, 1977) de l'époque française de colonisation. Les Indiens

41. Le système de pouvoir « *Panchayat* » ne relève pas du religieux, il gère la quotidienneté des rapports de la famille et du travail dans le contexte rural dont le rapport collectif à la terre est d'essence religieuse.

avaient également des *kalimaïs* ainsi que d'autres divinités secondaires réparties dans les champs de canne. Ces divinités étaient représentées par de simples pierres au bout arrondi plus large à la base, vêtues de tissus de couleurs jaune et rouge de préférence. Quand les Indiens du Bihar et de l'Uttarpradesh sont venus à Maurice, ils ont résidé dans les mêmes camps que les Tamouls venus de Madras. Les deux communautés ont prié aux mêmes endroits mais auprès de divinités différentes du fait de leur affiliation préférentielle à certaines divinités, *Draupadi* pour les Tamouls, *Durga* pour les Hindous du nord. Plus tard, ces divinités au départ associées sur un même lieu de culte se sont séparées et chacune d'elles a eu son propre lieu de prière. Il ne faut pas négliger dans ce processus de séparation des cultes hindous, le rôle plus ou moins direct joué par l'administration au moment de l'Indépendance en 1968 qui a fixé des quotas électoraux aux minorités, dont la visibilité devait alors apparaître clairement sur le terrain de la pratique religieuse.

La différenciation des rituels renvoie symboliquement au mode d'affirmation des différences statutaires et ethniques qui ont traversé la société. Nous avons donc cherché à savoir si la naissance a déterminé l'identité de caste dans le contexte particulier de l'immigration ou si c'est l'inverse qui se serait produit. La conception de la caste se réfère aux premiers écrits que l'on trouve dans les versets *Purusha Sukta* du *Rig Veda*[42]. Dans ces textes, on voit l'importance de la différenciation de la société en quatre castes[43]. À l'île Maurice les castes des *Brahmins, Kshatryas, Vaishs, Raviveds* et *Rajputs* sont en réalité des « *varnas* » (Dumont, 1966 : 95)[44] qui se manifestent dans le rituel donnant lieu à des représentations différentes des divinités supérieures vénérées dans les divers lieux de culte. Loin d'être un phénomène abstrait de structuration sociale implicite et/ou caché (Fuller, 1992), la distinction de caste a pris ce caractère visible dans les rituels des cultes dans la mesure où elle exprimait l'organisation des rapports des laboureurs indiens dans leur vie quotidienne et de travail ainsi que les premiers rapports à la terre qu'ils

42. Le « Rig Veda » est un des quatre textes sacrés de l'hindouisme rédigés par les sages des anciens temps. Louis Dumont a développé la théorie des « *Varnas* » et fait la relation avec les quatre âges de la vie. Il précise que « la conception ancienne a été conservée dans l'essentiel : l'ordre des statuts croissants comprend : le service, l'activité économique, la domination politique, la prêtrise... » Et, plus loin, il ajoute : « ... Les sources de revenus sont subordonnées, en tant que facultatives, aux fins religieuses, même si cela entraîne ce que nous avons tendance à considérer comme une contradiction, à savoir que le Brahmane est caractérisé par rapport aux autres deux fois nés par des activités inessentielles ou encore par l'enseignement, le sacrifice et par le service religieux... » Il conclut que « l'accent est mis sur la fonction plus que sur la naissance ».

43. Nous présenterons plus loin en annexe le texte de ces versets.

44. Louis Dumont, cf. bibliographie.

ont établis vis-à-vis des planteurs sucriers blancs dans l'espace des propriétés où ils travaillaient. En accordant des portions de terre de 30 pieds sur 30 pour la construction des *kalimaïs* et en autorisant le placement des divinités sur les autels, les propriétaires sucriers ont favorisé la naissance des premières associations de travailleurs dans les camps. Ce premier enracinement local sur les plantations s'est ajusté aux rapports de production et à la division du travail instituée dans les camps. Les bandes de travailleurs contrôlés par les sirdars[45] n'ont pas été une somme d'individus isolés, ils sont devenus, par l'insertion dans la vie des camps, des groupes plus ou moins organisés et socialisés (Chazan-Gillig, 2001). Les cultes populaires ont donc été le lieu de production des premières manifestations de l'inégalité sexuelle liée à la faible représentation démographique des femmes des premiers temps d'immigration (Carter, 1995) et de l'inégalité dans le travail. De cela il ressort que la division du travail en bandes de travailleurs répartis sur les champs de canne a été déterminante de la répartition des cultes plus ou moins dispersés dans l'espace productif des plantations. Si un tiers des premiers immigrants sont repartis en Inde après leur contrat de cinq années, les deux tiers d'entre eux sont restés sur place (North-Coombs, 1990). Ils ont fondé des familles en choisissant préférentiellement des femmes venues sur le même bateau ou parties des mêmes ports, ou encore venues des mêmes villes ou villages de l'Inde. Il y eut ainsi, naturellement, un resserrement des liens entre migrants venus des mêmes régions de l'Inde, parlant la même langue ou pratiquant les mêmes cultes. Contrairement à l'idée généralement répandue selon laquelle les cultes *kalimaïs* auraient été érigés au moment de la formation des camps, c'est l'inverse qui se serait produit. Il y a tout d'abord eu dispersion des petits autels dans l'enceinte des propriétés sucrières et, secondairement, à la faveur de l'attribution des portions de terres par les patrons blancs, il y a eu émergence de cultes plus complexes associant diverses divinités en fonction des nouveaux rapports sociaux de parenté et d'alliance qui s'établissaient entre les familles dans les camps. Les divinités réparties dans les champs de canne comme les autels plus complexes sont appelés indifféremment *kalimaïs*[46].

Les *kalimaïs* de camps et les divinités isolées de la même époque sont encore visibles, respectés aujourd'hui. Ils ont été le lieu d'inscription d'une interculturalité première entre groupes d'origines différentes de

45. Cf. le chapitre précédent sur le rôle du « sirdar ». C'est une sorte de contremaître dans les établissements sucriers. Le terme de « sirdar » a été conservé dans les fonctions administratives. Il désigne une position hiérarchique intermédiaire correspondant à une division du travail plus ou moins hiérarchisée.

46. Le choix des divinités associées dans les *kalimaïs* n'est pas le fait du hasard et leur association dans l'espace public du *kalimaï* indique l'existence d'une association réelle entre membres de groupes différents.

l'Inde sur laquelle se sont construits des rapports préférentiels d'alliance au cours des générations. Ils rappellent la notoriété des ancêtres et des grandes familles qui ont émergé dans l'établissement et qui ont contracté des alliances utiles à l'expression de la qualité statutaire du groupe, apparaissant a posteriori comme étant les fondateurs du culte. C'est ainsi, par exemple, que l'on peut comprendre le changement qui s'est produit dans les rites de passage de ceux qui s'attachent à la naissance d'un enfant, appelé *namkaran,* ou encore les rites liés à un décès appelés *anteyesthi.* Les rituels ont été transformés par les pratiques des différents groupes sociaux et ils ont été simultanément le cadre de production de l'union comme de la séparation des groupes de population vivant ensemble dans les mêmes camps. Bien plus, nous avons observé que la première phase de transformation culturelle et religieuse, dont sont issus les premiers temples tamouls et hindous, s'est jouée à un moment particulier de l'intégration sociale et économique des groupes concernés. Les premiers, plus particulièrement les Tamouls, avaient réalisé une émergence économique par le commerce qui leur a permis de devenir propriétaires de moulins. Les seconds, les Indiens du nord et les autres groupes minoritaires comme les Télégous, les Marathis, avaient réalisé leur émergence économique en devenant planteurs indépendants à la faveur des crises qui ont succédé au boom sucrier des années 1850. L'accession des familles à la propriété des terres mises en vente lors des morcellements, si l'on excepte les familles de commerçants, s'est généralement faite à travers les rapports sociaux dominants qui ont généré les différences statutaires « *jatis* » ou « *varnas* ». Elles se sont organisées autour des *kalimaïs* qui ont été construits sur les terres concédées par l'établissement, légitimées par un titre de propriété. L'ordonnancement social s'est construit autour de la territorialité première des cultes. Les segmentations sociales qui se sont produites à mesure de la multiplication des alliances préférentielles ont généré les premières fermetures sociales des familles les unes vis-à-vis des autres, lesquelles ont été les vraies causes de la séparation des lieux de culte et de leur multiplication au moment où l'économie sucrière s'est développée. Simultanément, les terres des *kalimaïs* ont toutes été des terres appropriées collectivement garanties par un acte notarié sous le régime du droit foncier moderne dont nous avons retrouvé les titres des actes. Toutes les formes d'accumulation des terres, d'argent, de la force de travail, se sont élaborées sur la même base collective de rapports institués au moment de la fondation des *kalimaïs*. C'est ainsi que les *kalimaïs* ont été les cadres de développement des « tontines », autrement dit des banques populaires et des coopératives locales. Au fur et à mesure de l'émergence des petits planteurs indiens indépendants, les cultes populaires sont devenus les lieux de la permanence sociale et de la fixation des règles que le système de dons entretenait, où jamais personne n'était véri-

tablement libéré de sa dette tout à la fois réelle et symbolique. C'est pourquoi, l'histoire sociale des *kalimaïs* a été si instructive de la connaissance du développement et de la segmentation des groupes sociaux et leur transformation en groupes de statuts « *jatis* », castes organiquement liées par le travail.

Les *kalimaïs* ont aussi été les lieux d'ordonnancement des rapports sociaux de coopération et d'échanges locaux pour l'accumulation monétaire et lors des mutations foncières. Nous avons pu reconstituer l'histoire des moulins sucriers à travers celle des *kalimaïs*, de leur multiplication et de leur répartition géographique. Ils ont été de précieux indicateurs des différenciations sociales passées dans les limites spatiales des anciens moulins sucriers et des inégalités actuelles qui se sont produites dans l'espace des « *factory area* »[47] des sociétés sucrières depuis les récentes concentrations. Certains autels ont disparu depuis longtemps repérables parfois aux traces de végétations, reconnaissables aux types d'arbres et de fleurs que l'on trouve généralement dans les *kalimaïs*. D'autres se sont déplacés au cours des concentrations des moulins et de l'extension géographique des patrimoines fonciers des sociétés sucrières formées dans la décennie des années 1940. Enfin, à un moment donné de l'intégration sociale des familles, leur association a été à l'origine de la fondation des temples qui ont fait leur apparition, là où se trouvaient les champs de culture des premiers propriétaires indiens, tamouls d'abord, eux qui étaient déjà présents à l'époque française de colonisation et des Indiens du nord dans les années qui ont suivi le « grand morcellement » des terres de moulins (1876-1880).

## Des *kalimaïs* aux temples : les familles fondatrices

La construction des temples a suivi de près l'émergence économique des groupes sociaux familiaux/ethniques et de caste. Les temples sont les points de repère historiques des processus de croissance économique des familles de grands planteurs qui ont groupé autour d'elles leurs travailleurs, leurs alliés et leurs dépendants. Les Tamouls originaires du Tamil Nadu au sud de l'Inde ont été les premiers à ériger des temples parce qu'ils sont arrivés les premiers dans l'île autrefois appelée « île de France »

47. La « *factory area* » est un concept territorial qui délimite et fixe la vente des cannes des planteurs indépendants à la sucrerie correspondante. Tous les planteurs qui ont leur champ de canne sur le territoire d'une même « *factory area* » ne peuvent vendre leurs cannes ailleurs que dans la sucrerie correspondante.

**Tableau 2. Premiers propriétaires tamouls : modes d'acquisition et mutations (Rouillard, 1964)**

| Concessionnaires | Nom des Propriétés | Localisation | Vendeur | Date d'achat | Revente date | Nouveau propriétaire |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Anassamy | Bon Espoir | Pamplemousses & Rivière du Rempart | Charles Telfair & Associés Chanvet | 1833 | 1840 | Rama Tsiroumoudy de Pondichéry |
| Arlanda Louis Granadicayen et Mecklenburg Brownhead ; Alexander Wemyss ; Evenor de Chazal. The Pamplemousses S.E. Co Ltd | Maison Blanche ou Clémentine | Pamplemousses & Rivière du Rempart | Thomy Pitot de la Beaujardière | 1885 | 1895 | The Mont Rocher S.E Co Ltd |
| Arlanda O Vve., César d'Avrincourt, Mme Renaud, Amaury | Stokes, zone de Mount (Sucreries non localisées) | Pamplemousses & Rivière du Rempart | | 1822 | | Propriétaires |
| Arlanda Pierre Armougon, Théodore Maigrot & Mylapoor Moonissamy | Clémencia Hermitage | Flacq | | 1852 | 1860-61 | Pierre Armoudon Arlanda & héritiers |
| Arlanda Pierre Armondon | Victoria | Flacq | | 1848 | 1853 | Mlle A.M. Lise Sévène |
| Pitchen Denis & Héritiers | Ville Valio | Pamplemousses & Rivière du Rempart | | 1827 | 1828 | François Victor d'Hotman et héritiers |
| Pitchen Denis & Maurice Bouton | Bon Accueil | Pamplemousses & Rivière du Rempart | | 1782 | 1818 | François Hyppolyte Meslier |
| Tiroumoudy Rama (et Cf. A7. Annasamy V.) | Bon Espoir | Pamplemousses & Rivière du Rempart | | 1840 | 1852 | Héritiers de Tsiroumoudy de Pondichéry |

et qu'ils ont travaillé comme artisans[48] ou comme commerçants dans l'import-export à Port-Louis la capitale. Il n'est un secret pour personne

48. Ceux qui ont construit ces bâtiments en pierre de taille ont gravé la date, leurs noms. Grâce à un informateur tamoul connaisseur de ce passé lointain, nous avons visité ces bâtiments qui portent des inscriptions gravées dans la pierre. Ainsi en est-il de la partie la plus ancienne de la grande mosquée de Port-Louis construite par les artisans de Madras ou Pondichéry en Inde.

que les familles tamoules qui ont possédé des propriétés sucrières au nord et à l'est de l'île, étaient des métis français/tamouls[49] appuyés par les branches commerçantes de leurs parents et amis installés dans la capitale de Port-Louis.

Le tableau d'acquisition et de mutation des terres de propriété des familles tamoules les plus anciennes distingue quatre grands groupes de familles, qui ont acquis très tôt des terres de plantation : Pitchen, Arlanda Armougon, Anasamy et Tsiroumoudy[50]. Les premiers, Denis Pitchen et Arlanda Armoudon, ont acquis leurs terres de Bon accueil (1782) et de la zone du Mount (1822) en association à des familles d'origine française. C'était des Tamouls christianisés. Denis Pitchen a revendu ses terres au début de la colonisation anglaise à des familles de négociants français. Arlanda a renforcé, dans un premier temps, ses liens familiaux en conservant ses terres jusqu'en 1861, époque où a commencé le « grand morcellement » (Allen, 1983). Ce dernier s'est associé par la suite à des hommes d'affaires anglais (1885) pour former la société « Pamplemousses S.E Co Ltd ». C'est en 1895 qu'il a réalisé son capital en vendant son patrimoine foncier à la nouvelle société « *The Mount Rocher S.E. Co Ltd* ». Le second, Anassamy, a eu une position très différente des autres puisqu'il s'est installé à Maurice dans le cadre du régime colonial anglais en 1814. Sa situation à l'égard de l'administration anglaise a été en tout point identifiable à celle qu'a eue Denis Pitchen[51] sous l'administration française, puisqu'il a acquis « Bon espoir » en 1833 de Charles Telfair, lequel était le Conseiller du premier gouverneur anglais Sir Robert Farqhuar. La famille Tsiroumoudy Rama a acheté la propriété d'Anassamy, « Bon Espoir » en 1840. Elle sera transmise aux héritiers en 1852

Tous ces grands planteurs tamouls de la première moitié du XIX[e] siècle ont été simultanément des commerçants[52] qui associaient les activités d'import-export – de grains secs, d'huile, d'épices, de toileries, etc. – à celles de la plantation. Il en était de même des planteurs dits « Européens »

49. Comme la famille Arlanda. Ils avaient presque tous adopté la religion chrétienne sans laquelle, à cette époque, il était difficile de progresser économiquement.

50. Tableau relevé à partir des sources utilisées par Guy Rouillard dans *Histoire des domaines sucriers* que nous avons complétées par une sélection des actes notariés des moulins existant aux Archives Nationales à Port-louis et au service d'archives de l'enregistrement des sociétés.

51. Dont la famille a fait partie de l'administration locale de la Compagnie des Indes. Une partie des anciens commis de la période du grand négoce sont comme les Pitchen, les familles Parsuramen et Nagapen, connues de l'île Maurice, le second ayant été ministre de la Culture sous le gouvernement Jugnauth et le troisième, archiprêtre de la cathédrale de Port-Louis.

52. Historiquement, ce sont les Tamouls qui ont contrôlé le commerce sur le marché de Port-Louis. Ils étaient aussi impliqués dans le commerce du sucre et avaient organisé un circuit intermédiaire de réparation des sacs de jute qui transitaient à Maurice de l'Inde à Madagascar.

qui ont eu leur maison de commerce à Port-Louis. C'est pourquoi les premiers temples ont été établis sur les terres des propriétés qu'ils avaient acquises et mises en valeur. Il en a été ainsi du temple de « Bon Espoir », fondé par Anassamy avant 1850, de celui de « Clémencia », construit entre 1856-59 par Arlanda avec le soutien de ses amis, parents et alliés commerçants installés à Port-Louis comme « M.L. Chetty et Cie », qui ont fait des dons pour la construction du temple (Sooriamoorthy, 1977 :134)[53]. La propriété de Clémencia a été très tôt morcelée et une partie des terres ont été achetées par des planteurs hindous et créoles, nous le verrons plus loin. Quant au temple de Terre Rouge, il a été édifié sur la propriété des héritiers d'Arounassalon Sinnatambou en 1857 (*ibid.*, 1977 :121).

**Tableau 3. Localisation et date de fondation des premiers temples tamouls : les familles fondatrices**

| District | Propriété sucrière | Région | | | Fondateur |
|---|---|---|---|---|---|
| Clémencia | 1856-59 | Montagne Blanche | Flacq N°9 | Clémencia-Hermitage | Arlanda |
| Terre Rouge | 1857 | Port-Louis | Port-Louis N°4 | | Sinnatambou |
| Bon Espoir | Avant 1850 | Piton | Pamplemousses N°5 | Bon espoir | Anassamy |

Source : Sooriamoorthy, 1977

On constate qu'il aura fallu trente ans pour que les propriétaires / commerçants tamouls réunissent les conditions d'une accumulation suffisante pour la construction de temples. Si on se reporte aux deux tableaux, ce n'est qu'entre 1856 et 1860 que les temples ont été fondés alors que les concessions ont été acquises par les premiers Tamouls dès l'époque française de colonisation vers 1830. Tous ces concessionnaires indiens d'origine tamoule ont vendu leurs terres au moment du « grand morcellement », après le boom sucrier des années 1850 comme l'ont fait d'autres concessionnaires propriétaires de moulins « mulâtres » comme les Fabre à Beauvallon[54].

53. Sooriamoorthy pensait que la fondation des temples avait été l'affaire des commerçants qui travaillaient à Port-Louis et Mahébourg pour l'importation et l'exportation ainsi qu'à l'approvisionnement des bateaux qui faisaient relâche à Maurice. En réalité, planteurs et commerçants étaient associés par les liens familiaux dans les affaires liées à la plantation et au commerce qui n'étaient pas encore des branches d'activité séparées.

54. Noter qu'Arlanda, identifié comme Tamoul chrétien, était en réalité un métis comme Fabre et donc assimilé aux « Européens et métis ».

© Nagamah Gopauloo : 2002

**10. Terre Rouge : un des premiers temples tamouls au nord de l'île**

À côté de cette grande plantation acquise par les Tamouls à l'époque française de colonisation, il y a eu l'intégration sociale historique des Indiens du nord de la première génération d'immigrants qui s'est développée dans la mouvance des crises sucrières durant les deux périodes de « grand et petit morcellements » (Allen, 1998)[55] de la décennie des années 1840 et de celle de 1860. North-Coombs (2000:137) a précisé que l'année 1876 correspond au début de l'accession à la petite propriété des Indiens venus comme « coolies » pour travailler sur les établissements sucriers et les dates de construction des premiers temples des Indiens du nord coïncident peu ou prou avec ce processus d'émergence économique. Les fondateurs de ces temples faisaient partie des familles de ceux qui ont acquis les premières propriétés, après la fermeture des premiers moulins et les morcellements de terres qui ont suivi. Il en a été ainsi du fondateur du temple de Triolet (en jaune dans le tableau n° 3), lui qui avait acquis 200 arpents de terres en 1890, « La Caroline », située aujourd'hui dans le domaine de Beau Plan.

Ce développement des temples hindous a coïncidé, comme trente années auparavant pour les Tamouls, avec l'émergence d'une petite plantation indienne et de quelques grands planteurs désignés par la littérature comme « *Old migrants* ». Ces grands planteurs furent les fondateurs des temples par

55. Le « petit morcellement » et le « grand morcellement » sont deux notions développées par Richard Allen qui a étudié à travers les archives notariales les conséquences sociales et économiques des deux périodes de développement sucrier durant lesquelles il y a eu vente des terres de propriété. Nous développerons ce point au prochain chapitre.

**Tableau 4. Localisations et dates de fondation des premiers temples hindous, les familles fondatrices**

| NOM DU TEMPLE | Année | Village | Circonscription | Propriété sucrière | Donateur | Initiateur |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Gokhoola Temple Society | 1863 | Gokoola | Rivière du Rempart N°7 | Mon Loisir | Gokool | Gokool |
| Maheswarnath Mandir | 1865 | Crêve-Coeur | Port-Louis N°4 | The Mount | Pandit Dabee Mishra | |
| Rameshwarnath Temple Association | 1867 | Terre Rouge | Port-Louis N°4 | The Mount | Ishrisingh | Nundoochand, Jhummungir Gossangne |
| Shivnarain Mandir | 1881 | Les Salines | Port-Louis N°3 | | | Dookhee Gangah, Lalljee Gossagne |
| Jharenath Shivalaya | 1881 | Laventure | Flacq N°9 | Grande retraite | Ancharaz | B. Ajodha, B. Radha Keesoon, R. Hookoom, Dhanoo,Ragoobeer, K. Ramparsad |
| Adya Maheswarnath Mandir | 1885 | Vacoas | Vacoas N°15 | Henrietta | S. Kaycharan | K. Seeruthun, A. Gudjadhur, H. Padaruth |
| Maheswarnath Mandir | 1895 | Triolet | Pamplemousses N°5 | Beau Plan | Pandit Sajeewan | A. Nundlall, R. Aumeer, S. Baichoo, S. Sukaï, S. Toolsy, A. Sewraj, D. Sewraj |

les donations qu'ils ont faites d'une partie de leurs terres de propriété au moment où ils les ont possédées[56]. Parfois même, ils en ont distribué à des laboureurs, qui ont cultivé à leur compte des légumes entre les lignes de plantations de cannes. Ce fut une des manières dont s'est développée la petite plantation indépendante sans droit légal de propriété légitimé par un acte notarié. Les

56. Les fondateurs des temples étaient les intermédiaires privilégiés des propriétaires sucriers et de l'administration coloniale. Ainsi, Gokool s'est d'abord converti à la religion chrétienne et, de ce fait, a été nommé Sirdar de la propriété où il travaillait. Puis, après avoir acquis des terres de plantation en pleine propriété à Mon Loisir, il a repris sa religion d'origine hindoue et a alors fondé le premier temple hindou. Cf. chapitre 12, « Le New deal ».

grands planteurs sont identifiés aujourd'hui par nos informateurs[57] comme faisant partie des hautes castes *Baboojees/Marazs* et *Vaishs*. Cette appartenance de caste est assimilable à une distinction de classe, si l'on se reporte aux conditions de l'époque pour l'accès légal à la propriété foncière. Seule une accumulation financière et une proximité véritable avec les planteurs sucriers blancs et/ou l'administration coloniale, rendaient possible le fait d'acheter des terres de propriété, celles qui étaient vendues étant, de préférence, les terres de moins bonne productivité agricole, désignées comme des « terres marginales ». Bien plus, nous savons que les anciens camps portaient souvent le nom d'un Indien, soit parce que celui-ci était propriétaire des terres avoisinantes, soit parce qu'il gérait la main-d'œuvre agricole pour le compte du patron blanc. Dans la région de Camp de Masque où nous avons travaillé, le lieu-dit « camp Balgobin », dont il ne reste plus aucune trace, est encore cité par les villageois. D'une immigration liée à la pauvreté, de l'exclusion volontaire ou subie dans les régions d'origine en Inde, on est passé à une forme d'installation durable[58] sur une base contractuelle entre les « ouvriers »[59] du sucre et les propriétaires des plantations. Ces contrats ont été à l'origine d'un positionnement économique et social somme toute favorable à une minorité d'anciens immigrants. Quand la deuxième génération de migrants indiens s'est fixée sur le sol mauricien, le qualificatif d'« Indiens créoles » est apparu dans le langage courant qui distinguait ceux qui sont nés sur place des autres immigrants arrivés plus tard et que l'on retrouve dans la catégorie censitaire d'« Indo-mauriciens[60] ». Ce sont les commerçants de la communauté tamoule du sud de l'Inde qui ont été manifestement les premiers à prendre place dans le système économique local et à construire le cadre symbolique de leur insertion politique par les temples qui ont pérennisé la position sociale de groupes familiaux émergeant sur la base de valeurs culturelles communes (Sinnatambou). En effet, les divinités tamoules ordinairement présentes dans les cultes de *kalimaïs* comme *Draupadi, Durga* et *Kaliamen,* soit ont été intégrées aux temples *kovils*[61], soit sont restées en dehors. Les temples comme Bon Espoir (Ayasamy), de Clémencia (Arlanda) et de Terre Rouge (Sinnatambou), fondés au moment du boom sucrier dans la décennie des années 1850 (Sooriamoorty, 1977), ont les *kalimaïs* à l'intérieur.

---

57. Informations données en 2002 par le représentant de la « *Sanantan Dharma Temples Federation* ».

58. Plus de la moitié des premiers « *coolies* » indiens renouvelleront leur contrat au-delà de cinq ans.

59. Nous employons ce terme de préférence à « laboureurs » car la main-d'œuvre désormais salariée dans les plantations de canne pour une durée contractuelle de 5 ans renouvelables, partageait les mêmes conditions très dures d'exploitation que les ouvriers de l'industrie métallurgique dans les faubourgs de Londres à la même époque.

60. Cf. le chapitre 1.

61. Le terme *kovil* veut dire temple en langue tamoule. Cf. glossaire.

Source : Mauritius Mandir Chitravali : 1971, p. 21

**11. Le vieux temple de Bois Pignolet**

Il en a été différemment des temples construits plus tard comme celui de la Route Nicolay dit *Kaylasson*. Toute différence dans l'organisation de l'espace extérieur et intérieur des temples est significative de ce mode d'insertion par la religion et de structuration du lien social symboliquement attaché à telle ou telle divinité ou encore par l'association des divinités entre elles. Les premières différenciations qui se sont produites localement ont été en rapport avec les subdivisions territoriales des moulins qui ont été le cadre du développement de la petite et grande plantation indienne sous l'administration française et anglaise. Les Tamouls ont aujourd'hui leur autel de *Kali* dans l'enceinte de certains temples, en signe de leur position initiale de grands planteurs que les familles de commerçants de Port-Louis ont eue très tôt et qui a été pérennisée durant plusieurs générations à l'époque anglaise de colonisation grâce à l'articulation de leurs activités de commerce à celles de la plantation. Les temples tamouls ont cette vertu particulière d'intégrer dans l'espace de leurs temples les multiples appartenances religieuses/cultuelles de leurs fidèles de manière à être les représentants d'un pouvoir social de nature fédérative. Nous avons pu en mesurer l'efficacité symbolique lors de nos enquêtes sur le plan électoral politique, qui impose de s'appuyer nécessairement sur des alliances stratégiques indispensables quand on est un groupe minoritaire.

L'accumulation des Indiens du nord de l'Inde a été très différente de celle des Tamouls parce que la majeure partie d'entre eux ont été des laboureurs. Ils n'ont fondé des temples qu'à partir de 1867, c'est-à-dire

avec la seconde génération d'immigrants indiens nés sur le sol mauricien. Le premier temple *shivala*[62] est situé à Gokoola, dans le nord de l'île, non loin[63] de la propriété sucrière de « Mon Loisir » et de la ville de Rivière du Rempart. D'autres *shivalas* ont été construits, par la suite, comme celui de Bois Pignolet en 1867 à Terre Rouge (photo n° 10), des Salines à Port-Louis, de Laventure en 1881 à Flacq, de Vacoas en 1885 et de la vallée de Crève-cœur au nord de la capitale de Port-Louis en 1897.

© : 2004

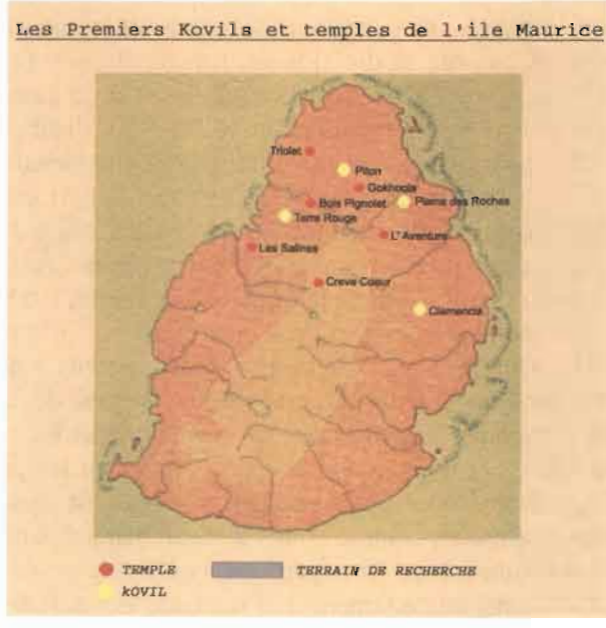
**12. Le premier temple *shivala* de « Gokoola » des Indiens du nord fondé en 1867**

La distribution spatiale des premiers temples des Indiens du nord dans l'île Maurice est en rapport avec la répartition des travailleurs dans les établissements sucriers. La situation géographique du premier temple au nord correspond à la première installation des coolies au lieu-dit « Phuliar », là où se trouvait l'établissement sucrier de « Mon Loisir ». On sait cependant que ce sont les familles de planteurs indépendants de la première génération qui sont à l'origine de sa construction. Bien plus, nous savons que ce sont les premiers immigrants dits « *old migrants* » qui ont ainsi légitimé leur appartenance aux hautes castes dont le nombre est resté limité du fait des mariages préférentiels très tôt institués. Finalement, la répartition géographique des temples tamouls et hindous est en rapport direct avec la répartition différentielle dans l'espace des deux communautés : les Tamouls ont été plus largement représentés à Port-Louis, à

62. Le *shivala* est un temple dédié à Shiva. Le terme *mandir* est plus général et signifie temple en langue *hindi*.

63. Phuliar est un petit village, situé dans l'enceinte de la propriété sucrière de Bellevue Maurel du district de Rivière du Rempart. C'est à cet endroit que fut érigée la stèle commémorative de l'arrivée des premiers Indiens du nord en 1984.

l'est dans le district de Flacq et à Mahébourg du fait de leur qualité de commerçants et de planteurs associés. Beaucoup plus tard, dans les années d'après-guerre les Tamouls se sont installés dans les grandes villes du plateau central, préférentiellement à Rose-Hill après avoir vendu leurs terres pour se rapprocher des établissements scolaires. Les Hindous ont des temples installés et répartis sur les plantations de l'île principalement au nord-est et au nord-ouest, là où ils avaient un contrat de travail de cinq années renouvelables passé avec les propriétaires des moulins et sociétés sucrières.




© Pavitranand Ramhota : 2004

**Carte 2. Localisation des premiers temples tamouls et hindous**

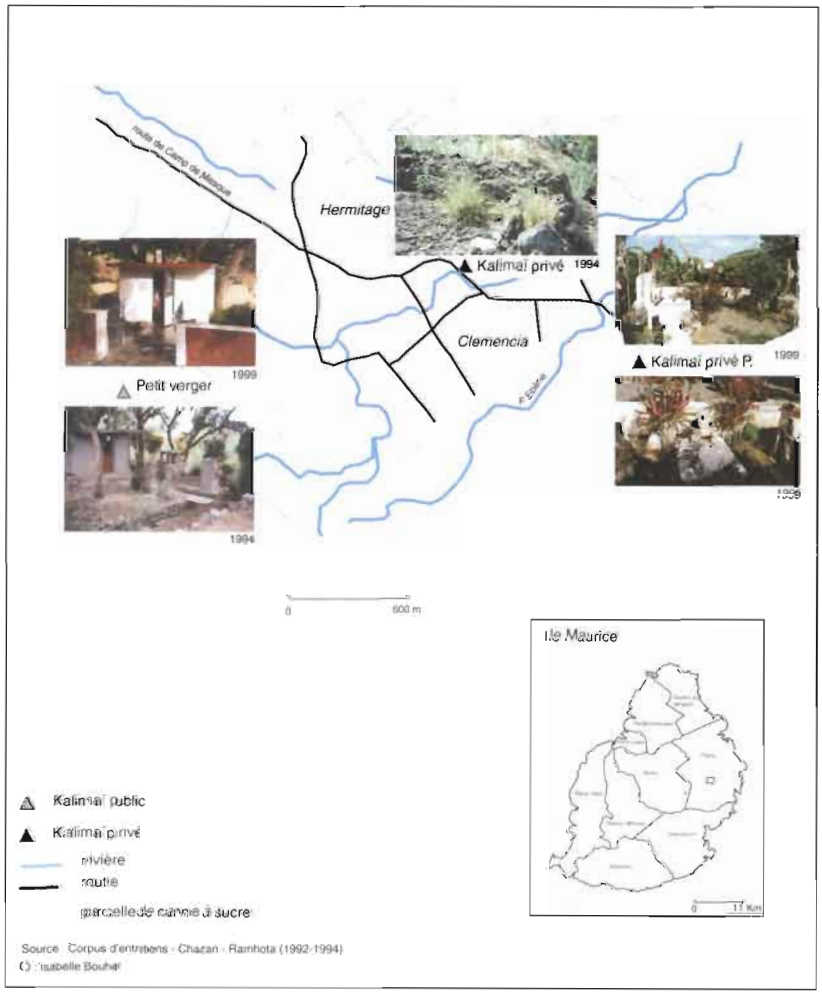
La carte des premiers temples indiens du nord et du sud montre que l'installation des migrants dans les différentes régions de l'île a débouché sur une forme d'enracinement à la terre de plantation, matérialisée par l'édification des lieux de culte situés non loin des camps sucriers où ils étaient installés ou encore là où ils possédaient des propriétés. Il y a eu très tôt de grands propriétaires indiens qui ont possédé leurs moulins, là où l'on trouve les plus anciens lieux de culte (Clémencia, Bon espoir et l'Unité).

L'enracinement premier, fondé sur la division du travail établie par les propriétés sucrières, a été le lieu d'édification des distinctions statutaires des premiers immigrants indiens. De la même manière que les rapports de production ont contribué à dessiner les premières différences, le moulin symbolisé par la cheminée de l'usine a été le cadre des distinctions familiales entre propriétaires sucriers blancs. Il y a eu un jeu réciproque, intimement lié, de concentration des moulins et de multiplication des lieux de culte qui manifeste le rapport de type patrimonial à la terre engagé entre propriétaires sucriers et travailleurs/futurs petits planteurs indiens indépendants (Chazan-Gillig, 2000). Nous avons vu au chapitre précédent que les premiers immigrants ont émergé à la faveur du grand morcellement des années 1860 (Allen, 1983) et sont devenus des planteurs indépendants, non loin de là où se trouvent les premiers temples hindous. Le facteur territorial comme la division du travail ont servi de cadre au déploiement dans l'espace de l'idéologie religieuse de la caste tandis que la division du travail s'est organisée sur la base des distinctions régionales quasi ethniques. Ainsi, les Tamouls se sont finalement spécialisés dans le commerce des grandes villes et l'import-export et ce sont les premiers propriétaires, généralement de hautes castes, qui ont quitté leurs plantations. Quant aux premiers Indiens du nord, ils ont formé le noyau de départ des hautes castes *Baboojee-Maraz* (Brookfield, 1958).

Les groupes sociaux liés aux différentes régions d'origine de l'Inde – Tamouls, Marathis, Télégous, Biharis – sont tous liés à des *kalimaïs* d'origine crées par leurs ancêtres. Le rapport très tôt établi des *kalimaïs* aux temples s'est compliqué à mesure que se développaient les mouvements associatifs qui révèlent la puissance sociale acquise par les groupes ainsi constitués. La centralité des rapports sociaux engagés s'est plus jouée sur le lieu même des cérémonies comme nous l'avons remarqué dans le déroulement des cultes auxquels nous avons participé – qu'il s'agisse du *Taipoorsam cavadee* de Port-Louis (culte tamoul) qui regroupe généralement plusieurs milliers de personnes, du *Mahashivratree* (grand pèlerinage des Indiens du nord) également fréquenté par des milliers de fidèles, ou de pratiques plus restreintes comme les marches du feu, les cultes *baharia pujas* ou encore les divinités des *kalimaïs* en activité, nous ne devons jamais oublier l'essentiel de l'expression du sentiment religieux. Celui-ci se manifeste dans une pluralité de pratiques et de rituels centrés sur une représentation cosmique du monde où il n'y a pas de séparation absolue entre le local et le global. En conséquence, la dialectique du dedans et du dehors est synonyme de la distinction privé/public engagée par les associations culturelles vis-à-vis de l'État. Les rapports de la société indienne avec l'administration coloniale ne se sont jamais joués sur une séparation radicale du privé et du public mais sur le registre d'un rapport quantitatif destiné à produire une légitimité sociale dans le cadre constitutionnel établi.

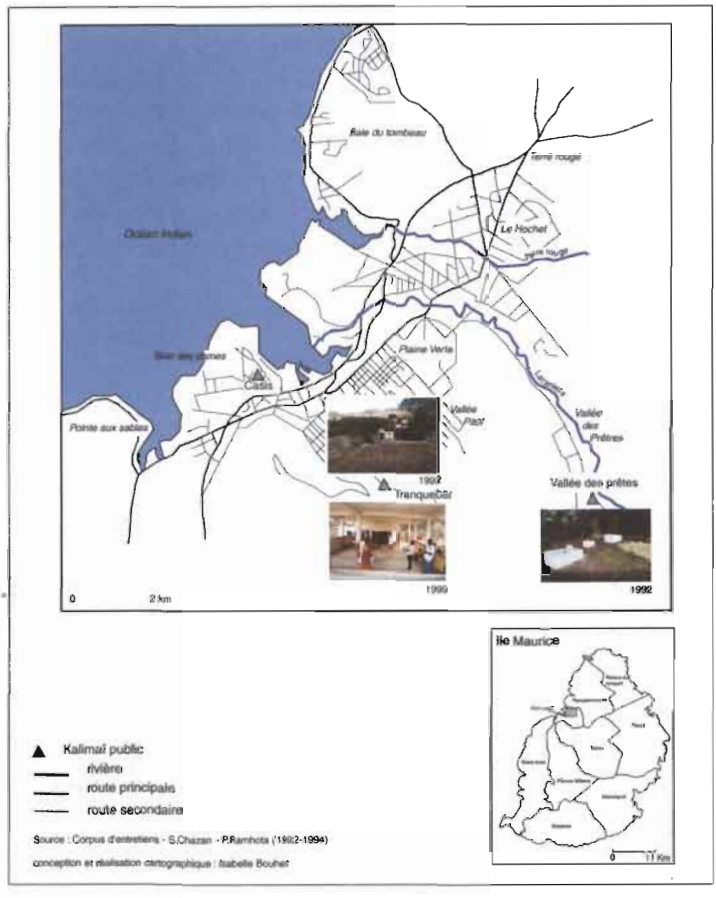
## Itinéraire de la recherche

L'itinéraire de recherche que nous avons suivi a couvert les districts du nord-est et du nord-ouest de l'île, là où les temples et les *kalimaïs* sont en plus grand nombre. Certains *kalimaïs* ont gardé leur autonomie, d'autres se sont modernisés ou déplacés et, enfin, quelques *kalimaïs* des banlieues urbaines ayant acquis une notoriété importante se sont transformés en temples, dédiés à des divinités hindoues d'origine mauricienne qui ne font pas partie du panthéon des divinités répertoriées en Inde.




**Carte 3. Localisation des anciens *kalimaïs* de Clémencia**

*Les principaux lieux d'enquête*[64]




**Carte 4. Localisation des *kalimaïs* à Port-Louis**

La première investigation a porté sur la « Vallée des Prêtres » et il était prévu de couvrir toute la région entourant Port-Louis, qui peut être traversée de vallées en vallées jusqu'à la capitale. Ces vallées de Crève-cœur, Montagne Longue et la Vallée des Prêtres ont toujours été indissociables de la capitale, qu'il s'agisse des relations économiques, ou des rapports d'affiliations culturelles et politiques. C'est ce qui ressort de l'histoire de la fondation et de la répartition géographique des cultes *kalimaïs* et des temples étudiés aux alentours de Port-louis : ils sont affiliés entre eux (carte n° 3). Ainsi, les temples tamouls *Chokkalingam Meenakshiamman Kaylassam* de

64. Carte de situation des lieux d'enquête.

la Route Nicolay de Port-Louis, et celui de la Vallée des Prêtres, le temple *Vishnu Chetra Mandir*, sont associés dans le *Taïpursom Cavadee*. On a vu également le temple hindou *Vishnu Chetra Mandir* de la rue Saint-Denis s'associer au même culte *Muruga* du *Taïpursom Cavadee*, célébré par le temple *Kaylassam*. Il en est de même du *kalimaï* de Caroline de la Vallée des Prêtres et de celui de Tranquebar, situés en contrebas de la montagne des Signaux, qui domine la partie nord de Port-Louis du quartier « Ward IV ».

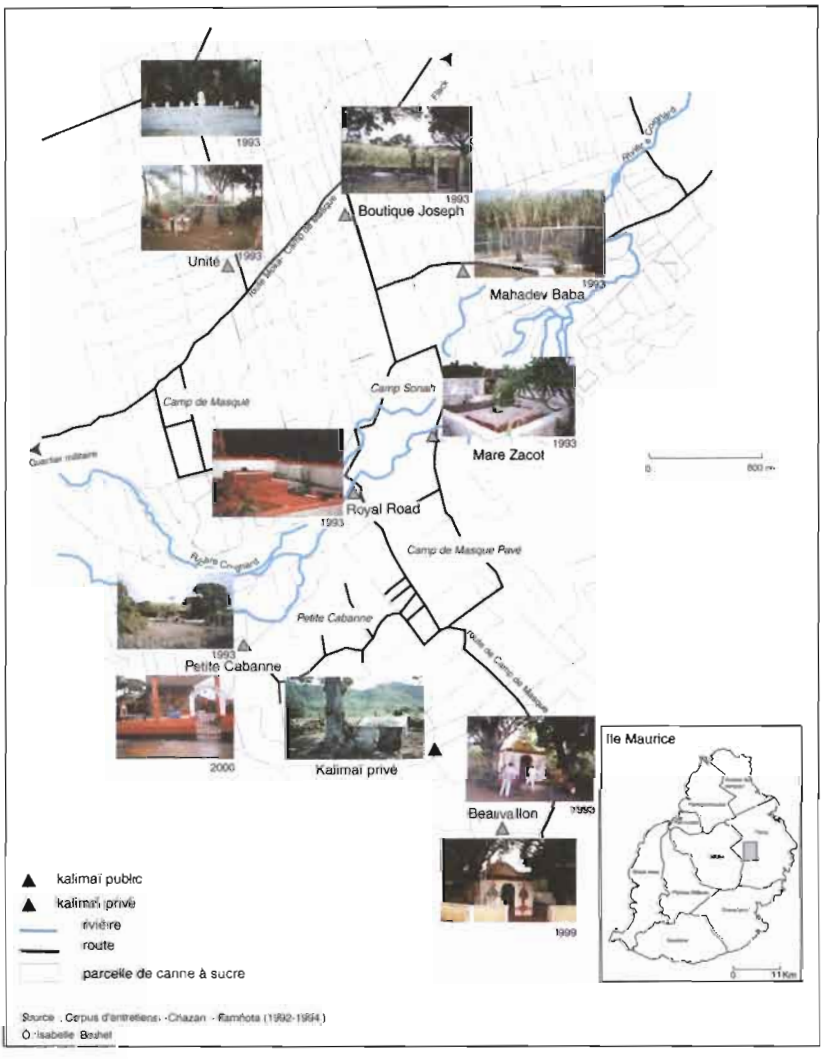
Le leader politique, fédérateur de la population dite de couleur, Gaëtan Duval, a donné le nom de « *Bangladesh* » à ce quartier du Ward IV pour marquer, symboliquement, la forte proportion de population « mulâtre », indienne et « créole ». Le lieu du *kalimaï* de Caroline a également été mis en valeur par référence à l'histoire édifiante de Ram, fondatrice des cultes de *Ramayana* qui se sont développés dans les *baïtkas*[65], premiers centres de formation culturelle de la population hindoue. Cet endroit a été nommé « *Chitrakoot* » par le philosophe Basdeo Bissoondoyal par référence à l'endroit où le poète Tulsidas a écrit l'épopée de Ramcharitamanas. Les rapports d'affiliation des différents édifices cultuels ont été magnifiés par les leaders qui ont préparé l'indépendance du pays. C'est pourquoi, l'étude des cultes et de leurs relations mutuelles nous ramène toujours au processus de formation des liens sociaux familiaux et de différenciation des castes au cours des périodes qui ont préparé l'indépendance jusqu'aux changements plus récents dans un contexte de restructuration de tous les marchés (financiers, fonciers, des produits et du travail).

Nous avons également étendu notre recherche à d'autres régions de l'île, qui avaient des rapports particuliers d'échange des produits locaux avec Port-Louis : les légumes, les fruits, le lait, l'artisanat, le gros et le petit élevage. Les lieux de culte de Camp du Masque et de Camp de Masque Pavé (cartes n° 4 & 5), de Plaine des Papayes, de Fonds du Sac au nord et de Mahébourg au sud ont alors été systématiquement visités pour identifier les fondements historiques et culturels des rapports sociaux spatiaux, des villes et des campagnes et leur transformation d'hier à aujourd'hui. Ce travail utilise également les données concernant l'histoire sucrière de la société FUEL et sa restructuration présente dans le contexte de la mondialisation, dans le district de Flacq, à l'est de l'île où nous avons le plus travaillé.

---

65. Cf. glossaire. C'est un lieu de prière où les Indo-mauriciens ont appris le hindi et se sont formés aux traditions de leurs groupes d'origine en Inde. Les *baïtkas* ont eu un rôle déterminant dans la conscientisation des Indiens à la nécessité de leur indépendance. En effet, c'est le philosophe Basdeo Bissoondoyal qui a fondé les premières *baïtkas* qui se sont multipliées rapidement dans tous les villages où il y avait une forte concentration de population hindoue.

Les trois cartes de localisation n° 3, 4, 5 jointes présentent les différentes régions d'enquête[66], et les lieux de culte photographiés et placés en surimpression précisent les dates de prise de vue et montrent l'importance des changements qui ont eu cours entre les débuts de l'enquête en 1992 et les années qui ont suivi.




**Carte 5. Localisation des anciens et nouveaux *kalimaïs* à Camp de Masque, Camp de Masque Pavé et Petite Cabane**

66. Cartes des régions d'enquête : de Flacq, de Port-Louis et Mahébourg, de Pamplemousses et Plaine des Papayes présentées plus loin.

En effet, si nous n'avons pu photographier aucun des plus anciens *kalimaïs* correspondant à la première installation des immigrants indiens dans les camps, nous avons cependant visité de très vieux sites encore visibles du fait de la végétation et de la présence de restes d'offrandes laissées sur les petites roches sur lesquelles est placé le *sindoor*[67]. Il est bien connu que ce sont des endroits jugés dangereux, que l'on ne fréquente que la nuit pour pratiquer la sorcellerie. Mais, dans beaucoup de cas, ces lieux sont encore visités et honorés avant que l'on ne pratique les cérémonies sur le lieu des nouveaux cultes *kalimaïs*. Dans certains cas, le site d'origine est resté le même, mais l'espace ayant été recomposé, l'on ne distingue plus ce qui était ancien de ce qui est nouveau. Ce sont les entretiens que nous avons réalisés sur place en langue maternelle *Bhojpuri* le plus souvent et en créole, qui nous ont permis d'identifier et de localiser la partie la plus ancienne des sites. Les *kalimaïs* de Petit Verger et de Petite Cabane ont ainsi connu des changements presque imperceptibles parce que les fidèles n'ont pas cherché autre chose qu'une rénovation de leurs autels pour les rendre plus attrayants et plus pratiques pour faire les sacrifices. À Beauvallon, également situé à mi-chemin de Camp de Masque Pavé à Clémencia, le long de la route qui traverse les montagnes Blanche, Faïence et conduit à Bel-Air, le changement essentiel du site a porté sur la construction d'une enceinte et sur l'aménagement d'un robinet d'eau nécessaire à la préparation des offrandes. Les photos miniatures de la carte n° 4 ont été prises au début des enquêtes entre 1992 et 1994, à l'exception du *kalimaï* de Petite Cabane. Nous avons photographié en 1999 et 2000 ces mêmes lieux de culte[68]. Ils ont tous été rénovés, à l'exception du *kalimaï* de la Vallée des Prêtres et du *kalimaï* privé de Clémencia. Certains *kalimaïs* comme ceux de Tranquebar (carte n° 3) et de Petit Verger (carte n° 5) sont devenus de véritables temples.

Ces changements architecturaux manifestent l'existence d'associations cultuelles très actives, capables de mobiliser des sommes d'argent importantes pour assurer la construction de ces nouveaux temples. Seules des associations regroupant un grand nombre de personnes, qui se reconnaissent une même origine commune en Inde, ou encore des fédérations, qui intègrent des gens d'origines différentes et dont les comités de gestion sont composés des représentants les plus actifs des différents districts, ont un temple ou cherchent à en créer un et sont capables de mettre en œuvre de tels changements. Les multiples fédérations nationales interagissent

67. Cf. glossaire : poudre de couleur rouge que l'on met sur le front en signe de ferveur à la mère *Kali*.

68. Ces photos seront commentées dans le cours de l'ouvrage.

pour transformer et rénover la pratique des cultes[69]. Leur puissance relative se joue, simultanément, aux plans politique et économique, à travers l'importance numérique de leurs adhérents d'une part et la capacité du Président et des membres du comité à bien gérer les affaires de la communauté. Le président et les membres du conseil d'administration, aussi dit « board », sont élus pour un an. Le mandat du président est renouvelable trois fois tandis que celui des membres élus du comité n'est renouvelable qu'une fois. Il y a donc une circulation sociale effective du pouvoir au sein de ces comités, du fait des renouvellements annuels d'au moins 50 % des élus et parfois du Président lui-même. Le rythme des cérémonies et les dons faits à ces occasions par les participants entraînent l'existence d'un rapport permanent d'endettement – réel ou fictif – des familles et des associations affiliées aux fédérations nationales. En effet, les offrandes aux divinités à propos des cultes font partie de tout un système de redistribution auquel tout un chacun participe pour progresser et franchir les étapes de la vie (*dharma*). Il s'établit un rapport constant et quasi direct entre la vie quotidienne des gens et la vie culturelle et politique. Nous avons mis en évidence les rapports qui s'établissent avec les fédérations et, partant de là, nous avons pu reconstituer la genèse de la formation des associations et les motifs autant que les dates de leur séparation. Nous avons étudié le rôle de ces associations et fédérations à propos de la réinvention contemporaine des cultes et/ou de la fondation de nouveaux temples chargés d'assigner à chaque individu et groupe social leur place nouvelle dans les champs du religieux et du politique, à travers les divinités choisies comme devant faire partie du panthéon des divinités du temple. Le temple est généralement conçu comme un espace de répartition et d'association de divinités ayant chacune leur territorialité propre et leurs rituels. C'est un lieu de production sociale qui entraîne, au bout du compte, la distinction de la vie privée et de la vie publique par la mise en scène d'un jeu d'intermédiations multiples qui opèrent cette séparation finale au cours des rituels, fondée sur l'idéologie partagée des différences communautaires et de castes autour des divinités.

On remarquera que les *kalimaïs* du nord de l'île, situés dans le district de Pamplemousses, n'ont pas connu la même modernisation. Ils sembleraient comme abandonnés si l'on ne remarquait pas la présence d'offrandes sur ces autels. Une première explication peut être avancée devant cette situation particulière des *kalimaïs* du nord par rapport à ceux

69. Les Indo-mauriciens ont ainsi plusieurs fédérations, qui sont toutes subventionnées par l'État. La *Mauritius Sanantan Dharma Temples Federation*, la *Mauritius Sanatan Dharma Mandir Federation*, la *Mauritius Tamil Temples Federation*, la *Mauritius Andra Maha Sabha*, la *Mauritius Marathi Mandali*, la *Arya Ravived Pracharni Sabha*, la *Rajput Gahlot Maha Sabha* et enfin la *Mauritius Gujerati Samaj*.

de l'est et du sud de l'île. Le nord représente la partie de l'île où le développement touristique a été le plus rapide et le plus complet. Cette région a aussi connu un processus plus achevé de concentrations sucrières successives et les terres de cannes sont aujourd'hui en majorité exploitées mécaniquement. C'est pourquoi les sociétés sucrières n'ont pas autorisé la construction de nouveaux édifices religieux sur des terres à forte plus-value productive ou spéculative. Les anciens camps eux-mêmes ont totalement disparu ou sont en voie de l'être et ont fait place au développement de plus gros villages comme ceux de Plaine des Papayes et de Fond du Sac, villages qui sont plus importants que dans la région de Flacq, où la population rurale est plus dispersée parce qu'elle est plus nombreuse à être restée près des terres acquises au hasard des morcellements, par rapport aux habitants des autres régions. Les grands planteurs des régions du nord, de Pamplemousses en particulier, résident plus volontiers dans les villes des Plaines Wilhems comme Quatre-Bornes, Beau-Bassin, Curepipe, ou encore Triolet[70] tandis que les gros planteurs de Flacq sont plus nombreux à être restés dans leur région d'origine[71].

Il ressort de cela que tout changement de lieu, toute modernisation de site, même les plus infimes, oriente l'analyse à faire des changements économiques, sociaux, ou politiques engagés. Une première distinction a été faite entre grands et petits planteurs, car elle intervient dans tous les cas de figure, de manière indirecte souvent, pour expliquer la formation des temples et les stratégies poursuivies par les associations. Cette différence entre grands et petits planteurs n'est pas d'ordre hiérarchique, elle prend plutôt la forme d'une division statutaire distinguant les hautes et les basses castes, mais il n'est pas toujours facile de déterminer la cause première des différences instituées dans les jeux associatifs et culturels.

---

70. C'est à Triolet que fut élu le dit « *père de la nation mauricienne* » Sir Seewoosagur Ramgoolam (PTR) qui a été le premier chef de gouvernement de l'Indépendance de 1968 à 1982. C'est aussi à Triolet que le MMM a eu la destinée politique qu'on lui connaît aujourd'hui. Dev Virasawmy a été élu à une majorité écrasante en 1978. Ce fut le signe avant-coureur d'un changement politique radical, réunissant les différentes communautés au sein d'un même parti et définissant une alliance avec le nouveau parti hindou PSM distinct du PTR.

71. L'étude des structures foncières montre que les grands planteurs sont moins nombreux à Flacq que dans le nord de l'île. Les petits planteurs sont restés sur place même s'ils ont un emploi salarié dans l'administration. Dans la région de Flacq, les terres de petite plantation ont été acquises en pleine propriété : ainsi en est-il des morcellements localisés à Camp de Masque et Camp de Masque Pavé où les habitants ont développé la culture d'ananas pour le marché local mais aussi pour l'exportation. Ces petits planteurs sont souvent également métayers des grands planteurs dont la plus grande partie des familles sont installées en ville, sur les hauts plateaux pour faciliter la scolarité des enfants ou pour entreprendre des affaires. Seul reste un petit noyau de parents pour gérer sur place les terres de la propriété.

C'est pourquoi, nous avons mis en relation le mode de fonctionnement des institutions religieuses et culturelles indo-mauriciennes avec la modernisation engagée de l'économie. C'est pourquoi, la gestion d'un temple et son processus fédératif prennent toujours la forme plus ou moins achevée d'une « *Société à Responsabilité Limitée* » (SARL). On ne peut ignorer cet ordre de fait. Nous concluons, provisoirement, cette longue partie introductive en précisant que l'équilibre des rapports internes du pays repose en réalité sur un modèle dominant patronal hérité des rapports de production institués à l'origine dans les établissements sucriers. Ils ont, dès le départ, été en équilibre instable et souvent contestés, ce que montrent les rapports souvent tendus du capital et du travail qui se sont joués dans l'histoire sucrière[72]. Cependant, le modèle patronal, grâce et à travers la possibilité de négociation et de contestation ouverte dans le cadre de la gestion étatique du pouvoir, est présent dans les interstices du fonctionnement des institutions religieuses et culturelles, comme nous le verrons dans les chapitres à venir.

*Le corpus d'enquête*

Nous avons choisi de présenter exhaustivement les données d'enquête recueillies en les organisant thématiquement. Ces sources et données ont été présentées dans le mémoire de DEA de Pavitranand Ramhota et fera l'objet, ultérieurement, du montage d'un Cdrom[73]. La première partie présente les notes de terrain, regroupées selon l'ordre chronologique et suit le déroulement des enquêtes. Les entretiens dépouillés en langue originale, *bhojpuri*, *créole* et parfois *hindi*, ont tous été traduits, commentés en notes de bas de page et organisés en trois chapitres différents. Ce premier classement par chapitres des entretiens effectués et des cultes étudiés met en évidence les différents niveaux de traitement possible des *kalimaïs*. Le chapitre 2 du mémoire a pour titre « le système symbolique et les pratiques cérémonielles en milieu urbain : Port-louis et Mahébourg », le chapitre 3 a pour objet l'étude de « l'interculturalité dans la pratique populaire indienne : Flacq et Pamplemousses », le chapitre 4 enfin s'attache à identifier « les fondements politiques et économiques des pratiques religieuses populaires du monde indien ».

---

72. Lorsque la tension était trop forte, l'administration coloniale commanditait une enquête, sorte d'audit des sociétés sucrières. Le plus complet de ces rapports d'enquête est celui de la commission Sweetenham (cf. bibliographie).

73. Pavitranand Ramhota (2001), « *Les cultes populaires indiens à l'île Maurice : approche anthropologique*», 33 entretiens, 79 photos, 4 cartes, 408 pages. Ronéoté.

Tous ces thèmes ont fait l'objet d'un premier traitement analytique des données d'enquête, ce qui nous permet aujourd'hui d'aller plus loin en problématisant le fait culturel et religieux pour tenir compte des périodes de l'histoire mauricienne, qui prennent un relief particulier devant les changements contemporains. Nous retracerons l'histoire de la petite et grande plantation, nous mettrons en lumière le développement corrélatif des temples et nous reconstituerons l'histoire des mouvements syndicaux et des coopératives depuis 1930, date de la fondation du Parti Travailliste (PTR) et, d'une manière plus générale, nous caractériserons les processus de formation d'une « classe moyenne urbaine »[74] comme d'une bourgeoisie commerçante et industrielle issue des distinctions communautaires avant l'Indépendance nationale de 1968. Nous comprendrons ainsi mieux le décalage existant entre les pratiques interculturelles observables dans la vie quotidienne et de travail des gens et l'idéologie dominante communautaire. On a pu observer l'existence de phénomènes de tension au moment où se forment les alliances électorales appelées à diriger le pays après les élections. Les stratégies communautaires et de castes qui s'expriment dans le déroulement des cérémonies sont en rapport étroit avec les stratégies d'alliances ethniques et de castes[75] les plus favorables pour obtenir la majorité des voix aux élections locales ou pour s'instituer groupe dominant dans une séance de travail.

La réunion de ces informations s'est faite dans des contextes locaux différents et dans des situations d'enquête particulièrement utiles à la connaissance de ce qui fait sens dans le déroulement des cultes. À cela s'ajoutent les textes d'interviews réalisées, les notes de terrain, rédigées au jour le jour, pour rappeler les conditions dans lesquelles les informations ont vu le jour. Nos informateurs privilégiés ont été les prêtres en charge des cultes, les présidents des associations culturelles, les familles fondatrices des *kalimaïs* et/ou des temples et, bien entendu, les fidèles « dévots » adeptes de telle ou telle divinité honorée en rapport d'interdé-

---

74. S. Chazan a développé une théorie explicative du sens social politique d'un événement qui a déstabilisé, trois jours durant, l'équilibre des rapports ethniques dominants en l'an 2000 : « *l'affaire Kaya* ». Ce chanteur métis créole et hindou est mort dans les cellules de la police après avoir été victime de brutalités policières alors qu'il était interrogé pour avoir fumé des joints. On avait là tous les ingrédients d'un conflit ethnique – la police étant en majorité hindoue et Kaya, dit « créole », était, en réalité métis, hindou et créole. L'auteur a montré que le malaise, qui s'est exprimé trois jours durant dans les rues des villes des Plaines Wilhems, avait un rapport précis avec les conditions de vie de plus en plus difficiles de la classe moyenne urbaine. Le conflit avait une nature de classe, qui rejoignait pour partie, mais pour partie seulement, le contenu formel ethnique de départ.

75. La notion de « *Best Loser* », le meilleur perdant dans le jeu électoral, et celle de « *population générale* », que nous avons présentée dans le chapitre précédent, sont des réalités qui tendent à limiter les chances d'une fluidité sociale indépendante des différences historiques, raciales et ethniques.

pendance mutuelle ou non dans le déroulement des cérémonies. Tous ces acteurs ont accepté de décrire les rites, les symboles, de raconter l'histoire du *kalimaï*, de préciser la manière dont se déroulent les rituels cérémoniels et de présenter une sorte de calendrier des cérémonies célébrées tout au long de l'année. Nous avons complété nos informations de terrain par un travail de recherche d'archives, portant sur les actes notariés, qui fixent la situation juridique des lieux de culte. Nous avons également engagé une réflexion globale portant sur le système électoral pour mettre en évidence les stratégies locales mises en œuvre et leur incidence sur les rapports des groupes entre eux, sur la variation des alliances possibles et des résultats enregistrés dans toutes les élections qui ont eu lieu depuis 1968. Un certain nombre de corrélations ont aussi été établies pour montrer que l'on ne peut s'ériger en fondateur d'un *kalimaï* ou d'un temple et d'une association par le seul fait de sa volonté individuelle.

Le processus de fondation des *kalimaïs* et/ou des temples obéit à des règles morales, à des conditions économiques, au charisme du fondateur légitimé par son expérience préalable du travail social dont les bienfaits ont été reconnus par les gens, lui accordant leur confiance. L'idéologie du don sur laquelle repose cette morale de l'implication sociale et de la nécessaire prise en charge des difficultés des gens, trouve sa justification finale dans l'expression de liens communautaires plus ou moins unifiés, malgré et en dépit des clivages de caste, de classe, de genre ou encore générationnels qui peuvent se manifester dans la vie quotidienne. La réussite individuelle, quand elle se produit, est alors d'emblée chargée d'une dimension politique fondée sur l'idée de l'existence d'une cosmologie universelle, qui entraîne les vivants à franchir par étapes progressives les 4 âges de la vie *purusharta*. Le *karma,* qui représente le 3e âge de la vie, est celui durant lequel on acquiert la possibilité d'agir pour le bien-être collectif avant de passer au 4e âge *moksha*, représentant la libération de l'âme, qui prépare l'entrée dans la vie éternelle. Les personnes rencontrées appartenaient à la classe d'âge de la maturité sociale des 3e et 4e âges : nos informateurs avaient généralement entre 40 et 80 ans. En revanche, nous n'avons jamais sélectionné un informateur sur la base de son appartenance statutaire de caste puisque c'est par l'intermédiaire de l'étude des *kalimaïs* que nous les avons sélectionnés afin de reconstituer le mode historique de production des différences ainsi que les modes de contestation, s'il y avait lieu.

*Le chercheur dans l'enquête*

Les photographies des lieux de culte et des cérémonies, présentées dans ce livre et plus tard dans le Cdrom, font partie intégrante de la méthodologie d'enquête. Ces documents relèvent d'une double pratique dite *d'observation participante* à l'intérieur de laquelle les chercheurs, étranger et national, qui travaillaient en équipe[76], ont choisi de s'accorder sur une division du travail. Le chercheur national, issu de la communauté étudiée, appartenant au groupe statutaire des *Vaishs* et le chercheur étranger, responsable du programme, ont eu un rôle parfaitement différencié. Cette stratégie particulière d'enquête a été renforcée par le fait que beaucoup d'entretiens ont été effectués en langue maternelle *bhojpuri*. Un entretien a été réalisé, pour partie en *hindi*, du fait de la présence d'un expert indien au moment de l'enquête. Ce double positionnement, interne et externe, vis-à-vis des groupes étudiés était conforme à la manière dont la société indienne gère généralement son rapport à l'étranger. Celui-ci est d'autant mieux accepté qu'il ne cherche nullement à fusionner plus ou moins artificiellement avec l'autre vis-à-vis duquel est toujours marquée, symboliquement, une différence. On sait en effet que la religion indienne ne se veut nullement prosélyte. On naît dans une religion et la conversion n'a guère de sens pour les hindous. En revanche, la religion hindoue s'alimente à toutes les influences des autres religions et se transforme perpétuellement. C'est pourquoi, notre recherche s'est orientée dans le but premier d'indiquer le contexte particulier dans lequel les pratiques et les rites se déroulaient dans les cérémonies : l'environnement économique, social, politique, tous les facteurs qui interagissent dans la vie culturelle et religieuse ont été pris en compte dans l'étude des pratiques associatives.

On peut donc affirmer que les photographies que nous avons sélectionnées pour appuyer nos analyses sont des matériaux d'objectivation véritable du sens à accorder aux cultes. Nous considérons chaque photo de culte sélectionnée dans cet ouvrage comme donnant, d'entrée de jeu, une série d'informations qui sont commentées : le rapport respectif des divinités entre elles, celles qui sont présentes et celles qui sont absentes. À ce niveau d'analyse, aucun « discours sur » n'est nécessaire, seul le regard extérieur posé sur l'objet de culte est pertinent quant au contenu informatif existant. Quand il s'agit de photos prises à certains moments donnés du déroulement d'un culte, il faut savoir que le chercheur étranger était absent des photographies qu'il prenait, le chercheur national pouvait, lui, être pris dans la masse des fidèles avec lesquels il communiquait tout en pratiquant les observations qu'il consignait dans un cahier de terrain.

76. Pour le recueil et l'analyse des données primaires des enquêtes.

Une seule fois, le chercheur étranger a été pris de dos en photo par le chercheur national mais, c'est parce qu'il était devenu acteur de l'événement, pressé par les fidèles qui avaient organisé ce culte de satisfaire au rôle qu'ils lui avaient assigné, marquant la relation préférentielle de la divinité *Dhi* avec le monde des propriétaires blancs. Cette situation unique, inédite dans l'enquête, a orienté l'analyse à faire de certains rites de *kalimaïs*, qui intègrent symboliquement l'étranger, par référence aux premiers propriétaires sucriers des anciens moulins là où ils ont été autorisés à construire les premiers *kalimaïs*.

© : 1995

Le chercheur étranger est associé par les dames à la prière. Dhi représente le Blanc propriétaire de l'ancien moulin.

**13. Offrande au *Dhi* dans le *kalimaï* de Clémencia**

Dans d'autres photos, on voit apparaître des croix ou des représentations humaines d'une divinité par rapport aux autres plus abstraites, représentées par des pierres à la forme arrondie en bas et en pointe en haut.

© 2000

**14. Apparition d'un nouveau site de prière, représentant des croix**

Ces photos ont orienté l'analyse à faire de certains cultes *kalimaïs* par référence à un syncrétisme des religions catholique et hindoue qui ont dû avoir lieu à une époque donnée du développement sucrier et que nous avons cherché à dater. Notre hypothèse de périodisation de ce type d'évolution possible de certains cultes remonterait à l'époque du boom sucrier du vivant du Père Laval qui a développé, dans les années 1840, une catéchèse centrée sur le culte de la Vierge Marie qui n'a jamais cessé d'être priée par les fidèles qui vont au culte du Père Laval, sorte de pèlerinage organisé chaque année à la date anniversaire de sa mort.

*L'observation dite participante : la place assignée des chercheurs, étranger et national*

Nous avons participé à de nombreux cultes de différentes natures, tantôt célébrés à l'initiative des familles comme le *baharia puja* au *kalimaï* de Petite Cabane, une cérémonie au *kalimaï* de Verger à Clémencia, tantôt il s'agissait de cultes collectifs impliquant les fidèles de même obédience religieuse comme la cérémonie *aryasamaj* à Camp de Masque, tantôt il s'agissait de cultes impliquant les villageois dépendant d'un même temple comme la cérémonie *Shri Rama Mandiram* ou encore

il s'agissait d'un culte spécifique dont le fondateur avait le projet de transformer le *kalimaï* en temple à Camp de Masque localisé au lieu-dit de Royal Road. Nous avons également participé à des *cavadees* à Port-Louis, Mahébourg et à Quatre-Bornes mais il ne fut pas possible de faire des enquêtes in situ tant le nombre de gens apparaissait important, venus de toute l'île du fait de la mobilisation de toutes les associations et fédérations pour cette fête qui a lieu un jour férié non travaillé. Nous avons également participé au *Mahashivratree* qui est le grand pèlerinage annuel des Hindous à Grand Bassin mais nous ne l'avons pas étudié tant il est le cadre d'interventions politiques et de discours sur le lieu du culte. On y voit se succéder les ministres hindous en exercice, dont le Premier ministre et le vice-Premier ministre, qui cherchent par cette tribune à élargir la base sociale de leur électorat. Pour mettre en œuvre une analyse de l'événement, il eut été nécessaire de travailler auprès des représentants d'associations de cultes et de temples qui organisaient les départs des lieux d'origine des résidences jusqu'à Grand Bassin. Nous avons préféré nous cantonner à des approches directes, par le bas, des cultes pour mettre en lumière la transformation symbolique globale et les rapports institués avec les fédérations nationales.

La notion *d'observation participante* a pris un caractère particulier au regard de cette enquête. En effet, ce ne sont pas les discours qui ont été déterminants pour nos analyses malgré la place que tiennent les interviews dans notre travail. Car la société indienne ne cherche jamais à expliciter ses modes de comportements, ni à donner une visibilité aux rapports conflictuels souvent signalés derrière les cultes. C'est l'inverse qui se produit. Les cultes ne sont là que pour magnifier la puissance de l'œuvre divine de toutes les manières possibles, par le choix des divinités associées dans les rituels, par la nature des offrandes faites, par les sacrifices subis et le jeûne pratiqué. Le rituel est la forme la plus explicite du sens d'un événement dont l'aboutissement se donne à voir comme une altérité fondamentale qui sépare les fidèles dits « dévots » du simple participant. C'est pourquoi le contenu des entretiens a porté surtout sur la description des rituels, sur l'identification des divinités principalement à l'œuvre et en rapport d'interdépendance mutuelle. Nous avons finalement compris que les rapports sociaux implicites de la communauté des fidèles se jouaient sur les rapports établis avec les divinités. Nous avons provoqué des réunions a posteriori et en dehors des cultes, sur le lieu des *kalimaïs* ou des temples pour évoquer comme dans un salon, les rapports singuliers existant entre les divinités, les corréler aux conflits évoqués comme étant à l'origine du mal-être, de la maladie, des violences domestiques, etc. Et les deux niveaux d'analyse – étude des rites et des entretiens provoqués en dehors des cultes dans l'espace sacré des *kalimaïs* – ont été rapprochés. Nous avons alors observé l'existence d'une dualité à

l'œuvre dans les cultes : celle qui oppose les *sanatanistes* et les *aryasamajistes*[77], ou encore le clivage entre les rites védiques et les rites puraniques qui peuvent coexister dans un même culte[78]. Notre socialisation n'a eu que peu d'importance pour la compréhension du sens social de cette dualité à l'œuvre, car c'était le rituel et la manière dont il évoluait dans le cours de la cérémonie qui devait guider et orienter notre regard sur la réalité. Nous avons aussi objectivé notre position sociale dans les manifestations et compris que la confiance des gens à notre égard était fondée, en réalité, sur le souvenir du rôle actif joué par le père de Pavitranand Ramhota, habitant de la région de Flacq, très connu par son métier d'instituteur, lui qui a vu se succéder plusieurs générations de jeunes écoliers, qui l'appréciaient et sont devenus, depuis, des personnalités dans la vie publique. Outre sa profession d'éducateur au sein de l'école, Monsieur Ramhota père était connu pour avoir été un travailleur social qui a suivi le mouvement « *Indépendent Forward Bloc* »[79] (IFB), fondé par un des leaders de l'Indépendance nationale Sookdeo Bissoondoyal. En outre, la famille Ramhota est connue pour avoir fait une donation de terres situées sur la route de Port-Louis à Flacq où a été érigé un temple *Arya mandir*[80] aujourd'hui rénové.

Le mouvement de conscientisation des frères Bissoondoyal qui a accompagné l'Indépendance a commencé dans la région de Flacq où se trouve aujourd'hui la plus grosse société sucrière de l'île « *Flacq United East Limited* » (FUEL) sur laquelle nous avons particulièrement travaillé là où les capitalistes indiens ont investi leurs avoirs aux côtés des Blancs : on dirait aujourd'hui qu'il y a eu un « Joint Venture » entre Leclézio, Gujadhur et la MCB. Bien que Pavitranand Ramhota ne se soit pas déclaré adepte du mouvement religieux *aryasamaj* vis-à-vis de nos informateurs, ceux-ci pouvaient comprendre symboliquement son appartenance à cette association religieuse quand il arborait – ce qui est arrivé à plusieurs reprises – une tenue blanche portée par les fidèles du mouve-

---

77. Les *sanatanistes* sont restés attachés aux sacrifices d'animaux dans les rituels dédiés à *Kali*. Les *aryasamajistes* ont une conception quasi monothéiste de la religion et vouent une ferveur particulière au Dieu du feu « *agni* ». La division hommes/femmes n'intervient pas dans le rituel *aryasamajiste* et ce sont les femmes qui officient autour du feu alors que la distinction de genre est fondamentale dans le déroulement des rituels *sanatanistes*.

78. Nous avons assisté au culte « *amourou puja* » dans le déroulement duquel les rituels védiques et puraniques se sont succédés. Cf. chapitre 9.

79. Ce mouvement politique n'a pas duré mais de nombreux informateurs ont évoqué avec nostalgie cette période de préparation à l'Indépendance nationale durant laquelle on a vu des Musulmans, des Créoles et des Hindous travailler côte à côte pour leur indépendance.

80. Les photos de ces édifices figurent dans les différents chapitres où nous présentons nos analyses.

ment *aryasamaj*. Les villageois participant à d'autres rites acceptaient Pavitranand Ramhota et lui parlaient malgré tout, par fidélité aux rapports qu'ils avaient eus avec son père durant leur jeunesse. On voit ainsi que les rapports internes institués sont fondés moins sur l'individualisation des rapports avec le chercheur national, que sur la dimension collective des relations établies avec la famille Ramhota considérée comme ayant suivi et mis en pratique l'enseignement religieux relatif à l'idéologie du *dharma* évoquée plus haut. C'est sur ce type de rapport général à la religion hindoue que prenait sens la participation de P. Ramhota à des rituels, différents de sa propre pratique, pour les besoins de la cause de la recherche. Ce dernier a donc toujours préféré affirmer son appartenance à une chaîne sociale indifférenciée, en ligne paternelle ou maternelle, de type quasi ethnique (les *Vaishs*) plutôt que de rappeler, d'une manière ou d'une autre, la différence de caste supportée par certains rituels pratiqués comme ceux des *sanatanistes*. Dans la cérémonie *accadassi* de la Vallée des Prêtres, Pavitranand avait le choix entre un jeu formel d'assimilation aux pratiques *sanatanistes*[81], le plaçant d'emblée à l'intérieur de la communauté des dévots présents à ce culte, ou encore, de s'affirmer dans un positionnement totalement extérieur, ce qui lui permettait d'avoir un point de vue plus indépendant, à la fois dialectique et critique, comme celui qu'il avait construit à travers son expérience ambivalente de la religion par le fait que sa mère est restée adepte des rituels *puraniques* différents de ceux pratiqués par son père, qui était d'appartenance *aryasamaj*.

L'entretien qui a eu lieu avec le prêtre officiant de la Vallée des Prêtres a été très polémique et a suscité, en cours de cérémonie, de nombreuses réactions dans l'assemblée des fidèles. Ces derniers mettaient en scène ou plutôt sur scène la dialectique des rapports vécus entre maternels et paternels, dont les lignées ne partageaient pas forcément les mêmes rites entre lesquels un choix devait toujours être fait au moment du mariage traditionnel. De nombreuses femmes ont choisi de conserver les rites de leur père et n'ont pas voulu adopter ceux de leur mari quand ils étaient différents. L'interculturalité au sein d'une famille est une réalité, souvent invisible, mais toujours à l'œuvre dans la société indienne. Pour compléter ce tableau, la présence du chercheur étranger a été également à l'origine d'un autre type d'analyse relevant du mode particulier de fermeture de la société sur elle-même. Nous avons pu nous rendre compte du rapport de

81. Le clivage entre pratiquants des rites *sanataniste* et *aryasamajiste* est apparu comme fondamental car il s'agit d'affirmer ou de nier l'importance des divisions de castes. D'une manière générale, les *Aaryasamajistes* ont milité à la veille de l'Indépendance nationale, sous l'influence de Basdeo Bissondoyal, pour un dépassement des inégalités statutaires entres Indiens de toutes origines, alors que les *Satanistes* s'affirment comme attachés à la division de caste. Cf. deuxième et troisième partie.

la communauté avec l'extérieur par une interrogation permanente des rapports établis par les gens avec le chercheur étranger. La participation de Suzanne Chazan aux cultes n'était pas considérée comme bizarre. Les gens se demandaient tout au plus si le chercheur étranger ne participait pas au culte comme celui du « *baharia* » de Petite Cabane parce qu'elle aurait fait une promesse dont elle devait s'acquitter. Cette attitude vis-à-vis de la personne étrangère a été constante quel que fût le culte étudié. Nous avons aussi observé que les gens n'avaient guère de possibilité d'extérioriser les problèmes pour lesquels ils faisaient des dons aux divinités à l'occasion de vœux et de promesses dont ils s'acquittaient. Quand il y avait tension rituelle dans l'exercice cérémoniel comme dans le culte « *amourou puja* » des *kalimaïs* de Camp de Masque et de Camp de Masque Pavé, nous pouvions observer que se mettaient en œuvre des formes de dialogue interculturel par la médiation de certaines divinités plus transversales que d'autres pour équilibrer les rapports engagés entre les participants originaires du nord de l'Inde et les Télégous, par exemple. Nous avons eu à faire à cette occasion à des aménagements rituels qui devaient être interprétés d'un point de vue global, relatif simultanément aux équilibres des rapports ethniques et de castes, agissant plus ou moins directement sur les choix électoraux aux niveaux local et national.

En réalité, le terme d'*observation participante* est finalement impropre pour mettre en lumière les situations d'enquête au demeurant fort simples. Nous avons utilisé ce terme d'un point de vue pratique afin de signaler que nous avons été attentifs au double positionnement des chercheurs, étranger et national, et à leur séparation fondamentale dans les enquêtes. Il y a eu observation, mais nullement participation. La place des chercheurs a été dans tous les cas assignée et limitée à la situation d'invités auxquels on n'accorde qu'une importance relative mais que l'on traite amicalement par l'invitation au repas, la place déterminée dans le culte et par moments, incidemment, par le rappel des interdits rituels comme celui qui consiste, par exemple, à ne pas faire certaines prises de vue au moment du sacrifice d'animaux. Cette scène ne pouvait être filmée quand la bête était décapitée d'un seul coup de sabre et qu'elle tombait par terre. On pouvait, en revanche, photographier la tête après qu'elle était tombée sur le sol. Ce moment cérémoniel était, en effet, considéré comme important car si la bête ne mourait pas d'un seul coup de sabre, c'est parce qu'il devait y avoir un problème non résolu dans la communauté des fidèles présents à la cérémonie. On entrait alors dans la nécessité d'identifier le mal et de le combattre pour une période de temps inconnue dans le village jusqu'au retour à l'équilibre.

## Conclusion

La complexité du sujet sur le fonctionnement religieux/culturel des Hindous dans la société mauricienne nous a imposé de situer avec précision le contexte et la manière dont les catégories sociales des divers recensements ont été instituées et le sens à leur donner par rapport à la notion de groupe ou communauté. Après avoir reconstitué la « *genèse de la société pluriculturelle mauricienne* » et exposé la manière dont nous avons organisé notre recherche, nous entrons dans le vif du sujet par la présentation en deuxième partie d'une « *typologie des kalimaïs* ». D'entrée de jeu, les principales questions concernant le rapport de la société à l'histoire des commencements de l'industrie sucrière et sa transformation sont posées. La troisième partie a pour objet les innovations religieuses/culturelles à travers les descriptions comparées des rituels de « *baharia puja* » et « *amourou puja* » auxquels nous avons participé dans le district de Moka-Flacq. Enfin, la quatrième partie permet de saisir dans toute son ampleur le sens directement politique et économique de l'effervescence religieuse contemporaine et de dire que la religion est bien le lieu d'inscription des changements de la société indo-mauricienne et de ses différenciations dans la mondialisation d'aujourd'hui. L'acmé de cette démonstration se trouve au chapitre douze « *le new deal* » au titre évocateur moins parce qu'il symbolise un changement général de la société que parce qu'il met à jour les différents registres de rapports de la religion avec le politique, l'économique et les institutions. Barycentre des rapports institués entre l'État et la société, la religion se révèle être le cadre du dynamisme social des Hindous dans la société mauricienne qui réagit aux inégalités économiques en train de se faire par la multiplication des associations et des fédérations. Ces nouvelles associations s'affirment dans l'espace public pour marquer les changements significatifs de position économique des différents groupes ethniques et des inégalités de caste dont l'équilibre est devenu instable et les alliances versatiles comme on a pu le noter au vu des résultats électoraux des dernières élections nationales. On sait, désormais, qu'il ne sera plus si évident d'obtenir un 60/0 comme ce fut le cas de 1967 à 2000. Est-ce un progrès de la démocratie ? Nous aurions tendance à le croire dès l'instant où l'ouverture constatée dans le domaine électoral à propos des stratégies de caste et ethniques s'accompagne d'une conscience plus aiguë de la nécessité de trouver la voie d'une intégration nationale plutôt que de pratiquer des replis stratégiques et de renforcer les frontières de caste, de classe et de race.

DEUXIÈME PARTIE

# Typologie des *kalimaïs* dans le district de Moka/Flacq

# 3

# Les *kalimaïs* de Clémencia

## Le *kalimaï* Verger de Clémencia : petits et grands planteurs

Le *kalimaï* Verger de Clémencia est situé au pied de la montagne Faïence en contrebas de la route de Camp de Masque qui mène à Bel Air. Difficile d'accès et invisible de la route, ce *kalimaï* se trouve dans un espace arboré où devait se situer l'ancien moulin sucrier ayant appartenu à la famille Fabre d'origine française. Ce moulin a totalement disparu et n'a laissé aucun vestige. Les habitants du village de Clémencia s'occupent des grandes plantations d'ananas et de bananes. Les grands planteurs sont absents et les petits planteurs sont, soit propriétaires, soit métayers des grands planteurs et cultivent quelques cannes. Le village compte aujourd'hui 1.355 habitants selon l'estimation du recensement 2000[1].

Nos informatrices sont des femmes âgées de 50 à 70 ans. La plus âgée d'entre elles compte, dans sa famille, un ministre élu sous la bannière du MSM[2], qui est passé du ministère de la Culture au ministère du Logement, un cousin – dira-t-elle. Ce sera la femme la plus âgée, originaire du village de Grande Retraite, village situé près de l'ancienne usine de la société Constance concentrée aujourd'hui sur Beauchamps, qui parlera le plus. La seconde personne est de même génération, mais originaire de Fonds du Sac, village du nord de l'île. Elle restera beaucoup plus silencieuse. L'une et l'autre des informatrices ont un positionnement très différent vis-à-vis du *kalimaï* et nous développerons plus tard la manière dont leurs situations sociales, liées à des origines différentes, interviennent dans leurs pratiques cérémonielles et leurs représentations des divinités de l'endroit. Ces dames ont été mariées, c'est-à-dire promises à leurs maris toutes petites, dès l'âge

1. « *Estimated Resident Population by Districts, Municipal Council Area (MCA) and Village Council Area (VCA).* » Central Statistics Office, 1999-2000.

2. « Mauritius Socialist Movement », le Mouvement Socialiste Mauricien du Premier ministre actuel Sir Anerood Jugnauth.

de 8-10 ans, dans le cadre d'une cérémonie, le *gawna*[3], mais ce n'est qu'à 16 ans que fut célébrée la cérémonie de mariage et que ces femmes ont alors rejoint leur promis, devenu leur mari. Le mariage est l'occasion de chanter les chansons du *kalimaï* comme le chant de *Tulsi*.

Notre informatrice principale a commencé par donner une description de l'ancien village ou camp, précisant que les cannes qui poussaient là appartenaient aux Blancs. Elle se rappelle du nom de Agues, ancien propriétaire du moulin qui était alimenté par l'eau qui serpente sur place. Dans les temps anciens, à l'époque de l'arrivée de ses grands-parents, l'endroit était encore couvert de forêts. Il n'y avait ni légumes, ni fruits et les laboureurs cultivaient dans l'eau de la rivière, du cresson et du songe. Les brèdes et les épices venaient des petits potagers réservés à la consommation personnelle des laboureurs. Le déplacement se faisait à pied jusqu'à la station de chemin de fer. Les commerçants venaient acheter les produits locaux non consommés, qu'ils revendaient sur le marché de Port-louis.

Puis Mme K. évoque les divinités présentes dans le *kalimaï* sans les citer toutes. Elle nous dira que chaque divinité est représentée le plus souvent par des arbres. Chaque arbre a un chant particulier : ainsi en est-il du chant en l'honneur de l'arbre *neem* et du plant *tulsi*. Nous avons enregistré ces chants.

### *La fondation du kalimaï*

L'histoire de la fondation du *kalimaï* a été très précise. Elle est révélatrice de la mutation des pratiques religieuses qui furent à l'origine de l'émergence des familles à l'époque de la première génération d'immigrants indiens.

Mon père me racontait...

> Quand mes ancêtres grands-parents sont venus de l'Inde, le *kalimaï* n'existait pas ici. Elles étaient trois femmes à venir à Maurice et elles ont groupé quatre autres femmes et cela faisait sept en tout. Elles ont planté sept manguiers. Il n'y avait rien auparavant...
>
> Ils ont commencé à prier ces arbres – ces femmes, selon moi, étaient des sorcières en Inde. Quand elles sont venues à Maurice, elles ont dû continuer à faire leurs prières après avoir planté ces arbres...

3. Le « Gawna » est une cérémonie durant laquelle la jeune enfant, assis sur les genoux de son père, se sépare de lui en vue de son mariage. Le prêtre vient dans la famille à cette occasion et célèbre la cérémonie du mariage en présence du futur époux et de ses parents.

1994

**15. Le *kalimaï* de Clémencia en voie de construction**

Tous les anciens arbres ont été détruits maintenant...

C'était plus facile d'avoir des manguiers, car ils n'avaient pas besoin de fertilisants. Quand les arbres sont devenus grands, elles se sont demandées « comment elles allaient prier maintenant » parce que les esprits de l'Inde sont tout à fait différents de ceux de Maurice. Elle ont alors commencé à faire sécher les arbres[4]. Ceci veut dire qu'elles ont réussi par leurs prières...

Elles venaient à minuit pour prier...

Quand elles ont fait sécher les arbres, ceux-ci devaient à nouveau bourgeonner pour qu'elles sachent que leur travail a été accompli[5]. Elles ont réussi leur entreprise et ont alors souvent recommencé la chose. Après, il y a eu des femmes qui, à Maurice, ont appris ce genre de travail. Ces femmes ont commencé à mettre le sindoor[6] sur l'arbre. C'est après qu'on a mis les sept pierres que nous venons de voir à l'arrière. Ces pierres sortaient de la montagne. Il y avait du bambou partout autour du *kalimaï*. Pour y entrer, il fallait se courber totalement. On a commencé ainsi à prier et après le décès de ces femmes, nous avons pris leur succession...

C'est après avoir posé les pierres que l'on a commencé à prier les arbres...

4. Il y a quelque chose de l'ordre de la métamorphose, donc un changement de nature dans le fait de la migration.

5. Il y a ici une idée de renaissance.

6. Voir glossaire. C'est une poudre de couleur rouge que l'on met en certaines circonstances, ici sur l'arbre.

Tout est dit de ce qu'il faut comprendre de la naissance du groupe social initial qui s'est institué dans le cadre de la vie du camp sucrier où est aujourd'hui situé le *kalimaï*. Dans ces endroits, les femmes du camp avaient l'habitude de se réunir pour prier ou pour se rencontrer.

L'édification du lien social est symbolisée par la fondation d'un groupe formé de trois femmes venues de l'Inde et de quatre femmes natives de l'île Maurice. L'évocation des femmes, « sorcières en Inde », indique qu'elles étaient veuves en arrivant à Maurice : car, seules les veuves pratiquent la sorcellerie la nuit, sous des arbres, et dans des endroits retirés de la plantation sucrière. Le rapport de fraternité sociale qui s'est établi entre les deux groupes de femmes peut être interprété comme le produit du métissage qui eut lieu sur les plantations avec les dits *gens de couleur* qui travaillaient déjà sur les plantations. La société « *indo-mauricienne* » naît de l'occultation du métissage au profit de la fraternité des sœurs, représentée dans le culte par les sept divinités du *kalimaï*. De la première période de fondation à la seconde, il y eut transformation d'un culte assimilé à la sorcellerie et émergence d'un culte voué à la déesse *Kali* : la pose des arbres supplantera celle des pierres. L'enracinement et l'émergence de la société indienne procèdent de la succession des générations et de la rupture symbolique d'une période qui a connu le métissage des groupes sociaux d'origines différentes à celle de l'enracinement local. Les sept arbres plantés sont des manguiers parce qu'ils appartenaient à la végétation de l'endroit mais notre informatrice précisera que d'autres raisons économiques ont amené à préférer ces arbres sacrés à ceux de l'Inde comme le *neem* et le *bar*. L'origine indienne s'efface au profit d'une société nouvelle qui s'adapte aux conditions locales de la végétation.

Dans la seconde partie du texte, la mutation sociale des rapports sociaux entre migrants sur le lieu de leur installation première, ici le camp sucrier de Clémencia, est signifiée par une métamorphose des arbres morts en arbres de vie, signifiant l'avènement d'une renaissance. Le nouveau groupe social qui émerge de cette métamorphose, n'est assuré de sa réussite que s'il est capable de reproduire l'expérience en tenant compte de la différence et de la rupture avec les pratiques d'origine. C'est par le fait de la reproduction biologique du groupe que s'opère cette rupture symbolique considérée comme une continuité : comme les arbres, après avoir séché renaissent de leurs cendres, les vivants héritent du savoir ontologique de leurs parents. Réciproquement, la succession du flux vital se joue sur le principe de mort contenu dans le cycle de la vie qui mène à la mort et à l'éternité. C'est le sens étymologique du mot *kal*, dérivé du sanskrit qui signifie le temps. *Kali* représente l'abolition du temps, donc le cycle répété de la vie et de la mort. Le thème dominant des cultes célébrés en l'honneur de *Kali* à Clémencia est celui de la réincarna-

tion, condition première de la naissance sociale. Ce cycle constamment reproduit de la vie et de la mort repose sur le combat du bien contre le mal. Si *Kali* détruit le mal qui est en nous, c'est pour amener un mieux-être. La destruction du mal s'identifie à la création dont procède la réincarnation.

L'apparition du *sindoor*[7] signalée au début du texte, qui est la poudre rouge, départageant en deux parties égales les cheveux des femmes mariées, précisera la fonction primordiale du culte dans la vie des familles : les règles de la communauté des mariés seront établies le lendemain du mariage par une cérémonie *chawtari* célébrée au *kalimaï*. Par la suite, les enfants seront présentés à mère *Kali* dans le culte du *baharia* pour résoudre un problème de santé ; les conflits domestiques feront l'objet de cultes célébrés sur l'autel de *Kali* en l'honneur de *Durga* qui est une des sept formes de mère *Kali* ; les conflits intergroupes, enfin, généralement rapportés à la caste, feront l'objet de cultes plus importants, célébrés devant l'autel du *kalimaï*, mais référés principalement à *Gowraya* ou encore *Purmeshwari*, divinités du *kalimaï* considérées comme protectrices de certains groupes sociaux et de leurs intérêts particuliers. Deux événements seront rapportés ensuite, qui orientent l'analyse à faire de l'efficacité symbolique du *kalimaï* Verger de Clémencia. On peut distinguer plusieurs étapes de fondation du *kalimaï*, renvoyant à différentes périodes de l'histoire sucrière.

### *Le morcellement de la propriété et le système social de l'endettement*

> On priait d'abord seulement les sept arbres. Après quand on a posé les pierres, on s'est mis à les prier. Un jour, une personne Monsieur P[8] a coupé tous les arbres. Tous les membres de sa famille (père, mère, belles-sœurs, belles-filles, petits-enfants) sont décédés les uns après les autres. Aujourd'hui, cette famille n'existe plus. Leurs champs ont été vendus. C'est pourquoi, on pense que mère *Kali* exauce les vœux. Car les sorcières ancêtres de l'Inde, qui sont venues implanter ce culte ici, établissent le lien avec le pays d'origine. Et, beaucoup de gens qui n'arrivent pas à avoir d'enfants viennent prier ici ; ceux qui souhaitent avoir un travail

7. Il y a une contradiction entre le fait de mettre le *sindoor* sur les pierres qui représentent les sept sœurs, lesquelles sont toutes célibataires, et la pratique courante qui veut que seules les femmes mariées mettent le *sindoor* dans leurs cheveux. Nous approfondirons cette question dans l'analyse des pratiques cérémonielles.

8. C'est un des riches commerçants mentionnés en début d'entretien qui vivait à Clémencia. Noter que c'est une fois de plus un commerçant qui introduit un changement majeur dans les habitudes religieuses culturelles.

viennent prier ici; les pauvres viennent aussi prier, les gens démunis qui n'ont pas de terre viennent ici et ils réussissent...

Donc, je disais que le frère de P. avait fait une promesse de sacrifier un bouc à cet endroit. Quand on a coupé les arbres, tous les parents de Monsieur P. ont commencé à mourir. Le sacrifice du bouc n'a servi à rien car ils avaient détruit le lieu sacré en coupant les arbres[9]. C'est au moment du morcellement quand Monsieur P a acheté les terres où se trouvait le *kalimaï*, c'est à ce moment-là qu'il a voulu le reconstruire... Il croyait que, parce qu'il possédait de l'argent, il pouvait reconstituer le *kalimaï*. Mais, c'était impossible et Monsieur P. n'a pas réussi...

Comme je vous disais auparavant le *kalimaï* était très boisé et l'on devait se courber complètement pour y entrer...

C'est la condition collective de dominé qui a fondé le lien social de départ et le lien à la terre ne peut être établi individuellement. Le morcellement des terres de propriété est à l'origine de la différenciation sociale, mais l'acte par lequel on achète des terres ne peut se faire sans respecter les règles sociales établies par le groupe, dépendantes des traditions familiales héritées de l'Inde. Le sacrifice du bouc, dont le sang qui coulera représente le flux vital, n'a ici aucune efficacité. L'émergence des planteurs indépendants s'est faite sur la base des liens de solidarité familiale que l'on ne peut transgresser. Le *kalimaï* est le lieu d'enracinement premier à la terre du sol natal, il est aussi le garant de la reproduction des familles et il marque les premiers signes de différenciation, qui se sont produits à l'occasion des morcellements à propos de quoi les familles ont mis en commun leur argent et acheté des terres. Pour fonder un nouveau *kalimaï* ou le changer d'endroit, il faut satisfaire à certaines règles. Pour acquérir des terres, on a besoin d'argent. Celui-ci est récolté auprès des adeptes du culte qui donnent chacun leur quote-part : c'est le « CIT » que les Chinois appellent « tontine ». Ces pratiques ont été celles des banques coopératives au faible taux d'intérêt dont le bénéfice final était réparti entre les membres fondateurs de la coopérative financière.

9. Ce n'est plus un lieu habité.

1999

**16. Le nouveau *kalimaï* de Clémencia**

L'exemple de réussite de S. dans son entreprise de refondation du *kalimaï* valide cette analyse.

> Une personne du nom de S. est venue faire une promesse et c'est cette personne qui a remis en état ce *kalimaï*. Il s'est endetté pour faire cela. Moi-même, j'ai contribué à cette remise en état, et c'est lui qui a construit ce temple, puis, il a fait construire l'autel du Dhi...
>
> Auparavant, il n'y avait pas d'autel de Dhi, il n'y avait qu'un arbre qui produisait des feuilles rouges. Il y avait le moulin, le propriétaire était le Blanc « saheb ». Il est venu se promener dans sa carriole, mais il s'est blessé et est mort sur place. Le saheb décédé était le « colon », c'est-à-dire le contremaître de l'établissement...
>
> À cette époque, si quelqu'un venait à mourir, on l'enterrait sur place parce qu'il n'y avait pas de cimetière. Tous les Blancs étaient enterrés dans leurs champs. Ce n'est que plus tard qu'il y eut des cimetières. La tombe du colon se trouve à l'endroit exact où il y a le Dhi aujourd'hui. La femme de ce Blanc est morte par la suite ainsi que son fils et toute sa famille fut enterrée à cet endroit...

L'endettement pour la refondation du *kalimaï* et la mort inexpliquée d'un propriétaire blanc sont les deux événements explicatifs de l'efficacité du *kalimaï*, ayant trait à l'enracinement social et aux conditions à réunir pour réussir économiquement. Reprenons les faits.

Contrairement à P., S. s'est endetté pour remettre en état le *kalimaï* et il fut aidé par d'autres pour le faire. L'endettement est présenté comme un

système social, symboliquement rapporté à la communauté des fidèles du *kalimaï*. Il lie, entre eux, tous ceux qui croient et apportent leurs offrandes à la déesse *Kali*. C'est ainsi que les petits planteurs indépendants ont acquis les terres mises en vente à l'occasion des morcellements.

Simultanément, le propriétaire blanc, qui était un contremaître de la plantation, meurt pour une raison inconnue. Ce décès non expliqué du « colon » (sic) relève d'une transgression qui n'a pas été évoquée dans l'histoire mais on peut raisonnablement supposer que c'est la raison donnée à son décès. Le Blanc a dû vouloir reprendre les terres sur lesquelles le *kalimaï* était installé, non loin du moulin. Comme P. auparavant, il sera victime du courroux des ancêtres de ce lieu. Mais l'histoire se poursuit autrement, elle établit l'équivalence symbolique existant entre le Blanc et le *Dhi*. En d'autres termes, il y a métamorphose du Blanc qui devient l'égal des divinités tutélaires de l'endroit. Cette directe équivalence permet de formuler l'hypothèse selon laquelle cette histoire renvoie à l'émergence des premiers petits planteurs indiens indépendants, de la disparition d'autres propriétaires qui ont vendu leurs terres. Cette hypothèse se vérifiera dans la suite de l'entretien, nos informatrices précisant le contexte sucrier dans lequel cet événement a eu lieu.

### *Fonction symbolique de la divinité Dhi et émergence d'une classe de petits planteurs indépendants*

> Tous ces terrains appartenaient aux « sahebs[10] » et, après, quand Gujadhur a acheté ces terres, le moulin de Clémencia a été écrasé. Puis, le morcellement a commencé. Les Hindous ont commencé à acheter une partie des terres, tandis que l'autre partie est restée la propriété des Blancs. C'est pourquoi, ici, il y a encore beaucoup de terres qui appartiennent aux Blancs...

> Le « saheb », c'est le Dhi car s'il y a un *kalimaï* sur le terrain des Hindous, c'est parce que les Blancs ont fait donation du terrain. Quand les Hindous ont acheté les terres, ils ont essayé de couper les arbres qui se trouvaient dans le *kalimaï*, mais pas les Blancs. Regardez, il y a la tombe du saheb ici et on ne peut pas l'enlever même si la terre change de mains et appartient aux Hindous. Détruire cette tombe pourrait avoir pour conséquence de détruire le village de Clémencia...

10. La plupart des terres des anciens *kalimaïs* sont la propriété initiale des Blancs. Les nouveaux *kalimaïs* privés ou non sont le cadre d'émergence de nouveaux rapports de propriété dont il faut situer l'origine.

Elle précise la relation du *Dhi* et du *kalimaï*.

> Il y a une relation entre le Dhi et le *kalimaï*. Ce sont des amis. Quand le saheb a fait venir les « coolies » qui étaient les Hindous, ils sont devenus des grands amis et puis, il y a eu une fusion. Quand ils ont fait venir les Hindous, ceux-ci travaillaient pour les Blancs parce que toutes les propriétés sucrières appartenaient aux Blancs et les deux mains se sont mises à frapper ensemble[11]. Les Blancs allument la bougie pour le Dhi...

On prie d'abord le *saheb* et ensuite le *kalimaï* car le *saheb* est enterré sur sa propre terre.

> « Il est le premier, c'est lui (le saheb blanc) qui a donné le *kalimaï* pour prier, c'est pourquoi on ne peut pas enlever le Dhi. Il a pris racine[12]. » Quand on part pour travailler, on doit prier le saheb avant pour entrer dans les champs et pour réussir son travail. De la même façon, avant de sortir de la maison pour travailler, vous devez dire à votre mari que vous allez travailler. Vous devez demander la permission de sortir. Là-bas, il y a un homme (le Dhi) et ici il y a des femmes[13]. On doit demander la permission des hommes avant d'entrer dans la maison...

La relation symbolique du *Dhi*, qui représente le propriétaire blanc dans le *kalimaï,* fonde la légitimité sociale relative à l'accès à la propriété de la terre et garantit les fidèles contre les tentatives de spoliation, de spéculation par lesquelles les villageois peuvent être expropriés. Le contenu des rapports revendiqués à l'égard des Blancs est assimilé à la fusion-assimilation, laquelle a rendu possible le renversement du rapport de domination initial. Par fusion et proximité au monde blanc, se sont opérées les premières différenciations internes au monde indien, distinguant ceux qui deviendront les grands planteurs des autres. Les petits planteurs de ce *kalimaï,* qui ont quitté les camps pour fonder des villages en dehors de la propriété sucrière, sont restés sur place. Ils sont, pour la plupart, adeptes des rituels populaires, puranique ou védique. Les premiers manifestent la permanence de leur proximité à l'égard des

---

11. Retenons cette image de la solidarité des Blancs avec les Hindous (du capital et du travail), à savoir deux mains qui frappent ensemble pour produire un son symbolisant l'économie : l'argent sonne.

12. Noter l'image de la racine : les Blancs ont déraciné les Hindous. Déracinés de l'Inde, ils se sont enracinés à Maurice.

13. Dans la famille hindoue, l'homme est propriétaire de la maison où vit la femme qui habite chez son mari. Il en est de même des Hindous qui sont venus de l'Inde pour travailler les cannes, mais c'est l'homme blanc qui est propriétaire.

Blancs par l'existence du *Dhi* dans la cour de leur maison afin qu'elle soit protégée des malveillances. Le *Dhi* pour ces communautés de rite puranique représente symboliquement la relation du milieu paysan avec la société de plantation. Les seconds, s'ils n'ont pas transporté le *Dhi* dans la cour de leurs maisons, honorent sa présence sur le lieu même des plantations qu'ils exploitent. Dans l'un et l'autre cas, qu'il s'agisse du *Dhi* de la résidence ou du *Dhi* sur la terre de plantation, la légitimité foncière procède symboliquement de la proximité manifeste avec le monde blanc dans un contexte général d'absence de garantie juridique du droit de propriété. En effet, les terres sur lesquelles on vit ou on travaille ne sont pas appropriées au sens qu'elles ne sont pas enregistrées et légitimées par un acte notarié. La référence au *Dhi* et aux anciens moulins justifie aujourd'hui pleinement le recours à la loi de prescription sur les terres établies depuis 1948[14], pour accéder de plein droit à la propriété foncière.

*Différenciation des divinités : relations inter et intra-communautaires*

Notre informatrice poursuivra sur le thème de la différenciation sociale en distinguant les fonctions de chaque divinité du *kalimaï*, essentiellement rapportées aux divisions du travail et de sexe vécues dans les plantations sucrières et la vie quotidienne.

> Chaque divinité a ses adeptes, c'est-à-dire que les sages-femmes prient Gowraya. Comme moi, si je suis un professeur, je prierai Saraswati. On prie toutes les déesses dans les *kalimaï*s mais on s'adresse plus particulièrement à Gowraya dans les offrandes. De la même façon, quand nous travaillons, chacun a son métier. Comme Madame a son métier, j'ai le mien et vous, vous êtes laboureur. C'est ainsi, il y a une distribution des rôles devant les dieux. Pour être plus précise, si vous allez travailler dans votre voiture le matin, vous devrez prier un dieu, vous ne

14. La loi de prescription est une législation particulière qui permet d'immatriculer les terres sur lesquelles on a toujours vécu et qu'on a exploitées. Pour y prétendre, il faut faire une annonce dans le Journal Officiel durant deux semaines à l'issue desquelles les terres sont adjugées au demandeur si personne n'a fait de réclamations. Cette législation a permis à beaucoup de petits planteurs d'acquérir en pleine propriété les terres non immatriculées, les terres d'héritage qui n'ont pas fait l'objet de testament. En effet, tous ces actes coûtaient chers et peu de laboureurs y ont satisfait. Les problèmes qui surgissent le plus fréquemment dans cette procédure relèvent des conflits internes aux familles plus que de conflits à propos des terres de propriétés sucrières dont le patrimoine est juridiquement bien établi. Une exception est faite des terres de la couronne dites « *Crown Lands* ». Nous préciserons ces points ultérieurement.

pourrez pas prier Gowraya[15], vous prierez le Dieu qui vous concerne[16]. Si un laboureur part le matin, il doit prier son Dieu qui lui donnera son bien-être. Quant à moi, je prie plus le Dieu Shiva et la déesse Durga...

Cette énumération concernant les divinités du *kalimaï* sera complétée à différents moments de l'entretien par K. : elle donne le nom des sœurs de *Kali* qui sont *Durga, Parvati, Kalika Saraswati, Phulmati, Amba, Bawahani,* il existe aussi d'autres divinités comme *Gowraya, Luxmi* et *Hanouman*. Certaines divinités sont spécialisées dans certains domaines : *Gowraya* pour la médecine traditionnelle, *Saraswati* pour l'éducation, *Luxmi* pour l'argent, *Hanouman* pour la force physique et enfin *Dhi* pour la sécurité des plantations. La divinité *Kankar* est individualisée par rapport aux autres divinités, qui sont inséparables les unes des autres.

Au milieu du *kalimaï* il y a Durga, le plus grand. C'est par la mère Durga que les soeurs Parvati, Kalika, Saraswati, Phulmatee, Amba et Auba se sont réincarnées. Quant à Kankar, c'est une déesse à qui l'on fait des offrandes séparément alors que les déesses dont je viens de parler ne sont pas véritablement séparées, on les prie toutes ensembles, sauf Kankar...

Et finalement, K. conclura en disant que *Brahma* protège le village, Dhi, le lieu du *kalimaï* et *Mahabir Swami*, tout le monde parce qu'il assure la protection de *Kali* et des sept sœurs.

Le Dhi peut s'asseoir sous l'arbre. Vous savez que tous les esprits se trouvent au sommet des arbres et, le soir, quelle que soit l'heure, quand vous allez chez un Hindou, il laisse de l'eau dans un récipient pour que l'esprit vienne boire de l'eau. Même dans l'église, il ne faut pas croire que les dieux sont dans les gravures fixées au mur, le soir ils sortent et boivent de l'eau. C'est pourquoi, il y a de l'eau partout dans l'« église », dans la maison, dans le *kalimaï*. S'il n'y a pas d'eau dans un *kalimaï*, les esprits viendront chez vous aux alentours de 11 heures le soir et vous savez que c'est le Dhi qui surveille et protège le village dont il a la charge. C'est pourquoi, on plante des arbres et on fait pousser des fleurs pour que Brahma et Dhi puissent se reposer. On ne peut pas couper les arbres. On ne peut pas déplacer la maison de Dieu. C'est la même chose que lorsque vous plantez des légumes et que vous omettez d'y mettre des fertilisants ; en ce cas, il n'y aura pas de récoltes...

15. On tombe ici sur la stratification sociale de caste liée à la spécialisation des métiers qui existe en Inde. C'est le cadre de la fixation des rapports sociaux, fondés sur les rapports de parenté et d'alliance qui pérennisent les différences de statuts.

16. Rappelons que c'est devant *Brahma* que s'exerce la mémoire de la différenciation statutaire.

**17. Iconographie de *Kali* dans le nouveau *kalimaï* de Clémencia à l'arrière-plan des sept sœurs**

Le Dhi Baba protège le *kalimaï*...
Chaque *kalimaï* a aussi un Mahavir Swami qui est le gardien de Kali...
Si le Dhi est le protecteur du village, le Mahavir Swami est le protecteur de Kali...

Le système symbolique décrit dans le *kalimaï* distingue trois niveaux d'ordonnancement des rapports sociaux au sein de la plantation sucrière : le niveau des rapports familiaux et de leur reproduction au sein des familles élargies, le niveau de l'organisation du travail, et le niveau d'émergence politique. Tout d'abord, dans sa totalité, le culte des sept sœurs se présente comme un lieu d'élaboration et de développement des liens sociaux qui composent les familles élargies dans les camps sucriers : les six formes de représentations données de *Kali* sont à rapporter à la différenciation des rôles féminins dans un ordre patriarcal implicite. Les conflits relèvent de relations complexes établies entre belles-familles, sœurs et belles-sœurs, mères et belles-mères. Le chiffre symbolique de sept correspond au niveau de profondeur généalogique considéré comme totalisant la famille élargie de départ : soit deux générations ascendantes par rapport à celle qui est en âge de procréer. On remarquera que, dans ce système d'équilibre des rapports des différentes branches d'une même famille, le statut de la femme non mariée est représenté symboliquement par les sept sœurs. Elles sont toutes célibataires et représentent la pureté. Or, l'on sait que la femme non mariée ou veuve est celle qui fonctionne dans l'ordre des rapports sociaux comme un homme. Elle est souvent économiquement autonome, représente le noyau parental par rapport aux frères et sœurs mariés. Si les parents viennent à disparaître, c'est autour d'elle que se pérennise l'unité de la famille élargie. Elle habitera préfé-

rentiellement dans la maison parentale qui restera ainsi en indivision. Dans le cas où il n'existe pas de femme veuve ou célibataire, c'est le fils cadet qui reste auprès de ses parents tandis que les autres couples peuvent être amenés à changer de résidence. Bien entendu, le principe de pureté attaché au célibat est un idéal moral pour la femme non mariée auquel elle peut difficilement se soustraire. Car elle est la garantie vivante de la non dispersion de l'héritage après le décès des parents. On peut conclure provisoirement que le *kalimaï* est, en-soi, le lieu de la reproduction biologique des familles élargies, de la pérennité de la fraternité sociale autour de la femme célibataire ou du cadet de famille et du contrôle foncier autour duquel peut se construire une accumulation par une stratégie d'association aux autres groupes de familles de même pratique cérémonielle. De là, s'est instituée la différence de caste, qu'il importe de lier à la différenciation de l'espace cultuel au cours des générations qui se sont succédées. Les différences statutaires ont pris racine dans les conflits inter et intra-familiaux comme dans les stratégies d'alliances des groupes.

Les différenciations par le travail réfèrent à la trilogie symbolique de *Brahma, Hanouman* et *Dhi*. Ces trois divinités renvoient l'une à l'autre. La première relève de la religion savante dite védique et réfère aux livres sacrés qui l'ont diffusée dans le monde. Le rituel védique[17] manifeste la différence de caste entre les lettrés associés aux hautes castes et les gens du commun. *Brahma* ne fait pas d'adeptes parce que la naissance prédétermine l'appartenance de caste d'un point de vue idéologique. Aucun temple ne lui est dédié en particulier. Cette divinité est généralement considérée comme étant supérieure à toutes les autres. Le second niveau d'ordonnancement social est référé à *Hanouman*. Cette divinité, honorée par les Tamouls comme les Hindous dans le *kalimaï,* met en évidence l'interaction communautaire dans la pratique des cultes. En effet, il est rapporté à l'histoire édifiante de *Ram* dans le livre sacré du *Ramayana, Ram* est présenté comme ayant eu de nombreux adeptes dans le monde, et plus particulièrement au nord de l'Inde, dont les habitants sont ceux qui ont triomphé de la lutte entre *Ram* et *Rawan* qui eut lieu à Ceylan, cette île du Sud, actuel Sri Lanka. Le troisième niveau réfère au *Dhi* dont nous avons vu qu'il représente le rapport indissociable du monde blanc – au sens de la « *population générale* » – avec le monde indien, dans un rapport d'équilibre nécessaire et de distanciation propre à chacune des communautés. La division ethnique du travail, distinguant le Blanc du colon[18] avec les laboureurs, s'est transformée au cours de l'histoire

17. Les rituels, védique et puranique, sont décrits dans la troisième partie où sont comparés les rituels cérémoniels.

18. Le « colon » était souvent, mais pas toujours, un métis dit « mulâtre ». Certaines familles métisses se sont légitimées dans le monde blanc, mais elles sont rares. Les

sucrière en une distinction entre grands et petits planteurs à la suite des morcellements de propriété. Les premiers ont bénéficié d'une proximité avec les Blancs tandis que les laboureurs sont restés en rapports directs avec les colons et n'ont guère eu de contacts avec les Blancs.

*Fonction symbolique de Brahma : différenciations spatiales.*

L'espace cultuel local est aujourd'hui différencié. On distingue le *kalimaï* Verger d'une part qui est le petit culte situé en contrebas de la route le long de la rivière, le *kalimaï* de Clémencia où a été érigée la divinité *Dhi* et le culte de *Brahma*, qui jouxte l'église catholique en remontant le long de la route royale de Bel Air.

Cette différenciation de l'espace est récente. Elle coïncide avec l'émergence de la grande plantation ayant eu pour objet le développement des fruits locaux : bananes et ananas. Ces productions sont en partie cultivées en pleine propriété par les petits planteurs qui ont des terres d'environ 1 à 2 arpents maximum, en métayage, situées sur les pentes des montagnes au profit de grands et moyens propriétaires absents, résidant dans les villes des plaines Wilhems. Certains grands planteurs ont des responsabilités politiques de haut niveau.

*Pour conclure*

La périodisation symboliquement présente dans l'organisation de ces lieux de culte, distingue :

• Avant le morcellement : faible différenciation sociale, entente entre familles. Création du *kalimaï* Verger.

• Pré-indépendance : refondation du *kalimaï* qui prend le nom du village, Clémencia, qui s'est formé à partir du camp sucrier. Les distinctions de castes se manifestent. *Brahma* ne sera pas placé dans l'enceinte du *kalimaï*. Il restera en dehors et un autre espace cultuel sera institué près de l'église catholique.

• Après l'indépendance : les différences de caste s'articulent aux inégalités économiques, mais *Brahma* représente encore le lieu symbolique de l'alliance hautes castes et petites castes hindoues.

---

« mulâtres » faisaient partie de l'encadrement des établissements sucriers. Ce sont les familles les plus anciennes de Maurice qui comptent des descendants métis et blancs ayant le même patronyme.

La position de *Brahma* au sein du *kalimaï* de Clémencia révèle la nature des rapports sociaux engagés à l'origine de la formation des rapports entre les communautés indiennes, originaires du nord et du sud de l'Inde. Les différences statutaires instituées sur place ont été et sont encore aujourd'hui référées à *Brahma*. Les *kalimaïs* actuels, qui ont placé *Brahma* dans l'enceinte du culte, sont manifestement contrôlés par les groupes de haute caste. Quand *Brahma* sort de l'enceinte du lieu de culte, comme c'est le cas à Verger, c'est parce que cet endroit est désormais l'affaire des petites castes. Le développement qui suivra mettra en évidence la manière dont une même idéologie religieuse, référée au culte de *Kali*, peut être agencée autrement, pour accommoder les rapports intercommunautaires. C'est ce que nous apprend P. quand il décrit son *kalimaï* et le sens qu'il donne à la présence des divinités dans l'espace cultuel. Nous comparerons ce lieu de culte privé, proche du *kalimaï* de Clémencia, pour dégager le sens social et politique à accorder à la différenciation des cultes locaux.

## Le *kalimaï* privé de P. à Clémencia : un espace multiculturel

Le second *kalimaï* que nous présentons maintenant est un *kalimaï* privé. Il appartient à un homme que nous nommerons P.[19] et qui avait 59 ans en 1993. C'est un hindou qui occupait un poste de laboureur, donc de jardinier, à l'école primaire gouvernementale de Richemare à Flacq où nous l'avions rencontré. Précisons que P. a pris sa retraite prématurément. Cette décision a été motivée par son activité grandissante de guérisseur et l'importance de sa clientèle, laquelle lui assurait un bon revenu et lui prenait de plus en plus de temps. Il était rémunéré en argent et en nature et se livrait à un petit commerce de légumes. Nous avons pu constater sept ans plus tard les signes de sa réussite matérielle, qui lui ont permis de moderniser sa résidence, à laquelle il a ajouté un étage. Son jardin, sa maison témoignent d'une grande prospérité. P. se revendique clairement des pratiques populaires qu'il oppose à toute religion savante, disant, en cours d'entretien, que les gens sont illettrés ici mais qu'ils ont de l'intelligence et de la foi. Le savoir de cet informateur est donc fondé sur l'expérience et non sur les livres.

19. Cet homme est décédé depuis la période de notre enquête et nous rendons hommage à sa mémoire.

© : 1993

**18. Le *kalimaï* de P., situé dans son jardin devant la maison qui est en bordure de la route de Clémencia à Bel Air**

La description du *kalimaï* de P. est intéressante à plusieurs titres. En premier lieu parce que ce *kalimaï* a considérablement changé au cours de nos enquêtes : en 2000, l'espace cultuel a accueilli de nouvelles divinités absentes en 1993. Les couleurs changent. Les pierres, représentant les sept sœurs, sont colorées en noir en 1993. Elle repasseront au noir en 2000, et auront été peintes en blanc entre 1994 et 2000. Notre informateur évoquera la puissance de Kali dans son autel privé. Le changement observé en 1994 coïncide avec une période de récession de sa clientèle, où, pour attirer les gens, il a changé ses pratiques. Si en 1993 et en 2000, ce sont les pratiques de sorcellerie qui dominent l'activité de P., symbolisées par la couleur noire, en 1994, celle-ci s'est transformée et il est devenu devin-guérisseur, symbolisé par la couleur blanche des sept sœurs. Nous pensons que les années 1993-1995 ont été une période de conflit ouvert entre le *kalimaï* de Clémencia et celui de P. Il a vraisemblablement dû négocier avec le camp adverse parce qu'il n'était pas en position dominante, la meilleure preuve en était qu'il avait perdu une bonne partie de ses clients de la région : nous considérons cet informateur comme un stratège de la vie religieuse dans le sens d'une exploitation politique de son art car nous avons pu remarquer aussi ses grandes qualités psychologiques et ses connaissances de la pharmacopée traditionnelle qui lui font préférer tel remède à tel autre. En 1993, il conçoit son rôle comme celui d'un médiateur et d'un éveilleur de conscience de ses clients, pour qu'ils développent les atouts dont ils disposent dans leur

vie courante tout en leur donnant la possibilité de reconnaître les signes de la puissance de *Kali*. Il dit :

> Les gens ne veulent pas. Ils ne voient pas la prospérité. Il y a la prospérité dans leur maison mais ils n'en sont pas conscients. Ils n'ont pas le pouvoir d'établir une relation avec les déesses. Si on construit un autel, cela ne veut pas dire que l'on va offrir des gruaux une fois par semaine. Cela ne veut rien dire. Il faut faire beaucoup de sacrifices, beaucoup de prières pour elle en lui disant : « Mère je suis ton enfant. Je dois te servir. Pour te servir, donne-moi la force, le pouvoir, l'intelligence et la connaissance pour que je puisse dire au monde, mes frères et mes sœurs : "Regardez quel pouvoir a la mère. Priez-la." »...

Il évoque les déesses représentées sur son autel :

> Regardez, il y a Saher, Kankar, Sitla, Phulwantee, Same Sahi, Durga, Kali, Purmessi, Masan, Phoolmatee[20]...

Mais, en 1994, il change d'explication pour ne plus mettre l'accent que sur les seules cérémonies célébrées en l'honneur de *Kali*. Il dira que ce n'est pas en offrant des *Puris* ou d'autres mets que l'on peut espérer réussir dans une entreprise. Il parlera alors du dieu *Bhagwan*. Quand il évoque la déesse *Kali*, il fera alors référence à la religion savante, lui qui s'était déclaré en 1993 comme étant un « autodidacte » et un praticien. *Kali* est alors rapportée aux trois mondes de l'univers : le premier espace est le paradis (*Parlok)*, le second c'est la terre (*Dharti lok)* et enfin le troisième, c'est l'enfer (*Pattal lok)*. On est loin des premières explications données en 1994, qui distinguaient la religion populaire de la religion savante du fait de son efficacité pour les petites gens.

20 Toutes ces déesses peuvent être considérées comme des références liées à la stratification de caste. Par exemple, les familles *Tulsi (Brahmin)* de la Plaine des Papayes ont installé uniquement un *Brahma* dans leur cour tandis que M. P., lui, a choisi d'installer toutes les dix déesses dans sa cour. En réalité il met plus l'accent sur *Purmessi* et *Kali* parmi les dix déesses et nous chercherons la raison de son choix.

© :1994

**19. L'iconographie de *Kali* dans le *kalimaï* privé de P.**

Il met l'accent sur Dieu en réponse aux conflits qui se sont joués entre les deux *kalimaïs,* de Clémencia et de Verger, tandis qu'il pratique la sorcellerie dans son *kalimaï* privé, ce qui était contesté localement au point de lui faire perdre une partie importante de sa clientèle. Notons que les pierres qui représentent *Kali* et les sœurs sont peintes en rouge en 1994.

> Moi, je dis tout le temps de prier le Dieu (Bhagwan) comme on prie la mère qui vous aide et nous l'aidons en retour. C'est ce travail que l'on doit faire pour que tout le monde sur terre puisse parler en bien de vous. Durant le Nouvel An, il n'y a personne qui fait le Puja de Mahamaï, chacun prie dans sa propre maison où l'on fait cuire la chair. De cela, je suis très ennuyé. S'il y a deux ou trois mille personnes dans un village, mon frère, vous n'offririez à *Kali* que seulement 4 livres de gram et 10 livres de farine ? Si vous faites cela, ne préparez pas la chair chez vous. N'auriez-vous pas assez d'argent pour faire des offrandes à Kali, alors que vous auriez de l'argent pour acheter de la viande et satisfaire votre envie ? Je trouve cela très dur, c'est pourquoi je fais le puja du *kalimaï*. Je fais cela avec mon argent. Mais, pour le village, cette Maï (mère) est la déesse des trois mondes. Quand je ferai le puja, j'appellerai la déesse des trois mondes et des points cardinaux ; c'est-à-dire, où que se trouve la déesse, elle viendra dans le village et je lui dirai : « Je vous reçois ici et vos enfants vous cherchent, venez vous manifester et satisfaire le désir de vos enfants, donnez à vos enfants le pouvoir et la

croyance, l'esprit et la santé pour que l'an prochain l'on vous prie une nouvelle fois. » À chaque fois que je prie la déesse, je demande à *Kali* de me donner la force, l'esprit pour que l'année suivante on fasse la même chose de sorte que tout le monde sache qui est Maha Maï...

Si *Kali* reste présente, son statut est ambivalent. *Kali* semble disparaître au profit d'un Dieu supérieur ; son culte est assimilé à un temple où sont associées de nombreuses divinités :

> *Kali* a un pouvoir extraordinaire. En langage commun, on dit : « Si vous croyez que la pierre est un dieu, c'est un Dieu, sinon c'est une pierre. »[21] Quand j'entre en transe, je commence à pleurer. Ce n'est pas parce que je pleure que j'exprime de la douleur, mais ce sont des pleurs de joie parce que je suis son enfant. La présence de *Kali* me fait pleurer de joie parce que je l'ai vue. Si je travaille pour quatre sous, je ne gagne pas vingt-cinq sous[22]. Autant de foi, autant de pouvoir. Moi, je prie pour que tout le monde prie Maha Maï. Quand on part au temple, on prie *Kali*, chez soi aussi on prie *Kali*...

En 2000, on change de décor : P. évoque alors, outre les sept sœurs, cinq autres divinités qui sont placées à côté et au pied de l'autel de *Kali* : cette situation symbolise l'infériorité sociale dont on cherche à s'émanciper.

> Pour faire la connaissance de ces cinq déesses, il y a Chalansar Devi Kankar, Chalansar Katmari, Chalansar Aghori, Chalansar Brahma et Chalansar Chulalmari. Si, comme beaucoup, vous ne connaissez pas le classement des déesses, vous dites comme la plupart des gens qu'il n'y a que sept sœurs. Mis à part les sept sœurs, regardez, il y en a plus : cinq divinités qui ne font pas partie des sept sœurs...

La suite de l'entretien confirme le changement de pratiques. Notre informateur s'institue désormais comme un médecin traditionnel, qui communique directement avec les divinités puisqu'il est le seul à boire le sang de l'animal sacrifié. C'est un *dewassia* qui agit en qualité de *Kali* en entrant en transe pour l'invoquer.

> Pour les boucs, on coupe et je bois le sang. Pour les pigeons, je coupe moi-même avec mes dents et je bois. Par exemple, pour la déesse Kankar, si on ne donne pas le bouc, on lui donne du cochon. Si on ne donne pas de

21. Ici notre informateur différencie les « *Arya Samajistes* » des « *Sanatanistes* ».
22. Ici est établie une équivalence symbolique de la force de la foi et des bienfaits reçus.

pigeon, on donne un petit bouc ou encore un coq ; il faut couper le coq et on le donne au déwassia[23] pour qu'il boive le sang. Il y a une différence entre le puja qu'on faisait autrefois et celui qu'on pratique maintenant...

La fonction de devin-guérisseur de P. n'aurait-elle pas évolué depuis 1994 vers des pratiques de sorcellerie au détriment des pratiques de guérisseur ? Puis, il associe *Kali* aux divinités présentes dans les temples tamouls.

Chez nous, les Hindous, nous parlons seulement de *Kali*, *Durga*, mais nous ne prenons pas les serviteurs de Kali tandis que les Tamouls prennent ces serviteurs. Les serviteurs du Masan, ils les prennent, ils les prient tous et s'en servent dans les Cavadees. Ainsi, personne ne peut les arrêter car ils leur donnent la force. Il y a des sacrifices d'animaux qui se pratiquent différemment : en tordant le cou de l'animal et non pas en le tranchant. Ces sacrifices d'animaux se font pour Pechaï. Quant à Barosu Kateri, pour elle, il faut bouillir du safran dans de l'eau et on met l'animal vivant dans cette préparation et on ferme le couvercle. Certains sont immergés dans l'eau froide, d'autres auront la tête tranchée. Si le Kankar se manifeste dans le Dewassia par la transe, il coupera l'animal avec ses dents...

© : 2000

**20. L'autel de *Kali* de Monsieur P. : les sept sœurs sont représentées en noir**

23. Cf. glossaire. Le déwassia est le devin-guérisseur qui officie dans les cultes populaires et boit le sang de l'animal sacrifié.

P. en différenciant son culte des rites pratiqués au *kalimaï* de Clémencia, a choisi la clientèle qu'il privilégie, en même temps, il affirme l'assimilation des pratiques religieuses des Indiens du nord à celles du sud. Il conçoit sa fonction comme celle d'un passeur culturel.

Dans le même temps, il affirme exercer une profession indépendante qui mérite salaire :

> C'est impossible. Si vous venez un soir chez moi, que vous avez un problème, vous n'avez pas d'argent pour acheter un bouc et l'offrir à *Kali* et si vous possédez un concombre et une calebasse, je peux mettre un sindoor sur la calebasse et je peux couper la calebasse. Mais après je dois prendre la responsabilité d'acheter un bouc à votre place. On ne peut pas offrir une calebasse à *Gowraya* et à *Kali*, c'est pourquoi je dois faire un sacrifice[24]...

Son action sociale s'appuie sur l'obligation faite à tout croyant hindou d'offrir des présents. À la différence des offrandes en nature faites ordinairement dans les *kalimaïs*, il demande de l'argent pour acheter les animaux à sacrifier. Il dira :

> J'aime les Hindous, ils doivent conserver leurs traditions qui consistent à honorer mère *Kali*...

© 2000

**21. Apparition d'un nouveau site de prière, représentant des croix**

24. Il nous dit, implicitement, qu'on ne peut offrir des animaux à des végétariens et donc, réciproquement, qu'on ne peut pas offrir des végétaux à des personnes qui mangent de la viande.

Ce qui revient à dire qu'il sait ne pas être bien vu par la clientèle hindoue du village. C'est pourquoi il recherche sa clientèle parmi les groupes plus ou moins christianisés comme les Tamouls, indiens du sud et les créoles de la région. Les distinctions religieuses recoupent l'histoire sociale et économique des anciens moulins sucriers de Beauvallon et de Clémencia qui ont connu une créolisation précoce par rapport aux autres, car ils furent très tôt regroupés autour d'autres moulins. Nous rappelons que la propriété de Clémencia a appartenu à Arlanda, un métis Tamoul et créole dès 1855. Par la suite Arlanda s'est marié avec un Tamoul de Pondichéry christianisé connu sous le nom de Mooniassamy. Ils formeront une société familiale de 1855 à 1868[25].

Le dernier moment de l'entretien sera consacré à la présence, en 2000, de croix dans l'espace du *kalimaï*, croix qui étaient absentes en 1993 et en 1994. Entre temps, P. a gagné la clientèle des *gens de couleur* qui habitent Clémencia. Il parle des chrétiens qu'il assimile aux catholiques et des Indiens de religion musulmane.

> On n'empêche personne, mais si un chrétien vient prier et s'il pense avoir foi en Kali, qu'il est guéri en la priant, normalement il viendra régulièrement prier...

> Si un musulman vient prier le Dieu hindou, il peut contribuer par des dons. C'est comme nous, si nous allons à la cérémonie du Père Laval et si nous sommes guéris, nous offrirons une bougie. Cela ne veut pas dire que nous sommes convertis au catholicisme intégralement. S'il y a la Vierge là-bas, qu'une mère lui emmène son enfant, son enfant guérit, alors elle va prier la Vierge en lui offrant une bougie et des fleurs...

## *Kalimaï* et temple : du lien social au lien politique

La privatisation du *kalimaï* de P. et son ouverture à des rapports interculturels montrent qu'une même structure religieuse peut donner lieu à des pratiques différenciées pour des effets locaux d'intégration sociale et économique. P., cependant, se situe à la marge des deux premiers *kalimaïs* en proposant à tous ceux qui ne trouvent pas leur place dans les deux autres associations d'intercéder pour eux auprès des divinités, établissant ainsi un rapport privatif avec l'ordre divin, ce qui est contraire aux croyances véhi-

25. Mauritius Almanach. Liste exhaustive des propriétaires de moulins et des sociétés sucrières par année.

culées par le culte des sept sœurs. Du point de vue de la forme, les rituels proposés par P. sont conformes à la qualité des divinités sœurs du *kalimaï*. Dans les entretiens obtenus, il y a une volonté d'innovation rituelle par réinterprétation de la tradition propre à chacune des divinités, invention qui se présente comme ayant une conformité à la symbolique générale donnée des diverses représentations de *Kali* (les sept sœurs). Bien plus, P. énumère toutes les divinités de *kalimaïs* présentes dans son jardin et insiste sur le fait que telle et telle divinité sont nécessairement associées aux autres sœurs de *Kali*. Au total, il cite le nombre de neuf divinités présentes dans son *kalimaï*. Cette exigence de connaissance exacte des traditions propres aux cultes *kalimaï*, dont il dit que peu de gens les connaissent réellement, n'est que la traduction d'une méconnaissance du principe unitaire qui régit toute relation à Dieu. Dans toutes les religions du monde, le rapport au divin est fondé sur une valeur déterminante et unitaire intériorisée par les fidèles. Dans la religion hindoue, c'est le principe d'équivalence générale de toutes les formes divines (sœurs de *Kali*) qui a valeur de signe. *Kali* ne doit sa force, n'a d'efficacité et d'exemplarité que dans le cadre des rapports de mutualité établis par les fidèles avec les divinités de l'endroit. Aucune des divinités n'a d'autonomie par rapport aux autres et les rapports symboliques engagés sont éminemment collectifs. Les bienfaits escomptés relèvent de l'équilibre recherché pour éviter la radicalisation des conflits. Et si ceux-ci devenaient prédominants, un mode de séparation s'instituerait en suivant la ligne de partage des rapports établis entre les participants.

Ce caractère d'impossible privatisation des rapports engagés autour de la divinité *Kali* se manifeste dans le type de droit foncier qui régit la terre sur laquelle ont été érigés les *kalimaïs*. Les portions de terrain des *kalimaïs* sont des terres d'établissement sucrier, inaliénables parce que concédées par la société à la communauté des travailleurs qui en a fait la demande. Les adeptes d'un même *kalimaï* font partie d'un groupe de parents affiliés dont les ancêtres ont pris racine à l'endroit du culte (symbolisé par les nombreux arbres qui sont considérés comme autant de divinités tutélaires que l'on prie). Cette singularité du rapport du religieux au social et au juridique n'est pas signifiée dans l'espace symbolique du *kalimaï* privé de P. C'est pourquoi le *kalimaï* de P. ne se transformera jamais en temple. Très différente est la situation du *kalimaï* Verger, le plus ancien en l'occurrence. Il est aujourd'hui l'objet de stratégies politiques par la possibilité qu'il a de se transformer en temple. En effet, il regroupe autour de lui les planteurs premiers originaires de la région, ceux dont les familles étaient, déjà, installées sur place à l'époque du moulin Fabre. Ces planteurs – petits et grands – exploitent ou font exploiter les champs qu'ils ont en pleine propriété et bénéficient de certaines relations privilégiées avec certains élus politiques des circonscriptions n° 9 et n° 10. Il n'est pas encore tout à fait certain que ce

*kalimaï* ait un statut de temple par rapport à la concurrence existante avec le seul et unique temple de l'endroit situé sur la route royale qui conduit de Quartier Militaire à Flacq. Ce temple a été construit simultanément aux coopératives et aux centres communautaires de santé primaire fondés par un noyau de grands planteurs de hautes castes de rite *sanataniste*. Le presque futur temple de petite Cabanne traduit la situation d'émergence économique et politique des basses castes de la région, supportée généralement par l'alliance MMM/MSM. La fraction des petites castes non intégrées à l'association de Petite Cabanne conserve son autonomie autour de *kalimaïs* où se pratiquent les cultes du cochon « *raha puja* ». Toute formation de temple est régie par l'existence au préalable d'une société de *kalimaïs,* dont l'influence grandit et s'impose comme une nécessité de validation des rapports dominants. C'est pourquoi, le *kalimaï* du village de Clémencia, malgré le récent aménagement dont il a fait l'objet, n'étant plus du côté de l'alliance au pouvoir en 1995, n'a pu franchir le seuil de l'intégration politique. C'est ce que nous verrons en seconde partie.

Pour conclure provisoirement sur la question de l'édification des liens sociaux dans les cultes *kalimaïs* et leur transformation en liens politiques dans le cadre des temples, nous nous bornerons à remarquer que s'il existe des phénomènes de concurrence politique, et il y en a, l'organisation interne des différents temples obéit à un même modèle de représentation du monde. Ce modèle peut se résumer ainsi : quelles que soient les origines sociales de ceux qui contrôlent le culte, l'invariant du système des croyances est fondé sur le *Dharma* et le *Karma*. Le *Dharma* est une idéologie des quatre âges de la vie, dont nous avons parlé plus haut. Le *Karma* est le principe de réincarnation des vivants dans une vie correspondant à nos actes – aux bienfaits ou aux méfaits –, lesquels sont comptabilisés dans la vie antérieure. C'est pourquoi, les *kalimaïs*, qu'ils soient privés ou non, qu'ils soient d'obédience *sanataniste* avec sacrifices d'animaux ou végétaux, ou de type *aryasamajiste* avec offrandes de fruits, obéissent à cette règle des quatre âges de la vie qui régissent le comportement des gens, les obligent à une pratique régulière de partage. La raison d'être, profonde, des cultes populaires est contenue dans cette nécessité morale, qui oblige ceux qui, mieux nés, plus chanceux ou plus intelligents, franchissent plus vite que d'autres les étapes de la perfection, préparant à l'éternité *moksha*. Les fondateurs des *kalimaïs* ont toujours consacré une partie de leurs biens – terres, argent, travail social, sacrifices – pour entraîner dans leur sillage ceux avec qui ils cherchent à vivre en harmonie. C'est pourquoi, fonder un *kalimaï* ou un temple n'est pas donné à tout le monde. Pour réussir cette entreprise, il faut bénéficier d'un consensus qui peut, bien entendu, être utile à un bénéfice personnel. De cette manière P. s'est constitué une clientèle de fidèles qui cherchent, par la divinité et la sorcellerie, à régler les problèmes qu'ils ne peuvent résoudre dans leur quotidienneté.

# 4

# Le *kalimaï* de Beauvallon à Camp de Masque pavé

## L'édification des rapports sociaux et la naissance des associations

### Reconstitution historique de la vie du camp et des morcellements

Le *kalimaï* de Beauvallon à Camp de Masque Pavé est d'une architecture différente de celle que nous avons rencontrée et décrite au précédent chapitre. C'est le seul *kalimaï* qui a la structure d'un petit temple. L'information qu'il livre se situe à la charnière de l'histoire de la fondation des villages et des principales transformations que la région a connues au fur et à mesure de la concentration du moulin Fabre, non loin duquel il est placé, et des morcellements des propriétés sucrières qui les ont suivies. Aujourd'hui, l'endroit est recouvert de cannes, dominé, successivement, par les Montagnes « Blanche » et « Faïence ». Nous présentons la genèse du développement des villages et l'émergence des différences contenues dans l'organisation symbolique du *kalimaï*. Puis, la modernisation récente du site, qui met en scène la matrice historique de référence aux transformations actuelles. Enfin, et pour conclure, nous interpréterons les représentations qui nous ont été données à propos des divinités principales du *kalimaï*. Elles sont révélatrices du sens et des modes d'édification des liens sociaux familiaux supportés par les rituels différents dédiés à *Kali*.

#### *Moulin sucrier et kalimaï*

Beauvallon est localisé sur le site de l'ancien moulin sucrier qui a appartenu à la famille Fabre au lieu où était installé le camp des laboureurs. Le

village de Camp de Masque Pavé s'est formé à la suite du morcellement de la propriété de Beauvallon par son propriétaire de l'époque, Fabre. L'espace, autrefois recouvert de cannes réunissait une partie des habitants du premier Camp sucrier auxquels se sont jointes d'autres familles au hasard des mutations des terres de propriété. Camp de Masque Pavé compte aujourd'hui 4.322 habitants selon le dernier recensement 2000[1]. Il est situé le long de la Route Royale qui mène à Bel-Air.

© : 1994

**22. Le sentier de cannes qui mène au *kalimaï* de Beauvallon situé au pied de la montagne du même nom**

La fondation du *kalimaï* est présentée sous la forme d'un condensé de rapports ayant existé entre laboureurs et patrons à l'époque du boom sucrier des années 1850. Il nous a été dit que c'est en 1853 que fut fondé le moulin par la famille Fabre, sur un terrain de plus de 200 arpents (Rouillard, 1964-77 : 156).

> Là où se trouvait le *kalimaï*, il y avait les terres de l'établissement dont le propriétaire a fait donation pour le culte. Le saheb a fait construire des *kalimaïs* dans tous les coins. Il a beaucoup aidé les gens pauvres et il croyait beaucoup dans la prière...

1. « *Estimated Resident Population by District, Municipal Council Area (MCA) and Village Council Area (VCA).* » Tableau 1. 12, page 35.

La présence du *kalimaï* garantit la prospérité du moulin :

> À travers cette donation de terre pour le *kalimaï*, il a pu ainsi acheter des terres et faire du profit...

La fondation du *kalimaï* par le « *saheb* » blanc est le signe de l'existence d'une sorte de fusion des croyances.

> Le nom du propriétaire blanc qui a construit le *kalimaï* était Arthur Fabre. Nous ne le savons que par ouï-dire. Beaucoup de Blancs croient au *kalimaï*. Regardez ici même, à Beauvallon où nous sommes, c'est lui, le saheb qui a fait construire l'autel du *kalimaï* pour les Indiens. Si le saheb ne croyait pas dans le *kalimaï*, il n'aurait pas fait de donation pour la construction de l'autel. Il y avait plus de dix mille Indiens qui travaillaient avec le saheb et il a fait cette donation pour qu'il y ait des conséquences profitables pour son établissement...

La vie du camp au temps *margoze*[2] est évoquée loin comme une époque lointaine où la sécurité était assurée sous la protection du *kalimaï*.

> Le *kalimaï* est construit au même endroit où nous avions nos maisons construites en pailles. C'était des « Cases la Paille[3] ». Nous avions une chambre et deux godons[4]. La cuisine était dehors. Les vêtements que nous mettions étaient reprisés de partout. On mettait le gilet et le tablier en Gouni[5]. Il n'y n'avait pas de lit auparavant. Seul le Gouverneur pouvait s'offrir le mobilier que nous possédons aujourd'hui. Le matelas était bourré d'herbe, on le secouait et on dormait à même le sol. Les légumes étaient bon marché. Nous plantions nos légumes devant la maison comme le piment, les brinzelles, les brèdes, les betteraves et tout cela poussait très bien. Il n'y avait pas d'insecticides et les légumes étaient fondants, exquis. Il n'y avait pas d'insectes, on ne mettait pas de fertilisants...

> C'était le temps « Margoz », comme disaient les gens. À cette époque-là le salaire d'un travailleur était de sept sous, deux Paisas[6] sous. Si quelqu'un travaillait vingt-cinq goulettes[7], il gagnait cinq sous...

---

2. Terme créole qui veut dire « au goût amer » par référence au légume du même nom.

3. Terme créole, généralement employé pour marquer une époque ou encore pour désigner les maisons qui étaient construites en matériaux locaux : avec la paille des cannes sèches.

4. Le terme créole *godon;* « pièce qui fait office de chambre », sera expliqué plus loin . Ce n'est qu'une partie réservée d'une pièce. Le *godon* se situe à côté de la varangue quand il y en a.

5. Toile de jute.

6. C'est un terme hindi qui veut dire argent.

Le moulin ferme et le morcellement des terres commence, mais le *kalimaï* est resté, symbolisant une sorte d'héritage donné par le patron blanc au moment de son départ.

> Le moulin qui était ici, le moulin de cannes s'est cassé à la suite d'une inondation et le camp fut détruit. À cette époque, le propriétaire, découragé, a commencé à morceler le terrain et vous voyez que, maintenant, tous ces terrains sont divisés. Mais il a laissé aux gens cette portion de terre réservée au *kalimaï*. Toutes ces montagnes sont morcelées et ont été vendues aux personnes que le propriétaire « saheb » connaissait. Les terrains ont été vendus à raison de cent vingt-cinq Roupies/arpent. Toutes ces montagnes sont morcelées en une série de champs de grandeur égale à 1 arpent pour cent Roupies/arpent. C'était vraiment bon marché pour l'époque...

Le premier morcellement eut pour conséquence le déplacement des travailleurs du camp qui s'est fractionné. À un moment donné le camp a pris le nom du propriétaire indien Balgobin, lequel avait acheté une partie des terres du moulin. Tandis que les Blancs se sont déplacés ailleurs.

> Plus tard, après l'inondation, le village a été détruit et ils se sont découragés, ils étaient dégoûtés et ont vendu leurs terres. Monsieur Guidon, qui s'occupait de l'établissement avec d'autres Blancs comme Monsieur La Roche, a vendu ses terres à Monsieur Mahadeosing, un habitant de Belle-Rose. Celui-ci les a revendues par la suite à Monsieur Balgobin. Les deux cents arpents de terre de la montagne Beauvallon appartiennent aujourd'hui à Monsieur Kadharoo, qui était un ami de Balgobin du collège secondaire privé Darwin de Flacq. Ce morcellement des terres a eu lieu après la destruction du camp. M. Balgobin a acheté ces terres de morcellement et en a vendu une partie à M. Kadharoo...

Cette destruction du moulin est évoquée avec une certaine nostalgie, un sentiment de perte est perceptible et ceux, parmi les Indiens, qui ont acheté les terres du morcellement, sont présentés comme ayant dû disposer d'une masse d'argent et ayant pu recourir à un emprunt. Puis, l'informatrice insistera en mettant en avant l'idée selon laquelle le profit réalisé par le propriétaire du moulin dépendait des bons rapports que celui-ci avait établis avec les laboureurs.

---

7. Le terme goulette représente l'espace en interligne de deux rangées de cannes.

Du sentiment de perte, on passe sans transition à la mise en valeur d'un héritage collectif des terres de propriété, morcelées et rachetées. Le camp Balgobin, aujourd'hui disparu, désigne un lieu-dit de l'endroit qui a été cité.

Plus tard, la fondation du village de Camp de Masque Pavé sera assimilée à une progression économique des habitants, que la ferveur religieuse à la déesse *Kali* explique. Les habitants ont ainsi été protégés, par elle, de l'insécurité comme des catastrophes naturelles.

> Le camp s'est transformé en village. L'endroit où se trouvait le camp est devenu la campagne, et la forêt d'antan est devenue maintenant un village. Là où nous habitons aujourd'hui, il y avait beaucoup de voleurs. Quand les charrettes à bœufs passaient pour approvisionner le camp, les voleurs les attaquaient, prenaient les marchandises. Il y avait une gare (près de la station service actuelle de Camp de Masque). C'est là que les marchandises arrivaient et on les transportait jusqu'au camp en charrette à bœufs.

On remarquera que cette reconstitution historique du *kalimaï* est l'occasion de rappeler les différentes phases de l'appropriation foncière de la région, donnant un sens social et une légitimité à l'intégration politique et financière qui a eu lieu au moment de la fondation de la société Flacq United Estate Limited (FUEL). Les Blancs semblent avoir disparu, les Indiens se sont différenciés en grands, petits propriétaires, métayers et laboureurs sous contrat de la propriété. La formation de FUEL est le produit d'une association de capitaux entre Mauriciens blancs (familles Leclézio), Indiens (Gujadhur) et la « *Mauritius Commercial Bank* » (MCB) tandis que les laboureurs de cette époque étaient en majorité des Indiens. Les intérêts mutuels des deux actionnaires majoritaires ont été aussi renforcés par les liens politiques : Gujadhur a été élu à la députation lors des élections de 1948 et la famille Leclézio était bien placée dans la magistrature.

La ferveur religieuse à l'égard de *Kali* ici exprimée par nos informateurs et son importance actuelle ont été rapportées à la réussite de la société FUEL, qui, au travers d'une histoire de morcellements et de concentrations successives, a rendu possible un développement social économique local et national. De cette manière, les laboureurs des plantations sont sortis de la misère, une minorité indienne – au même titre que les Blancs – s'est instituée dans le capital local. Avec l'appui de la *Mauritius Commercial Bank* (MCB), Gujadhur et Leclézio ont acquis le domaine sucrier en activité aujourd'hui. Réciproquement, l'histoire du *kalimaï* est inséparable des rapports locaux de production et de la concurrence qui a sévi lors du développement sucrier des débuts ayant entraîné,

et la disparition du moulin Fabre, très tôt morcelé, et l'apparition d'une classe de petits planteurs indépendants. Le moulin Fabre a été, par la suite, rattaché à l'Unité en 1890 (Rouillard, *ibid* : 162). Quelques quinze années plus tard en 1906, l'Unité se rattachera à Union-Flacq qui est une des trois entités sucrières qui ont participé à la concentration des terres autour de la société FUEL, formée des propriétés connues sous les noms de Sans Souci et de Queen Victoria. On considère aujourd'hui que le terrain sur lequel a été construit le *kalimaï* a été une donation de la société FUEL, ce qui, aux dires de nos informatrices, marquait le respect des traditions indiennes sur lesquelles ont été fondés les premiers rapports entre les laboureurs sous contrat et les propriétaires blancs[8]. La société FUEL est aussi perçue comme une entreprise de caractère national dans la mesure où elle n'aurait pu se développer sans l'association du capital indien auquel les laboureurs ont participé d'une certaine manière, grâce à la montée en puissance politique des deux principaux actionnaires au moment où l'industrie sucrière se modernisait après la guerre (1948).

Cette certitude de l'efficacité de la déesse *Kali* à propos de la réussite des projets engagés, se traduit symboliquement par un système ordonné de rapports qui assignent à chacun sa place dans l'univers religieux partagé. On y retrouve les rapports d'exploitation qui ont servi de cadre et de support aux différenciations statutaires de castes reconnues aujourd'hui. C'est pourquoi nous nous proposons d'analyser la puissance de *Kali* en ce lieu de Beauvallon en tenant compte de la manière dont les divinités de ce *kalimaï* sont associées entre elles. L'organisation de l'espace du *mandup*[9] distingue trois territoires, c'est-à-dire trois modes d'exercice du pouvoir, symboliquement rapportés aux trois couples de divinités tout à la fois opposés et associés : *Dhi-Saher* d'une part, *Hanouman-Brahma* d'autre part, et enfin *Gowraya-Sitla*. Pour conclure provisoirement, nous dirons que le *kalimaï* de Beauvallon restitue symboliquement la part non écrite de l'histoire nationale en révélant les conditions sociales qui ont rendu possible la réussite économique des premiers immigrants indiens installés dans la région, lesquels ont su et pu jouer selon les règles de la division du travail dans les établissements sucriers, en tirant parti de la faiblesse structurelle de l'économie sucrière à ses débuts, par manque de disponibilité financière des planteurs blancs à laquelle s'ajoutaient le plus souvent les catastrophes naturelles.

---

8. Nous évoquerons en seconde partie le contenu des rapports sur lesquels a été fondée l'intégration de la société FUEL, où l'on trouve différents acteurs : les propriétaires actionnaires, les institutions financières et les laboureurs, petits et grands planteurs.

9. C'est le terme indien qui désigne le *kalimaï* et aussi l'autel.

*Architecture et modernisation du kalimaï*

**23. L'iconographie de *Kali* située à l'arrière-plan des représentations abstraites des sept sœurs au *kalimaï de* Beauvallon**

Ce *kalimaï* se différencie complètement des autres lieux de culte étudiés dans la région : par son architecture, qui distingue l'autel de *Kali* et des sept sœurs du reste de l'environnement, délimité par la géographie du lieu et les arbres qui entourent le *kalimaï*. *Kali* n'est pas placée en dehors. Son autel est enfermé dans une pièce qui fait office de petit temple. Elle est représentée par une icône devant laquelle sont placées sept pierres noires de forme arrondie plus large à la base avec un trait vertical rouge. Ces pierres ont fait partie du vieux *kalimaï* et ont été conservées sur l'autel rénové récemment.

La photo du *kalimaï* très ancien de l'Unité montre que les autels de *Kali* étaient, au départ, situés dans des endroits naturels retirés et placés généralement sous l'ombre des arbres et en plein air.

© : 1993

**24. Les sept sœurs du *kalimaï* de l'Unité à l'intérieur des plantations de FUEL**

Le *kalimaï* de Beauvallon, bien que réputé le plus ancien, a été modernisé sous la forme d'un petit temple. Cette transformation a nécessairement eu lieu avant 1993, date à laquelle a été prise la première photo. Elle s'est poursuivie entre 1993 et 1999, comme on le voit sur la seconde photo n° 26 prise en 1999, lors d'une seconde visite et d'un nouvel entretien sur ce même lieu du culte.

© : 1993

**25. Le *kalimaï* de Beauvallon en 1993**

L'édifice de 1993, qui enferme l'autel de *Kali,* est riche de symboles à l'extérieur dont l'espace est marqué territorialement par l'existence de petits autels dévolus à plusieurs divinités, certaines qualifiées de tutélaires *(Dhi, Saher, Gowraya et Sitla* pour ce *kalimaï)* et d'autres étant considérées comme des divinités principales (*Hanouman* et *Brahma*). L'installation de l'icône de *Kali* marque un moment déterminant de la progression sociale et économique des planteurs de Camp de Masque. Nous montrerons plus loin que le *kalimaï* de Petite Cabanne à Camp de Masque Pavé a subi la même transformation iconographique. Outre l'apparition d'une statue sur l'autel de *Kali*, la rénovation a porté également sur l'espace environnant et l'on remarque, en 1999, l'apparition d'une clôture distinguant l'espace de répartition des divinités associées à *Kali,* que vénèrent les fidèles de ce culte selon leurs rites d'appartenance. Chacune des divinités présentes dans ce *kalimaï* a ainsi son propre territoire et son efficacité.

D'autres changements ont eu lieu. Ils portent sur les divinités peintes sur les murs du *mandup*. Ce ne sont plus les mêmes déesses qui apparaissent sur la photo n° 26 en 1999, par rapport à celle n° 25 faite en 1993. Le changement porte sur l'élimination de *Saraswati,* déesse de l'éducation autrefois dessinée en 1993, tandis que *Luxmi* passe du côté gauche (1993) au droit de la photo (1999), et que *Kali* la remplace sur le côté gauche (1999).

L'interprétation immédiate que l'on peut donner de ce changement, relève d'une analyse de l'évolution qui s'est produite dans les conditions de vie et de travail des gens. L'accès des femmes au travail salarié dans les zones franches depuis les années 1970 peut expliquer, pour partie, cette association symbolique de *Luxmi* avec *Kali* dans ce *kalimaï*.

© : 1999

**26. Le *kalimaï* de Beauvallon rénové**

Mais on peut aussi raisonnablement supposer que, dans le contexte de pauvreté du « temps *margoze* » (sic) les planteurs de la région ont fait porter leur choix sur *Luxmi* et *Saraswati* parce que la première, déesse de l'argent, intercédait auprès de *Kali* pour que se réalise le progrès social et économique. Arrivés à un certain stade de développement et après avoir accédé à l'éducation pour laquelle *Saraswati* était généralement sollicitée, les planteurs n'ont plus eu tout à fait les mêmes préoccupations. Depuis 1999 environ, leur ferveur s'est adressée directement à *Kali* et *Luxmi,* en raison de leurs besoins de sécurité, dont on sait qu'elle est aléatoire du fait de l'importance du nombre d'incendies volontaires dans les champs de canne, que tout un chacun craint quand on sait le nombre fréquent de vols de fruits ou légumes sur les plantations en période de récolte. Les terres ne peuvent être surveillées quotidiennement, en particulier la nuit. Les fidèles de ce lieu ont donc choisi de déplacer *Luxmi* de gauche à droite et de remplacer *Saraswati* par *Kali* sur les peintures des murs du *mandup*. La disparition de la déesse de l'éducation dans ce temple manifeste le fait que la prospérité économique étant acquise, les enjeux d'éducation étant plus ou moins satisfaits, c'est la sécurité, le soutien politique et le contrôle de la femme qui sont aujourd'hui déterminants du bien-être dans la vie des familles.

Si nous regardons du côté de la construction de ce *kalimaï,* une autre réalité des rapports symboliques apparaît. Le *mandup* est fait de matériaux locaux de trois couleurs différentes : le blanc (la chaux), le noir (les roches), le rouge (la poudre de couleur). À noter que les dames venues sur le lieu du *kalimaï* pour parler de la déesse s'étaient habillées en *saree*[10] rouge pour manifester leur ferveur et faire leurs prières à l'autel.

> Ce *kalimaï* a été construit avec de la chaux, de la terre rouge, des roches. Il n'y a pas de briques dedans. Il y a des cendres qui proviennent des déchets de moulin. Il n'y avait pas de murtis[11], seulement les sept pierres. Les murtis ont été installés l'an dernier. On a mis des cendres parce que le ciment coûtait trop cher...

Ces trois couleurs associées représentent les valeurs de pureté, de puissance et de contrôle des esprits mauvais, que l'on prête généralement à mère *Kali* quand on s'adresse à elle.

> La déesse Devi aime la couleur rouge comme il y a un drapeau rouge pour Mahavir Swami[12]...

---

10. *Le saree* est un terme hindi qui désigne un vêtement mis en forme de drapé que portent les femmes indiennes.

11. Le *Murti* est un terme hindi, qui veut dire divinité à figure animale ou humaine.

12 Les sept sœurs s'habillent en rouge, le drapeau de *Mahavir Swami (Hanouman,* le gardien de *Kali)* est en rouge et le drapeau de *Brahma* est en blanc.

© :1994

**27. Invocation de *Dhi* à Beauvallon**

L'efficacité sociale politique de *Kali* est ainsi présentée en référence à la couleur rouge, qui symbolise la présence de la divinité *Hanouman,* lequel est le gardien de *Kali*, tandis que le blanc est associé à *Brahma,* dont procède les différenciations statutaires.

La relation au politique de ce *kalimaï* sera évoquée par référence au drapeau mauricien.

> Vous voyez, mon fils, si nous prenons le drapeau de Maurice, la première couleur est rouge. C'est le souhait de *Kali*. Si on porte un saree rouge au moment des offrandes que l'on fait à *Kali*, celle-ci est très contente – je parle des femmes mariées. Le saree rouge est réservé à la prière. Quand nous sommes allées ma fille, ma belle-fille et moi-même à Grand Bassin, j'ai insisté pour que nous portions un saree rouge. Cette préférence rouge n'est pas choisie pour des raisons esthétiques mais en raison de la prière que l'on veut faire. Si on n'a pas de saree rouge, on peut en mettre un autre mais il est préférable de choisir le rouge...

La différenciation sexuelle du travail a été également évoquée à propos des couleurs qui différencient les femmes entre elles selon leur statut de femmes mariées (en rouge), les veuves (en blanc), tandis que les jeunes filles ou les femmes célibataires n'ont aucune couleur préférentielle. Les hommes, quant à eux, ne sont pas différenciés selon leur tenue vestimentaire. Ils ne se changent pas particulièrement pour venir au *kalimaï*. Ils peuvent venir d'un match de foot, du travail ou encore du marché et ils porteront les mêmes habits que ceux du quotidien pour la cérémonie.

> Les veuves, elles ne portent pas le rouge, elles s'habillent en blanc ou alors elles ne viennent pas au *kalimaï*. Elles ne doivent pas mettre le tikka[13]. Les sept sœurs sont colorées avec le sindoor[14]...
>
> Parce que les sept sœurs sont mariées. Comme nous, quand on se marie, on met le sindoor. Ce vermillon représente la féminité et veut dire que la femme a la qualité d'épouse, qu'elle a un mari. Les mères se rendent au *kalimaï* pour présenter les offrandes après avoir mis le tikka aux sept sœurs et elles retournent pour mettre le tikka à leurs filles et belles-filles, mariées en dehors de la maison[15]...

Et si l'on se reporte une nouvelle fois à la photo de l'autel de *Kali,* on remarque l'existence des deux drapeaux rouges situés de chaque côté à l'angle de l'autel. La couleur rouge est manifestement le symbole déterminant des rites pratiqués en ce lieu à l'égard de la déesse. Du sens général donné aux symboles de couleur – blanc, rouge et noir – on peut déduire que ce culte est fondé sur une structuration triangulaire des rapports symbolisés dans les pratiques rituelles des gens quand ils viennent faire des cérémonies dans ce lieu. Ce système symbolique dessine les lignes de force autour desquelles les stratégies associatives peuvent se construire. Les six divinités réparties dans l'enceinte du *kalimaï, Dhi, Saher, Hanouman, Brahma, Gowraya* et *Sitla*, dont nous allons parler maintenant, mettent en évidence les stratégies d'unification sociale qui peuvent être mises en œuvre par le dépassement des tensions et/ou des conflits sociaux.

## Rationalité symbolique du *kalimaï* de Beauvallon

La rationalité symbolique du *kalimaï* de Beauvallon est donnée par l'existence d'une dualité générale fondatrice des rapports symboliques de *Kali* et *Dhi*, de *Dhi* et *Saher*, de *Brahma* et *Hanouman* et enfin de *Gowraya* et *Sitla*. Quelle est la nature de cette dualité observable à quatre niveaux d'organisation de l'espace cultuel ? Prenons tout d'abord l'ensemble symbolique de *Dhi* et *Kali*.

---

13. Le « *Tikka* » est un point de couleur vermillon que portent les femmes mariées. Les veuves portent un point de « *chandan* » qui est blanc uniquement pour se rendre au *kalimaï*.

14. « *Sindoor* », c'est la poudre colorante vermillon.

15. Noter qu'on ne peut prier *Kali* et les sept sœurs à l'intérieur des maisons.

*Dhi et Kali*

> Il y a un « grand dimoune » sous l'arbre. C'est le *Dhi*. Il faut prier avant le *Dhi* et ensuite *Kali Maï* (littéralement mère *Kali*). Le *Dhi* donne la permission d'entrer dans le *kalimaï*...

Le *Dhi* n'a aucune existence autonome à l'égard de *Kali*. Il représente le colon blanc, lequel a autorité sur la terre dont il est le propriétaire, mais il n'a pas d'autorité sur les hommes. Cette autorité passe par mère *Kali* qui représente le lien social : terre et travail sont nécessaires l'un à l'autre. C'est le sens que l'on peut donner à la dualité *Dhi* et *Kali,* instituée symboliquement dans ce *kalimaï*. C'est pourquoi, le *Dhi,* intégré à l'espace cultuel, reste cependant éloigné de l'autel de *Kali,* ce qui marque la distance des laboureurs vis-à-vis des Blancs. *Dhi* est une divinité présente dans tous les *kalimaïs* de l'île. Il a pour fonction d'ouvrir l'espace sacré du lieu.

*Dhi et Saher*

Contrairement au *Dhi,* la divinité *Saher* n'est pas représentée dans tous les *kalimaïs*. Beauvallon a réservé une place à *Saher* à côté de *Dhi*. Ces deux divinités sont situées au même endroit, sous l'ombre de deux arbres différents, qui sont des manguiers.

Quel que soit le travail que vous souhaitez entreprendre, vous devez prier *Dhi* et *Saher* et ensuite les autres. C'est la même chose que le chien qui est le gardien de notre maison. Dhi est le gardien du village[16] ; Dhi et *Saher* sont des divinités très fortes. Elles gardent le *kalimaï*. On ne peut pas faire de méchancetés quand ils sont là. Ce ne sont pas seulement des gardiens du *kalimaï* mais ce sont aussi des gardiens de tout le village...

La puissance de ces divinités s'applique à tout le village quand elles sont associées dans le rituel du *kalimaï*. Leurs actions mutuelles se complètent, car si *Dhi* accepte n'importe quelle offrande, ce n'est pas le cas de *Saher*...

> Moi, j'offre le bétel, des fleurs et de l'eau et je n'allume pas la bougie, mais le camphre, que je pose sur la feuille de bétel. Je demande au *Dhi* d'accepter ce que j'offre. D'autres personnes offrent du pain, des sardines et des bougies. Et *Dhi* accepte aussi ces offrandes. *Saher* est plus exigeant, *Saher*, quant à lui, boit du sang et on doit lui sacrifier un coq, ou encore lui offrir une poule noire...

16. Ici, à travers *Dhi,* on passe de la protection donnée par le *kalimaï* à la famille, à celle donnée au village tout entier.

En réalité, il y a un équilibre à trouver pour unifier les traditions des différents groupes sociaux qui participent au culte. David Pocock observait, en 1973, que les Hindous avaient développé une conscience sociale qui les portait moins à satisfaire les besoins des divinités par des offrandes qu'à chercher à être conformes aux rites et traditions des groupes dont ils sont issus. C'est pourquoi l'interprétation des pratiques et représentations religieuses doivent être sans cesse rapportées au groupe social, à l'âge de la vie et au but final recherché par les gens pour en comprendre le sens véritable (Tarabout, 1997 : 187-197).

L'ambivalence de *Dhi* et la dualité *Dhi-Saher* peuvent s'énoncer comme les lieux d'une transgression possible aux règles de comportement social admises par le village. Évoquer *Dhi* peut être un moyen de monter dans l'échelle sociale, parce qu'il intervient de manière indifférenciée dans la réglementation. Cette dualité peut agir aussi dans le sens d'une atténuation des tensions sociales pouvant exister à l'intérieur des familles, qui n'ont pas tenu compte des règles de préférence endogames. Il est utile de dire que notre informatrice, qui offrait des mets doux à *Dhi*, en la circonstance de l'enquête, manifestait simultanément sa différence comme sa solidarité vis-à-vis de sa belle-sœur, laquelle pratiquait le sacrifice d'animaux offerts préférentiellement à *Saher*. Leurs maris sont des frères qui ont épousé des femmes de castes différentes. Le *kalimaï* de cet endroit se présente donc comme un espace particulier d'aménagement de ce type de rapports. Nous devions prendre la mesure du sens symbolique du rapport de *Dhi* et *Saher* dans ce *kalimaï* à propos des relations endogames, en ce lieu du premier moulin où ont été institutionnalisées les premières différences par le travail. *Saher*, divinité féminine, était considérée comme pouvant favoriser la reproduction biologique des familles et accroître la productivité agricole. Nous partageons le point de vue de Obeyesekere (1986) quand il affirme que la popularité des divinités dépend moins de leur force intrinsèque que de leur capacité à tenir compte des conditions sociales, économiques de l'environnement local. Les traditions populaires des immigrants indiens ont été réinventées selon l'expression de Hobsbaum (1983).

Les traditions végétariennes et les mets doux offerts à *Dhi* par notre informatrice, manifestaient son appartenance à la qualité supérieure des hautes castes. La distinction de caste établie par ce rapport contradictoire de *Dhi* et *Saher* dans l'ensemble symbolique du *kalimaï* nous a donné à penser que la différence de caste serait née – dans cet endroit de l'île – de la proximité plus ou moins grande au monde blanc, par la position émergente que l'on pouvait acquérir avec le temps dans le système de la plantation. La division des tâches à l'intérieur de la plantation sucrière aurait été, dans cette hypothèse, le cadre objectif de la division de caste. Réciproquement, les rapports d'endogamie et d'exogamie au sein de la

communauté du village auraient contribué à fixer durablement les premières inégalités sociales par le travail.

Il est à remarquer que *Dhi* et *Saher* sont placés dans un rapport mutuel d'extériorité. Il en est ainsi dans ce *kalimaï,* où *Dhi* se trouve situé en dehors de l'autel de *Kali* et sous l'ombre d'un seul arbre qu'il ne partage pas avec *Saher*. Cette extériorité de *Dhi* est encore plus significative quand il se trouve placé en dehors de la maison, dans la cour des indiens de pratique sanataniste. Comme précédemment dans sa relation à *Kali, Dhi* n'a pas d'efficacité symbolique autonome par rapport à *Saher*. Il a alors une fonction symbolique ambiguë, référant à un monde du travail placé sous la contrainte de l'exploitation. Mais, il nie en même temps le cadre de la domination, par l'association qui est faite avec la divinité *Saher,* laquelle représente les règles d'appartenance et d'affiliation sociales qui se sont établies dans le camp. Dans la photo n° 25 du *kalimaï* faite en 1993, nous n'avons pas pu isoler ces deux divinités, *Dhi* et *Saher,* parce qu'elles étaient placées l'une et l'autre sous les deux manguiers que l'on voit à gauche de la photo précitée. Cette répartition côte à côte de *Dhi* et *Saher,* sous deux arbres identiques mais différents dans l'enceinte du *mandup*[17], et leur fonction commune de gardien du *kalimaï* nous ont prouvé la nécessité de comprendre la division du travail de la plantation, comme un rapport social dont ont procédé les premières distinctions de castes des camps. Dans cet ordre d'idée, la dualité symbolique de *Dhi* et *Saher* marquerait l'impossibilité d'établir la séparation nette du dedans et du dehors dans les formations sociales des camps, là où les divisions du travail au sein de la plantation se seraient commuées en distinctions statutaires avec la reproduction biologique des familles.

### *Brahma et Mahabir Swami, autrement dit Hanouman*

> Dans tous les *kalimaïs* on prie *Brahma*. Dans ce *kalimaï,* il y a tous les genres de castes, c'est-à-dire les *Brahmins*, les *Kshatriyas*, les *Vaishs* et les *Sudras*[18]. On prie *Brahma* pour la connaissance. On lui offre du bétel, des fleurs, du camphre[19]. Et on prie *Mahabir Swami*...

---

17. Notons que ce *kalimaï* dit « *mandup* » est sans doute l'un des plus anciens de l'île. Il a la forme et la structure d'un temple dans lequel les sept sœurs ont été enfermées. Toutes les autres divinités sont situées en dehors.

18. Ce qu'on appelle castes à l'île Maurice sont en réalité des Varnas selon les définitions données par Louis Dumont en introduction de son livre *Le système de castes en Inde*. Cf. chapitre 1 : « *Ces quatre différentes castes sont à comparer avec le corps de l'homme. Les Brahmins représentent la tête, ce sont les intellectuels. Les Kshatryas représentent les bras et sont donc les guerriers. Les Vaishas représentent l'estomac. Ils sont commerçants et agriculteurs et les Sudras représentent les pieds et sont laboureurs.* »

19. À noter qu'on ne sacrifie pas d'animal pour le service de *Brahma* et de *Mahavir Swami*.

*Mahabir Swami* et *Brahma* se suffisent à eux-mêmes. Le premier a son propre autel (sous les drapeaux sur la photo n° 26) et il n'a nul besoin de la protection d'un arbre, ni de celle d'une quelconque divinité. Le deuxième est honoré par toutes les castes qu'il transcende. Il est par ailleurs considéré comme l'héritier de la connaissance, le créateur de l'Univers. *Brahma* partage avec *Mahabir Swami* le même espace sacré, situé à l'entrée à gauche du *kalimaï*. Ces deux divinités sont végétariennes. Elles sont de même essence. Contrairement à *Dhi* qui représente le Blanc gestionnaire de la propriété appelé « colon », *Mahabir Swami* représente le grand Blanc, que l'on ne voit presque jamais mais qui contrôle tout. Dans ce moulin, le grand Blanc, c'était Fabre et les colons s'appelaient Guidon et Laroche. De cela il ressort que nous avons considéré ce *kalimaï* comme un espace sacré, qui a reproduit la hiérarchie la plus visible des Blancs, distinguant le grand Blanc, du Blanc gestionnaire. Cette distinction a été transposée en différence de classes, représentées par *Brahma,* qui est une divinité inclassable, laquelle n'a aucune position véritablement assignée. Étant hors caste et donc hors classe, cette divinité peut être présente partout ou, au contraire, régner par son absence. Donc, *Brahma* n'est pas présent dans tous les *kalimaïs*. Mais à Beauvallon, non seulement il était présent, mais il se distinguait nettement de *Dhi* et *Saher* par sa relation intrinsèque et indissociable avec *Mahabir Swami* alors que *Dhi* et *Saher* étaient présentés, explicitement, comme étant en rapport totalement externe.

En vertu de sa qualité supérieure, *Brahma* est l'objet d'une ferveur particulière, concernant les événements vécus comme dramatiques et pour lesquels on cherche un réconfort :

> S'il y a une forte « fièvre » dans le monde entier, on prie *Brahma* pour qu'il puisse la diminuer. C'est-à-dire que si vous êtes en train de traverser une mauvaise situation entraînant souffrances et difficultés, on verse de l'eau sur *Brahma* pour qu'il apaise la souffrance. On vient au *kalimaï,* pour prier *Brahma*, pour qu'il diminue la fièvre, qui envahit votre corps. On verse de l'eau fraîche sur le sommet de la pierre qui le représente et on lui offre des fleurs, du bétel et du camphre. Il y a d'autres divinités qui représentent la richesse, d'autres sont attachées aux enfants, d'autres enfin protègent le village et beaucoup d'autres qui ont leur propre efficacité. Mais *Brahma* est celui qui apaise votre corps fiévreux. Par exemple, si vous êtes très en colère, la chaleur de votre corps augmente, *Brahma* apaise alors votre colère. Dans notre corps, il y a différents types de réactions comme la colère, la chaleur, la douceur, la paix et c'est pour cela qu'on a installé *Brahma*, pour que toutes ces causes de fièvre diminuent et pour arriver à garder en nous la paix...

Cette structure symbolique qui oppose une dualité interne à une dualité externe référée à *Kali* est spécifique de l'histoire de la fondation de ce *kalimaï*. Nous pouvons aller plus loin dans l'hypothèse déjà formulée plus haut à propos de la modélisation de la différence de caste, sur la base des hiérarchies de travail internes à la plantation, en concluant que le moulin Beauvallon Fabre aurait été le cadre d'une intégration sociale complexe, ayant réuni autrefois les Indiens d'origines différentes. Ces différences d'origine ont compté dans la répartition des travailleurs des camps mais elles ne furent pas les seules à intervenir dans le processus de différenciation en castes qui ont suivi les premiers temps de l'installation des Indiens du nord, des Indiens du sud comme les Tamouls et les Télégous. Le fait que les premiers propriétaires indépendants de la plantation aient été des *Baboojees* et des musulmans donne à croire qu'ils furent les plus proches du pouvoir des Blancs dans cette région. Mais les inégalités économiques contemporaines ont bouleversé les distinctions communautaires et de caste. D'autres groupes sociaux ont émergé dans le contexte de l'indépendance nationale comme les *Raviveds* nombreux à avoir leur résidence à Camp de Masque et Camp de Masque Pavé. Nous développerons en seconde partie les conditions de cette émergence, tant politique qu'économique, et la manière dont cela se traduit symboliquement par des changements rituels des cultes populaires locaux, appuyés aussi par des pratiques de rénovation des *kalimaïs*.

### *Gowraya et Sitla*

Le quatrième niveau d'organisation symbolique du culte réunit côte à côte *Gowraya* et *Sitla,* localisées en face de *Dhi* et *Saher* sous l'ombre d'un même arbre. Ces divinités-mères interviennent dans tout ce qui a trait au rôle particulier de la femme au sein de la famille. Elles sont invoquées à propos des problèmes liés à la procréation et lors de l'apparition des maladies infantiles. On offre à *Gowraya* un coq et des mets doux à *Sitla*.

### *L'émergence d'une divinité à l'entrée du chemin de terre qui mène au kalimaï*

Un *Dhi* a été édifié tout récemment à l'entrée du chemin de terre qui mène au *kalimaï*. La présence de ce *Dhi* renvoie à un conflit entre basses castes et hautes castes, les unes adressant leurs prières au Dieu du feu *Agni*, les autres à *Kali*. Contrairement à l'idée simplificatrice que l'on se fait des conflits de caste, ceux-ci n'opposent pas forcément deux à deux les hautes et les basses castes, mais ils peuvent opposer deux à deux

basses et hautes castes, alliées entre elles, quand il s'agit de porter ces différences sur la scène politique pour le choix d'un élu local. C'est pour cette raison, que la place de *Dhi* au sein de l'ensemble symbolique des *kalimaïs*, est si importante à connaître, dans les différents lieux de culte de la région.

Ce *Dhi* du dehors du *kalimaï* de Beauvallon, autorise la pratique d'offrandes d'animaux, interdite jusqu'à aujourd'hui dans l'enceinte du *kalimaï*. Cet aménagement rituel récent a pour fonction d'équilibrer les rapports des deux communautés sanatanistes et védiques en présence, qui prient dans ce *kalimaï*. De plus, *Dhi*, en étant placé au dehors et à l'intérieur du *kalimaï*, manifeste l'ambivalence des croyances relatives aux divinités tutélaires. Celles-ci sont considérées par Dumont (1986) comme malveillantes, par nature, tant qu'elles ne sont pas localisées, et qu'elles n'ont pas donné lieu à des rituels.

© : 1993

**28. L'autel de *Dhi*, à l'entrée du *kalimaï* de Beauvallon**

*Dhi*, en se dédoublant, est alors doté d'une fonction de rassemblement et d'ouverture sociale dans un système symbolique de pratiques somme toute fermées à elles-mêmes. La dualité de *Dhi* peut être comprise comme un processus d'individualisation qui se serait produit à propos de la division du travail et des rapports de production organisés par le

« colon »[20] de l'établissement sucrier différenciant et autorisant simultanément les rituels *Aryasamajistes* et *Sanatanistes* locaux. C'est pour cette raison que la place de *Dhi* au sein de l'ensemble symbolique des *kalimaïs* est si importante à connaître, dans les différents cultes de la région.

## Production et différenciations statutaires

Le *kalimaï* de Beauvallon représente une certaine manière d'organiser l'union par l'intériorisation des différences – de sexe ou de genre, de caste, de classe et d'origine – au sein des groupes sociaux et familiaux élargis.

Notre informatrice et d'autres personnes, que nous avons rencontrées sur place, nous ont avoué venir prier dans ce *kalimaï* car c'est celui qui est réputé efficace pour la solution des conflits considérés comme difficiles à résoudre, comme ceux qui opposent dans les familles les époux qui ne partagent pas les mêmes rites religieux ou encore ceux qui se sont mariés sans l'adhésion de leurs parents. Ce *kalimaï* peut aussi agir comme un catalyseur, en vue de dénouer des conflits collectifs pouvant opposer des membres d'une association à une autre. Or, nous savons que tout habitant de Camp de Masque appartient nécessairement à une association locale. Le contraire signerait son exclusion totale de la vie sociale. En conséquence, ce *kalimaï* est non seulement ouvert à toutes les communautés, mais, bien plus, il est l'objet de pratiques rituelles qui varient selon l'appartenance communautaire dont on dépend. On peut alors assister à une inversion des rôles de *Dhi* vis-à-vis de *Kali*

> Mon fils[21], communauté veut dire les hindous, les musulmans, les chrétiens et les autres. Les chrétiens viennent prier au *kalimaï* à leur façon : on allume la bougie, etc. Et puis, il y a les musulmans aussi qui viennent prier, comme monsieur Inoos, quand il passe devant le *kalimaï*, celui-ci retire ses bottes et lève la main vers *Kali*. Les gens de toutes les communautés qui passent devant *Kali* font cela...

Les chrétiens prient *Kali* à leur façon, c'est-à-dire qu'ils inversent le rôle de *Dhi* par rapport à *Kali*. Ils demandent l'autorisation de *Kali* pour

---

20. Le colon est le responsable hiérarchique d'une section ou d'un département. Il fait partie des cadres supérieurs des propriétés.

21. Le mode de communication qui a prédominé dans cet entretien était fondé sur une relation mère/fils. Ce terme employé par notre informatrice témoigne d'un sentiment d'affection mêlé à un rôle d'éducation aux rites religieux du *kalimaï*.

s'adresser à *Dhi,* tandis que les hindous font l'inverse, ils s'adressent à *Dhi* pour accéder à *Kali*. Dans ces conditions, ce n'est pas le fait de participer à un culte qui détermine l'union entre les gens, mais c'est le fait de partager un même rite qui fait l'union. Le fondement des unions, réalisées autour de ce *kalimaï*, est régi par le fait de l'appartenance religieuse qui détermine les rites. Mais, dira notre informatrice, on peut changer de rite. Ainsi en est-il de son mari qu'elle a entraîné à vénérer *Kali,* lui qui était de pratique *aryasamajiste*. Ce qui est très rare.

> Mon mari n'a jamais cru dans le *kalimaï*. Mais, quand parfois nous passons par là, je lui attrapais la main et je lui disais : « Il faut la saluer. » Mon mari me disait alors : « Pourquoi dois-je saluer une statue ? » Je lui répondais : « Votre mère est morte, elle est brûlée, il n'y a rien qui reste d'elle, mais pour la mère *Kali*, il y a son idole qui la représente. » Mon mari s'est alors prosterné devant la mère *Kali*. Parfois, je lui dis de faire cela en le forçant. Il n'y a rien à faire quand on salue les déesses. Quand mon mari a eu confiance en *Kali*, il s'est senti bien et il a commencé à croire en elle. Je lui dis souvent : « Toi, je te demande seulement de toucher les pieds de *Kali*, et si tu regardes autour de toi, il y a beaucoup de personnes qui font de grandes cérémonies pour elle. »...

La puissance de *Kali* est tout entière contenue dans la force de conviction de la femme pour entraîner l'adhésion de son mari au rite puranique de sa belle-famille paternelle.

> Quand je me suis mariée, toute ma belle-famille était *Aryasamajist*. Ils ne faisaient pas le *puja*. Ils ne croyaient pas en ces choses-là. Pour eux, ce n'était que bêtises la *ponga*. Ils ne mettaient pas le *sindoor*. Mon beau-père avait dit que je ne devais pas mettre le *sindoor* quand je me suis mariée. Mais mon oncle, qui était le frère aîné de mon père, disait que si sa fille ne mettait pas le *sindoor*, elle ne pourrait pas se marier. Les deux familles ont alors discuté pendant une heure. L'oncle disait que sa fille était *Brahmachari*[22] et, qu'en rentrant dans sa nouvelle famille, elle devait mettre le *sindoor*. C'est ce qui la distingue d'une femme célibataire. On doit mettre le *sindoor* sur la tête de sa fille. Quand je me suis mariée et

22. Notons qu'il y a 4 étapes dans la vie. La première est celle de *Brahmacharia*, la seconde le *Grihastha*, la troisième *Vanprastha*, la quatrième *Sanyas*. Ces phases de la vie distinguent la période d'apprentissage avant le mariage, la période de constitution du foyer et de la famille, puis celle du travail social et enfin l'âge de la sagesse et de la libération du corps par le salut de l'âme.

23. *Puranic* signifie l'appartenance aux cultes *sanatanistes*. Par opposition à sa belle-famille qui était *Arya Samaj*. Donc le conflit sur le thème du *sindoor* signifie le conflit d'appartenance différentielle des familles aux cultes *sanatanistes* et *aryasamaj*.

> que je suis venue ici, je n'ai pas mis le *sindoor*. Ce n'est qu'après la mort de mon beau-père que je l'ai mis. Mon père était un *puranic*[23]. Il m'a dit que quand on entre dans la période du *grishastha*, on ne peut plus être *aryasamajist*. Il a aussi précisé que je devais suivre les deux côtés et il venait souvent me faire la lecture du *Devi Maï* (littéralement, « déesse mère »). J'allais avec lui ici même à Beauvallon pour prier et c'est là qu'il m'expliquait l'histoire de ces divinités...

La fonction de *Kali* vis-à-vis des divinités du *kalimaï* et le rôle social de la mère au sein de la famille sont de même nature. *Kali* et la mère partagent la même énergie.

> C'est la mère qui s'occupe des enfants, c'est elle qui peut ou transformer ses enfants en voleurs, brigands et criminels ou au contraire en médecins, avocats ou professeurs. C'est la mère qui prend en charge cette responsabilité. Et nous, les mères, nous demandons la bénédiction avec un cœur pur au « *kalimata* », de garder nos enfants en bonne santé...

Le rôle de la femme se différencie de celui de l'homme. Son pouvoir est fait de puissance, son action dans les relations est le plus souvent invisible. Le travail qu'elle fournit n'est pas comptabilisé en heures ou en argent, mais elle prend beaucoup de responsabilités. Parmi ces dernières, la femme qui détient une position sociale émergente reconnue par tous au regard de l'organisation du *kalimaï* développe une réelle autonomie économique qui ne passe pas par un travail salarié mais par une capacité à épargner sur la base de son rôle déterminant dans la gestion du budget des familles associées. Les femmes groupées en association autour du *kalimaï* organisent des « tontines » pour dégager un surplus financier ou pour investir dans la modernisation de la maison, à propos de l'organisation ou de la participation aux mariages des enfants, tout ce qui apporte un mieux-être à ceux dont elles s'occupent quotidiennement dans les travaux de la maison, pour les repas et l'accueil des enfants après l'école. Tout cela suppose d'avoir une grande énergie et permet d'avoir des stratégies au sein des rapports familiaux et de voisinage. Nous prendrons pour exemple une femme veuve, disposant d'une petite pension de réversion dont elle fait un usage personnel, sur la base de quoi cette grand-mère organise des tontines mensuellement et, à cette occasion, donne des nouvelles des uns et des autres comme autrefois cela se passait quand les femmes allaient chercher de l'eau ou faire la lessive à la rivière. Le bénéfice des tontines est collectif car il n'y a pas d'intérêt sur l'argent prêté, mais il est aussi individuel et privatif pour celle qui organise la tontine. En effet, sur la base d'un collectif de douze femmes, sur la durée d'une année, l'initiatrice de la tontine dispose d'une masse monétaire de douze

mille Rs. qu'elle peut placer en banque en récupérant immédiatement sa mise de deux mille Rs. tout en tirant le bénéfice des intérêts une année plus tard. Ce rôle fédérateur exercé par une femme dans un village est équivalent à ce qui fait la puissance supposée de *Kali Sakti*[24]. Tout repose sur la confiance. Les enjeux économiques ne sont pas séparables des rapports sociaux engagés et les rapports de mutualité entre femmes sont au cœur de l'édifice social constitué. Tout différent est le rôle de l'homme. Si la femme peut démultiplier son activité, l'homme ne peut faire deux choses à la fois. C'est pourquoi les femmes prennent la totalité de la charge des cérémonies du *kalimaï* selon une division du travail sous-tendue par les rapports internes de la famille élargie tandis que les cérémonies faites au temple sont plutôt une affaire d'hommes avec une division des rôles et des statuts répartis par le Comité du temple qui fonctionne comme une sorte de Conseil d'Administration. Nous montrerons plus loin la relation de ce système symbolique de rapports établis dans les *kalimaïs* et la fondation, après guerre dans les années 1960, des premières coopératives qui ont aidé les gens à acheter les terres, les animaux, le matériel de pêche, les intrants pour la culture des légumes. Les premières coopératives n'ont pas été des coopératives de production, ni de consommation, mais des coopératives financières qui ont aidé les laboureurs à devenir des petits planteurs indépendants.

> Le *kalimata* procure tout à la fois le malheur et le bonheur. Voyez, moi-même, j'ai accepté le malheur qui nous arrive car, depuis trois ans, mon mari est handicapé. La souffrance c'est moi seule qui la subis et personne ne peut la vivre à ma place. J'ai de la satisfaction dans cette souffrance parce que le *kalimata* a su que je peux prendre la responsabilité de soigner mon mari. C'est à cause de cela que, nous les mères, nous prions beaucoup *Kali*. La mère sait comment demander à *Kali*[25]. Mais les pères vont travailler. Ils ne peuvent faire deux choses en même temps. Le

---

24. Cf. glossaire. *Shakti* est un terme *hindi* qui signifie l'énergie, la puissance.

25. Cela semble dire que l'institution *kalimaï* est bâtie sur la division du travail entre les sexes, mais le regain d'intérêt actuel de cette institution et la manière dont elle est contrôlée feraient apparaître que, derrière cette structuration féminine des rapports sociaux, s'imprimerait une organisation masculine tenant de l'héritage et de la préférence instituée dans les familles pour les garçons qui sont restés avec leur mère après leur mariage. De plus, le contrôle social exercé par ce culte, son efficacité dans les conflits se présentent sous une forme d'organisation, plus masculine que féminine, mettant en jeu les rapports informels des hommes (frères, pères, cousins et fils). Ajoutons à cela que l'entrée dans la vie professionnelle des femmes change les conditions de vie et de travail. Pour mettre à jour les nouveaux paramètres socio-économiques qui sont engagés dans la ferveur à *Kali*, il faut analyser les cultes de *baharia puja*, le rôle réel et symbolique du *dewassia*, qui joue selon les règles de la préférence maternelle pour en tirer parti dans l'espace social économique qui est le sien.

père travaille, moi je prie et puis nous, ensemble, nous jouissons de la bénédiction du *kalimaï*. Moi je prie le *kalimaï* pour garder notre enfant et lui donner le bonheur et le père apporte à manger pour nous tous...

## Les sociétés de *kalimaïs*

Cet entretien a été une sorte d'enseignement général sur l'institution du *kalimaï* et sa fonction d'utilité sociale au sein de la société locale de Camp de Masque Pavé. À l'époque de cette enquête, nous pouvions mesurer l'importance que ce culte avait eue dans l'édification et la structuration du lien social au temps des moulins sucriers et quand les premiers immigrants sont arrivés à l'île Maurice sous l'administration anglaise. De ce point de vue, cet entretien permettait de reconstituer les étapes les plus importantes des concentrations sucrières et leurs conséquences sur les différenciations sociales locales, expliquant l'émergence de ce qu'on appelle la petite plantation indienne. Nos informatrices nous ont conduits sur le chemin de la connaissance du sens social du *kalimaï*, qui est le lieu d'une sorte de projection des rapports familiaux et leur structuration en groupes de statuts. Nous avons pu ainsi comprendre que derrière les rapports de familles évoqués et pris comme exemple pour expliquer le sens en soi des choses, il y avait de multiples tensions que les divinités du k*alimaï* avaient à charge d'atténuer. C'est pourquoi le *kalimaï* était bâti sur la division sexuelle des tâches au sein de la famille et sur le rôle traditionnel de la femme mère et épouse, fonctions qui sont aujourd'hui en pleine mutation. Un véritable regain d'intérêt existe et les anciens *kalimaïs* reprennent vie quand une association s'organise pour les prendre en charge et préparer les mets demandés par *Kali* dans tel ou tel rituel. Certains *kalimaïs* se transforment en temples et pour ce faire passent d'une distribution des rôles féminins à une organisation du pouvoir masculin. Ce *kalimaï*, bien qu'il ait eu l'architecture d'un temple dès son origine, n'était pas au cœur des préoccupations des politiciens qui cherchaient à assurer leurs voix dans les élections. C'est pourquoi il n'y avait aucune association culturelle derrière Beauvallon. Le *kalimaï* conservait cependant sa fonction première de réunir ce qui est séparé dans les rapports internes des familles. Tout son système symbolique était rapporté au contrôle des conflits familiaux, ethniques et de castes très souvent liés entre eux. Nous n'avons pas eu l'occasion d'observer de cérémonie collective autour de ce culte. Les inégalités économiques nous ont été signifiées par référence à *Luxmi*, qui est le point de repère symbolique des différenciations qui se sont approfondies depuis l'indépendance

en transformant la position acquise des hautes castes *Baboojees, Marazs* et *Vaishs* en rapports d'inégalités économiques dans le contexte des concentrations sucrières actuelles.

On pouvait aussi comprendre l'histoire des associations très nombreuses dans la région, dont certaines étaient en voie d'insertion au sein des fédérations, dont le centre culturel était toujours localisé à Port-Louis.

Nos informatrices ont eu une manière de présenter le système symbolique du *kalimaï* sans faire état des conflits très nombreux au sein des familles, entre belles-familles, entre groupes de castes différentes, donc de rites différents, qui amènent les gens à décider d'organiser un culte pour les résoudre. Finalement, nous avons pressenti que le *kalimaï* était une instance destinée à gérer la violence symbolique de toute une série de rapports sociaux : de genres, de générations, de castes, de communautés. Tel est l'enseignement que nous avons reçu par les interviews auprès des femmes fidèles de ce *kalimaï*. Nous avons donc poursuivi notre investigation des rapports internes familiaux engagés à propos des cultes et des innovations cérémonielles en les reliant aux conditions économiques de vie et de travail dans le contexte des changements politiques locaux. Car les rituels pratiqués localement dessinent les lignes de partage distinctives des associations créées au moment de la rénovation ou de la transformation des *kalimaïs* en temples.

# 5

# Les *kalimaïs* de Chemin Cimetière et de Petite Cabane à Camp de Masque pavé

## Les changements économiques

Les *kalimaïs* dont nous parlerons dans ce chapitre sont au nombre de deux, Chemin Cimetière et Petite Cabane. Nous aurions pu présenter un troisième *kalimaï,* celui de Royal Road, appelé aussi Mare Zacot, car il faisait partie de ces mêmes lieux de culte qui furent intégrés à un même système de production associé à la plantation sucrière, lequel était organisé autour du grand et petit élevage. Mare Zacot ne sera étudié qu'en deuxième partie parce que nous avons pu observer et participer à une cérémonie *Amourou puja*. L'analyse de ce culte mettra en scène les rapports des diverses associations de *kalimaïs* de la région et sera l'occasion de produire une synthèse des résultats d'enquête, permettant de situer les rapports locaux et nationaux ainsi que leurs enjeux. Chemin Cimetière n'a pas créé d'association et s'est intégré à la même association que Mare Zacot, Petite Cabane. Ce chapitre a pour objet la spécificité du *kalimaï* de Chemin Cimetière qui s'est ouvert ainsi à des affiliations externes. Ce *kalimaï* de Petite Cabane s'est, en effet, récemment mobilisé et a fait preuve d'innovation dans les rituels pratiqués afin d'être plus en correspondance avec les changements familiaux locaux. La tension existante entre les groupes d'affiliation communs à ces deux *kalimaïs* n'a pas évolué de la même manière et permet d'établir une comparaison utile à l'analyse de ces changements. Chemin Cimetière et Petite Cabane partagent la même histoire de fondation par des groupes de familles qui ont utilisé leurs propres fonds pour construire les édifices cultuels car, à la différence de Beauvallon et de Clémencia, ces *kalimaïs* n'ont bénéficié d'aucune subvention de la part de la propriété sucrière pour leur construction. D'autre part ils sont plus récents, ayant été construits au moment des concentrations sucrières et des morcellements. Ces lieux de culte ne sont donc pas à considérer comme ayant été une émanation du pouvoir sucrier au temps des premiers moulins. De formation plus récente, leur naissance coïncide avec la formation du village de Camp de Masque Pavé.

La rationalité symbolique des cultes est à rapporter aux échanges et aux rapports sociaux qui ont supporté le développement récent des commerces locaux. On pratiquait l'élevage pour la production de lait et de viande. Chaque famille de planteurs, en dehors du travail des champs, se livrait à un élevage de petite dimension, formé en moyenne de deux vaches, de quelques bœufs, de trois ou quatre boucs, de chèvres et de porcs. C'était généralement les femmes qui avaient la totale responsabilité de cette activité économique à l'exclusion de la distribution du lait, assurée par des marchands ambulants qui circulaient à bicyclette. Le profit réalisé, également géré par les femmes, était principalement consacré à l'éducation des enfants, aux besoins de santé de la famille. Cette activité a aujourd'hui presque totalement disparu du fait de l'intensification de l'activité agricole en vue de la production d'ananas et de bananes[1], cultivés en complément de la canne. Ces fruits ont été à l'origine du développement économique local parce que les ananas et les bananes sont vendus pour partie à l'exportation, pour partie à l'encan, sur les marchés de Flacq et de Port-Louis. Mais ce sont aussi des cultures qui utilisent beaucoup d'herbicides, d'insecticides et des produits chimiques qui en accélèrent le mûrissement. Un soin quotidien est nécessaire si l'on veut obtenir une bonne récolte. De plus, les planteurs ont à se prémunir des vols. Ils doivent surveiller les fruits quand ils sont arrivés à maturité. Dans ces circonstances, on comprend bien que le meilleur contrôle de la production tient à la chaîne des relations sociales existantes, de sorte qu'un voleur de fruits – qui peut être un voisin, un parent ou un ami – ne puisse facilement vendre les fruits volés sur le marché. Il était en effet fréquent que ceux qui se livraient à ces exactions se voient reconnus et pris sur le vif, par le simple jeu des solidarités sociales.

Ces rapports de coopération sont fondés sur les relations de voisinage où les liens de parenté et d'alliance garantissent la meilleure protection sociale. Ils ont été entretenus et facilités par la gestion collective des lieux de culte, fréquentés par les habitants de l'endroit. Les *kalimaïs* de Chemin Cimetière, de Petite Cabane et de Royal Road ont eu cette fonction première de protection et simultanément de sécurité des biens et des personnes. L'organisation symbolique différentielle des *kalimaïs* de cette région est révélatrice des changements sociaux, politiques et économiques qui ont eu cours depuis l'Indépendance. Les planteurs des villages de Camp de Masque et de Camp de Masque Pavé ont été parmi les premiers à s'engager dans la mécanisation agricole compte tenu de la situation géographique des terres qui le leur permettait, mais aussi, grâce au soutien politique d'un candidat de la région élu à la circonscription n° 10[2] et qui a

1. Les bananes sont cultivées sur les pentes de la montagne Macro.

2 Les anciens ministres de la circonscription sont Satcam Boolell, Khersing Jagatsingh et Ramduthsing Juddoo.

accédé à la fonction de ministre de l'Agriculture à l'époque du gouvernement du Parti Travailliste. Le ministre Boolell est resté à ce poste de 1968 à 1982. Puis le Parti Travailliste est entré dans l'opposition de 1982 à 1995. À partir de cette date, le fils a pris la relève du père au même ministère jusqu'en 2000, date à laquelle une nouvelle alliance gouvernementale MMM-MSM s'est imposée aux élections de 2003. Le fils, aujourd'hui ministre de l'Agriculture, est toujours élu député à Rose-Belle, région située dans la circonscription n° 11.

## Le *kalimaï* de Chemin Cimetière

La visite du *kalimaï* nous a mis en présence d'un groupe de sept informateurs, les uns petits planteurs de fruits et légumes, d'autres fonctionnaires au ministère de l'Agriculture et au ministère du Travail, âgés de 21 à 75 ans. La discussion faite devant le site du *kalimaï* n'a pas commencé par des explications sur l'organisation symbolique de l'endroit, mais par un débat portant sur l'évolution et les changements économiques qui se sont produits depuis l'Indépendance. Visiblement, cette question était primordiale pour nos informateurs et devait nous amener à comprendre la fonction actuelle de ce site religieux populaire dans les rapports sociaux de production comme dans les rapports intercommunautaires ou encore les rapports politiques locaux.

© :1994

**29. L'autel des sept sœurs du *kalimaï* de Chemin Cimetière**

*Une nouvelle politique agricole*

Les changements de l'économie locale ont été décrits comme ayant été le produit d'une politique agricole devant favoriser la diversification par l'introduction de la culture des fruits et des légumes.

> J'ai une plantation de deux arpents d'ananas et de légumes. Je cultive pour l'exportation et aussi pour le marché de l'encan...

C'est la productivité et la qualité qui ont été recherchées par l'emploi d'engrais chimiques et d'insecticides, ce qui ne se pratiquait pas auparavant.

> Si on ne met pas des produits chimiques, on ne peut pas récolter des ananas tout le long de l'année. La saison des ananas est en juillet/août. Mais avec les produits chimiques (dopage), on peut en récolter tout au long de l'année...

La mécanisation est devenue nécessaire du fait du manque de main-d'œuvre qui s'est manifesté[3], devant la désaffection des plus jeunes générations pour le travail agricole. C'est la société importatrice de la machine qui a pris en charge la formation des planteurs.

> Aujourd'hui, « Ireland Blyth Limitided » a apporté un appareil pour arroser les fruits avec des fertilisants. Auparavant, on mettait les fertilisants dans la terre. La machine peut réaliser trois opérations en même temps : mettre simultanément de l'herbicide, des insecticides ainsi que des fertilisants ...
>
> Ireland Blyth est venu pour faire une démonstration et ils reviendront la semaine suivante. S'il ne devait pas y avoir de mécanisation, il pourrait y avoir, plus tard, des problèmes de main-d'œuvre...

C'est le responsable de la société FUEL, en charge de l'exportation des fruits sur les marchés européens, qui a fondé l'association dans le but de former les planteurs afin d'obtenir la meilleure qualité possible de produits.

> Monsieur Kœnig a formé une société appelée « Ruisseau rose ». Auparavant, on plantait les ananas à notre manière selon la connaissance

3. Les jeunes s'emploient plus volontiers dans les entreprises textiles existant dans la région et beaucoup d'entre eux font des études pour devenir des professionnels ou entrer dans la fonction publique.

> que l'on avait de ces fruits. Depuis la création de l'association de planteurs « Ruisseau Rose », la méthode employée à l'île de la Réunion et en France s'est diffusée par la même voie éducative auprès des planteurs qui voulaient produire. Car c'est la qualité qui compte...

Le système de distribution des fruits et légumes était assuré par deux intermédiaires, la société FUEL (Koenig) et un entrepreneur privé, à la fois encanteur[4], industriel et exportateur connu, Sarjua.

> Il y a Monsieur Sarjua un Indien et Monsieur Koenig. Koenig est un Blanc. Il exporte ça en France et dans les pays européens. Sarjua est de caste *Vaish*. Il envoie ses travailleurs pour choisir les fruits sur pied et vient de temps à autre nous rendre visite[5]. Il exporte quelque 250 tonnes d'ananas. Deux régions sont productrices d'ananas en vue de l'exportation : les Mariannes et Camp de Masque. Ce sont les Mariannes[6] qui produisent les ananas les plus réputés du fait de l'ensoleillement de la région de Montagne Longue, vallée située aux alentours de Port-Louis...

Les prix à la production, pour l'exportation, sont garantis et fixés par avance tout au long de l'année. C'est l'exportateur lui-même qui assure le transport des produits. Il recueille les produits sur place.

> L'avantage que nous en retirons est donné par le fait que nous n'avons pas à investir dans l'achat d'un camion ou d'un van. L'exportateur vient

---

4. L'encanteur Sarjua est un grossiste de fruits et légumes qui achète à l'encan les produits vendus par les petits planteurs sur le marché de gros. Une fois les produits achetés, il les revend sur place aux commerçants de détail qui possèdent des étals sur le marché de Port-louis. Cette fonction d'encanteur est un rôle économique de médiation complexe entre planteurs, commerçants et consommateurs. Elle existe encore à l'île Maurice pour les produits achetés et vendus sur le marché intérieur. Autrefois, c'était les marchandises des bateaux qui étaient ainsi vendues à l'encan aux commerçants venus sur le port de débarquement pour les revendre ensuite au détail dans toute l'île.

5. Noter que Monsieur Sarjua, dont un entretien a été fait le 24-11-93, est un encanteur et un exportateur/importateur. Il a de plus développé une activité industrielle de conserverie alimentaire située à Port-Louis, Plaine Lauzan et depuis peu à Rodrigues. Il boucle la boucle en important des fruits d'Australie et du Zimbabwe, tandis que les fruits d'Afrique du Sud sont importés par Cadet. Il travaille en concurrence et en association avec Cadet. L'exportateur est ici en même temps encanteur, en d'autres termes il joue sur le marché intérieur et extérieur. Il vend à l'encan, à la fois directement et indirectement, les produits qui ne peuvent pas être exportés.

6. La vallée des Mariannes fait partie de l'ensemble géo-économique de Port-Louis dont les vallées environnantes pemettaient de rejoindre à pied la capitale. C'est un endroit très ensoleillé où les ananas sont réputés être de qualité supérieure et destinés à l'exportation. Il y a une majorité de familles *Vaishs* qui exploitent de grandes plantations d'ananas et de petits piments, exportés sur la Réunion.

avec son propre transport et c'est une facilité pour nous, car quand il vient ici, il choisit les ananas qu'il veut prendre et laisse ceux qu'il n'a pas sélectionnés...

Les fruits réservés au marché local sont les moins bons. Ils sont revendus au bazar par Sarjua.

Les articles qui seront exportés sont les meilleurs, s'il y a une tache, ces fruits-là seront vendus sur le marché local...

*Aménagements rituels et tensions internes entre basses castes Raviveds et Rajputs*

Cette diversification agricole et le progrès économique qui en a résulté pour les petits planteurs ont entraîné la quasi-disparition de l'activité de l'élevage, lequel jouait un rôle très important dans l'économie domestique auparavant. L'ancien système de production agricole s'est modifié avec l'utilisation des herbicides et le plein emploi.

Quand l'herbicide est entré sur le marché, nous l'avons utilisé plutôt que de payer la main-d'œuvre pour défricher les terrains et les débarrasser des herbes qui empêchent la canne de pousser. C'est la raison pour laquelle on a éliminé l'herbe qui servait au fourrage[7]...

L'administration encourage aujourd'hui la reprise de l'élevage laitier par la fourniture de nourriture pour les animaux.

Le gouvernement distribue de la nourriture pour animaux « *punac* », qui remplace le fourrage. Mais c'est difficile de nourrir les animaux avec ces produits uniquement. Il faut donner des aliments naturels : de l'herbe et de l'eau aux animaux pour qu'ils produisent beaucoup de lait...

Un système de contrôle sur la production et la distribution a été mis en place :

Quand une vache meurt, le gouvernement nous la remplace. On peut acheter une vache soi-même mais il faut l'enregistrer...

7. Noter que le lait est mis à bouillir dans les *kalimaïs*, ce qui représente la volonté d'union des personnes qui ont organisé le culte. Les cultes à *Kali* se sont développés dans certaines régions de l'Inde qui avaient un système de production fondé sur le petit élevage et la culture.

Le projet-pilote a encouragé l'élevage des vaches laitières.

> Mais le Gouvernement ne rembourse pas la totalité du prix, quand un animal meurt. On ne reçoit que 20 % de son prix. Le risque encouru par l'éleveur est de 80 %. Ainsi, si vous achetez une vache qui coûte 10.000 Roupies, le Gouvernement donnera 2.000 Roupies. Actuellement, une vache laitière coûte entre 15 et 17.000 Roupies. Si une vache a donné naissance à 2 ou 3 veaux, le vacher les vendra et il achètera une nouvelle vache, en justifiant de la vente des veaux aux bouchers...
>
> Les cabris ou les boucs ne dégagent pas beaucoup de profit. C'est la vache qui rapporte le plus parce qu'elle donne du lait, qu'elle produit des engrais et se reproduit. Les veaux peuvent être vendus à 5 ou 8.000 Roupies, tout dépend de leur taille[8]. En deux ans, vous pouvez gagner beaucoup d'argent, mais le bouc ne rapporte pas trop. Il fut une époque où il ne coûtait que 150 à 200 Roupies. J'ai moi-même vendu un bouc à un boucher à 125 Roupies[9]. Les boucs prennent 2 ou 3 ans pour atteindre leur taille adulte et vous devez les nourrir dans l'intervalle, tout cela pour ne gagner que 200 ou 300 Roupies. Parfois, les boucs meurent à leur naissance et cela s'est produit deux fois chez moi. J'ai dit à ma femme de vendre les boucs, car on ne fait pas suffisamment de profit dans ce commerce...

De cela il ressort que le système d'échange cérémoniel bâti sur la production des boucs semble s'être effondré et l'élevage des bœufs est insuffisamment protégé par l'administration pour rapporter suffisamment de profits. Si les animaux ont permis d'éduquer les enfants pour qu'ils deviennent magistrats, avocats, ils ne donnent plus assez de profit aujourd'hui pour s'assurer d'une accumulation intermédiaire pouvant être réservée à l'éducation des enfants. On peut en conclure que la symbolique du *kalimaï* n'est plus liée aux spécialisations économiques qui ont fondé les distinctions sociales des familles. De plus, les femmes qui

---

8. Le *kalimaï* est un culte où sont présents tous ces animaux : porcs, boucs, vaches et cela correspond à des systèmes de production associant, d'une certaine façon, l'élevage et l'agriculture.

9. Est-ce la raison pour laquelle le sacrifice du bouc est en voie de disparaître dans les cultes de *kalimaï* dont le prix serait jugé trop cher pour les donateurs (on nous a dit que son prix s'élèverait à cinq cents Rs.)? Ou bien, serait-ce la raison inverse, qui veut que l'élevage du bouc disparaisse, entraînant l'arrêt progressif de ces sacrifices ? Sont-ils de plus en plus difficiles à trouver? Rappelons que ce n'est, en général, pas un seul bouc qui est sacrifié, mais plutôt 5 à 7 boucs, selon les cas. Il semble que la campagne menée par les associations contre les sacrifices d'animaux jugés barbares a pour conséquence le développement de cultes où sont offerts, en lieu et place des animaux, des fruits et des légumes.

s'occupaient quotidiennement du culte travaillent aujourd'hui de plus en plus à l'extérieur. Il n'est pas étonnant, dans ces circonstances, que les rites du k*alimaï* changent. Si on continue toujours à offrir du lait bouilli à la déesse *Kali*, moment central des *baharias pujas* comme nous le montrerons en deuxième partie, il n'en est pas de même pour ce qui concerne les sacrifices d'animaux. Ces derniers se pratiquent toujours mais ils sont en forte diminution.

> Il y a deux trois ans que nous avons fait un *baharia puja* ici. Nous y avons sacrifié des boucs et même des cochons. Les gens qui mangent du porc font le sacrifice du porc[10]. Mais, il y a longtemps que nous avons arrêté de faire le sacrifice de boucs. Auparavant, on ramassait de l'argent par le biais de notre société[11] et ensuite, nous allions dans la maison de quelqu'un où nous constituions notre comité pour décider quand serait fait le *baharia puja*.
>
> ... On fait le *baharia puja*, mais on ne pratique plus de sacrifice d'animaux[12] qu'on a remplacés par des fruits. Cela s'appelle le *Dev Bhojan* (synonyme de végétarien), ce qui veut dire repas à Dieu...

Le réaménagement rituel dont parle l'informateur témoigne d'un conflit interne ayant existé entre les familles de basses castes *Raviveds* et *Rajputs* qui ont contracté des alliances préférentielles et ont pratiqué une endogamie de caste. Le conflit porterait sur la différence rituelle entre le sacrifice du cochon *raha puja* et le sacrifice de bouc *baharia puja*. Le

---

10. Ceux qui sacrifient le porc dans la société hindoue sont les basses castes comme les *Raviveds* et les *Rajputs*.

11. Par différence avec les autres *kalimaïs* de Camp de Masque Pavé, comme Beauvallon, Petite Cabane, Boutique Joseph, Mare Zacot et Clémencia dit Petit Verger, ce *kalimaï* de Chemin Cimetière est géré par une société. Curieusement, c'est lui qui semble le plus délaissé. Cette anomalie peut signifier le fait que le fondateur et le Président ne font pas l'unanimité parmi les membres de la société et qu'il existe une certaine méfiance des gens, en sorte que la célébration des cultes se réduit à une utilisation quasi privée.

12. Cette distinction végétarien/carnivore entraîne la distinction Divinités/Dieu. À la qualité supérieure de Dieu est associé le fait végétarien qui apparaît comme un progrès dans l'histoire de l'humanité. Peut-on aller plus loin et dire que le monothéisme signifie un progrès dans l'histoire des civilisations ? De plus, les offrandes faites à toutes les déesses sœurs, à *Kali* elle-même, sont des sacrifices d'animaux, mais les Dieux-hommes intégrés aux *kalimaïs* sont végétariens. Ainsi en est-il de *Brahma* et *Mahavir Swami*. Cette différence traduirait l'inégalité des hommes et des femmes considérées comme étant d'essence inférieure. La seule exception à cette règle est *Dhi*, mais il n'est pas l'égal d'un Dieu, ce n'est qu'un gardien attaché à la personne de *Kali*. C'est pourquoi, la fonction symbolique de *Dhi* est celle qui varie le plus selon les *kalimaïs*. On a vu que *Dhi* est parfois identifié au Blanc propriétaire.

culte du cochon est encore pratiqué mais secrètement tandis que le sacrifice de bouc diminue sans avoir vraiment disparu. Plus loin, dans l'entretien, un informateur dira :

> Du fait de la division entre Hindous, il est difficile de moderniser le *kalimaï*. La division entre castes est une sorte de cancer qui ronge la société hindoue de l'intérieur car il y a les « grandes nations » et les « petites nations ». Quand mon grand-père a fait construire ce *kalimaï* (moi, j'appartiens à la caste *Ravived*, une basse caste), les gens disaient que c'était un *kalimaï* de « petite nation » et qu'ils n'iraient pas là-bas. Mon grand-père était *aryasamajist*, mais aujourd'hui plus personne n'est réellement de cette croyance, il n'y a plus que des familles qui sont mélangées[13]...

Moderniser un *kalimaï* suppose l'existence d'une entente entre les gens. L'opposition rituelle ancienne n'est pas totalement dépassée, malgré le passage d'une partie de la communauté aux rites *Védics Aryasamajists* depuis 1910 où cette association a été fondée. Il y a eu, pour partie, des aménagements rituels, pour partie, le maintien du statu quo des anciennes pratiques tandis que d'autres ont choisi de ne pas choisir. Ils ont changé de lieu de prière et sont allés prier dans les *kalimaïs* voisins comme celui de Petite Cabane et de Royal Road, parce qu'ils y ont retrouvé un métissage qui leur convient entre les rituels *sanatanistes* et *aryasamajists*.

> Il y a un conflit. Dans notre génération (il y a 35 ans), nous n'avons pas eu d'éducation religieuse et toute notre vie a été centrée sur l'aspect matériel avec pour objectif d'aller au collège. Nous ne savons pas, dans notre génération, la différence entre les *védics (aryasamajists)* et les *sanatanistes*. Il nous reste à adopter une religion mixte : quand nous faisons une prière, ou nous sommes *Puranics* ou nous sommes *Vedics*. Quand il y a une cérémonie, on assiste aux deux. En fait, nous croyons plus à l'efficacité des prières qu'à celle des rites différents des cérémonies. Plus précisément, si quelqu'un me demande comment les rites *Védiques* se déroulent, je suis incapable de le lui expliquer. Mais si quelqu'un me demande d'expliquer les rites *Puranics* tels qu'ils se déroulent, je suis tout aussi incapable de les lui expliquer...

13. Comme à Beauvallon où il y a eu mariage entre *Sanatanistes* et *Arya Samajists*, mais à la différence de Beauvallon, Chemin Cimetière n'a pas intégré dans son culte la croyance des *aryasamajists*. En d'autres termes, les groupes dominants sont les basses castes et le ou les mariages mixtes ont été faits au profit des *Sanatanistes*.

Mais les conflits demeurent. Les plus importants concernent les rapports de génération.

> ... Si je comprends bien ce que vous êtes en train de me dire, une fille *aryasamajist* s'est mariée avec un garçon de croyance *Sanataniste* ... Si je ne fais ni l'un, ni l'autre, cela veut dire que je ne crois pas dans la religion. C'est pourquoi, je pratique les deux rites...

Certains jeunes vont jusqu'à déserter la religion.

> La formation des Hindous dans le domaine de la religion et de la culture est d'un niveau très bas, surtout pour ce qui concerne la pratique des cérémonies ou encore les pratiques liées à la vie quotidienne. Par exemple, s'il doit y avoir un concert de Kumar Sannoo, beaucoup accepteront de payer cent Roupies pour assister à ce concert. En revanche, si demain vous envisagez de faire venir un *Swami* ou un prêtre, peu de personnes de quarante ans viendront pour l'écouter. Les jeunes surtout, ils consacrent plus volontiers leur temps dans les bars et le problème de l'alcool est devenu le problème n° 1 de la société. Si vous allez dans les bars à sept heures le soir, vous verrez qu'ils sont remplis de gens. Moi je suis allé dans des cérémonies. Il est fréquent de voir le hall presque vide...

*Spécificité du système symbolique du kalimaï*

© : 1994

**30. Le *kalimaï* de Chemin Cimetière**

L'ordonnancement des divinités dans l'espace du *kalimaï* est très différent de ce que nous avons rencontré à Beauvallon. La première observation que nous avons faite est de constater l'absence de *Brahma* dans l'enceinte du *kalimaï*. *Gowraya* est placée en dehors de l'autel comme dans tous les *kalimaïs*. Mais, cette divinité, à la différence des autres lieux de culte visités, a sa propre territorialité.

La photo n° 31 prise en 1994 montre que cette déesse reçoit de nombreuses offrandes. *Gowraya* ainsi que *Purmessi* demandent que soient pratiqués des sacrifices d'animaux. Le sang est le vecteur symbolique utilisé pour résoudre des conflits ouverts avec les parents proches ou éloignés.

> Il n'y a pas *Brahma* dans ce *kalimaï* et *Gowraya* est en dehors de l'autel... Il y a les divinités *Gowraya, Saher, Mahavir Swami* qui sont placées en dehors...

*Dhi* se trouve sur le côté de l'autel de *Kali* à gauche de la photo n° 30. Il n'est pas comme à Beauvallon associé à *Saher*.

> Pour *Dhi*, on offre du rhum, des cigarettes et des bougies. Cette tradition d'offrandes a été conservée aujourd'hui. On ne peut donner des mets sucrés à *Dhi*. On suit sa tradition culinaire...

© : 1994

**31. Gowraya, située en bas de l'autel de *Kali***

En conclusion, la relation du social à l'économique n'a jamais été aussi clairement établie que dans les précédents entretiens. Très naturellement, le dialogue s'est terminé par le souhait, formulé depuis longtemps aux autorités locales, que ce culte puisse être amélioré. L'un des informateurs était membre du District Council de Moka-Flacq et il a tenté, à ce titre, de présenter ses doléances auprès du pouvoir local. Il dira ne pas avoir été entendu, ni pour la demande de changer le chemin de terre battue en chemin bitumé pour aller au *kalimaï*, ni pour aucune autre amélioration.

> Vous avez remarqué que le chemin où vous vous êtes arrêtés n'est pas asphalté jusqu'au *kalimaï*. Pour cela aussi, j'ai fait une requête auprès du Conseil de district, mais la demande n'a pas été reçue. Il faut le faire car on dit de cet endroit que c'est le « Cimetery Road ». Tous les Chemins Cimetières doivent être asphaltés, selon la loi. Cela fait dix ans que nous avons introduit une demande. Chaque année, nous voyons arriver de grands Messieurs qui viennent mesurer le chemin, ils repartent et rien n'est fait...

© : 1993

**32. L'entrée du *kalimaï* de Chemin Cimetière par un chemin de terre battue**

Bien qu'agissant comme élu de son village, le pouvoir de conviction de ce membre du Conseil de district a été finalement limité. L'informateur a évoqué alors sa condition de basse caste, moins parce qu'il consi-

dérait son statut comme inférieur que parce qu'il constatait qu'il avait, de ce fait, une force contractuelle trop faible pour être entendu, y compris au niveau de l'administration locale.

> Nous sommes en train de penser à faire du *kalimaï* de Chemin Cimetière un temple, mais cela prendra du temps. Nous devons nous organiser. On ne peut pas faire comme cela un temple, il faut s'organiser...

L'informateur a déploré le fait de ne pas avoir formé d'association, seule manière pour compter dans les décisions à prendre dans la sphère administrative. Car toute association entraîne l'appréciation, plus ou moins juste et efficace, du rapport de puissance qui s'établit de manière à être utile à ceux qui peuvent être candidats aux mandats électoraux, dont tout politicien peut avoir besoin, un jour ou l'autre, pour fonder sa majorité électorale. Mais comme l'a dit justement un autre informateur dans le cours de la discussion :

> Notre Dieu est de « petite nation »...

Nous verrons, avec la présentation du *kalimaï* de Petite Cabane, qui a été également fondé par des familles de basse caste, que la position sociale de ces familles, dans l'arène politique, s'institue de manière toute différente. Ces nouveaux informateurs ont su jouer selon les règles de l'association et de l'ouverture à d'autres groupes de famille. Ainsi, certains fidèles de ce *kalimaï* sont-ils, aujourd'hui, associés aux Tamouls et aux Télégous qui sont des minorités démographiques qui jouent de leur faiblesse numérique pour développer une force contractuelle par le jeu des innovations religieuses en mettant en œuvre des rapports interculturels. Ainsi, les Télégous ont acquis cette position particulièrement enviable d'une minorité qui fait les majorités dans la région. Nous le démontrerons dans la seconde partie de ce travail à propos du culte *amourou puja*, auquel nous avons assisté en 1994.

Nos informateurs diront qu'ils ont fait une cérémonie en sollicitant la participation des autres groupes de communautés. Bien entendu, ils ont obtenu une participation financière pour réaliser leur culte. Mais cette aide financière a été ponctuelle. Elle n'a pas débouché sur un gain institutionnel susceptible de changer leur position dans les jeux associatifs. Pour cela, il aurait fallu une ouverture sociale véritable par le jeu des alliances de familles. Est-ce le cas ? Nous n'avons pas pu pousser plus loin l'investigation.

> On a fait un *puja*. On est passé devant toutes les maisons, même celles des Télégous, des Tamouls. Ces derniers apportent leur contribution

> quand on leur demande. Il y a quelques jours déjà, j'ai fait un grand *puja*, j'ai invité tout le monde sans distinction, même un ami musulman qui m'a demandé ce qu'il peut donner. J'ai accepté sa contribution parce que ce n'est pas une prière individuelle que je faisais, c'était une prière publique. J'ai organisé un comité et j'ai fait remarquer qu'un musulman apportait sa quote-part, qu'ils ont acceptée. Si on élimine la question de caste dans la religion hindoue, on peut beaucoup avancer...

La conclusion de nos informateurs était que leurs difficultés relevaient d'une différence de caste. Nous ne sommes pas convaincus que cela était leur seule réelle limitation. Pour élucider cela regardons du côté du *kalimaï* de Petite Cabane.

## Le *kalimaï* de Petite Cabane

Le *kalimaï* de Petite Cabane, où nous avons eu le même type d'entretien que celui dont nous venons de parler à Chemin Cimetière, complète les informations sur la manière dont les morcellements ont eu cours au moment de la fermeture des moulins sucriers et comment ils sont intervenus pour favoriser la mobilité géographique en rapport étroit avec la mobilité sociale. Ce processus s'est développé au moment de la formation des premiers villages qui se sont substitués aux camps sucriers.

### *Dispersion géographique des kalimaïs et continuités sociales*

Tout d'abord, la permanence et les différences sociales de ce *kalimaï* ont été évoquées à propos de l'itinéraire de nos informateurs, au nombre de six personnes dont la majorité appartenait aux hautes castes, *Vaishs* et *Baboojees,* deux informateurs étaient d'origine *Raviveds*. Cette division de caste était conforme à l'histoire du peuplement local, si l'on en croit les données foncières, qui font état de l'émergence, en 1912, d'une classe de petits planteurs dans la région. À cette époque, les morcellements ont commencé entraînant la fondation des villages qui ont remplacé les camps et la démultiplication des lieux de culte *kalimaïs*. Cette multiplication des lieux de culte témoigne de la différenciation sociale et économique qui s'est produite à la faveur des concentrations sucrières, de la spéculation foncière, et de la diversification des activités de production comme de la nécessité d'organiser les transports locaux. Tout planteur, ayant une première accumulation, pouvait acheter charrettes, bœufs,

terres mises en vente et se livrer au petit commerce de proximité pour les produits vivriers et artisanaux. Cette petite histoire locale a été rapportée de manière quasi impressionniste, par petites informations successives mais suffisamment claires de sorte que nous avons pu dessiner les grandes lignes du processus d'autonomisation de la société indienne à l'égard des anciens camps sucriers. Nous pouvons dire que la mémoire des gens était d'autant plus précise que l'histoire les concernait très directement : le colon blanc de La Roche évoqué à Beauvallon était le propriétaire Louis Enguerrand de la Roche Souvestre qui a dû vendre sa propriété par « expropriation forcée » en 1912 à l'organisme financier dont le siège était établi à Londres. C'était le « *Credit Foncier of Mauritius Ltd* ». Le propriétaire était endetté par les emprunts qu'il avait contractés pour pouvoir couvrir les avances nécessaires à la coupe de la canne. Puis, un certain nombre de personnes ont été citées comme ayant été les premiers grands propriétaires indiens de la région – dont Bisessur, Kadharoo, Peeroo, Balgobin, Mahadeosing, Gujadhur. Ce sont les mêmes noms qui ont été répertoriés dans les actes notariés des terres achetées à la compagnie financière qui les avait mises en vente. Nous avons ainsi pu constater que la mémoire collective est assez fidèle pour restituer, dans ses grandes lignes, les différenciations économiques locales qui se sont produites. Si la terre où se trouve le *kalimaï* de Petite Cabane aujourd'hui a changé plusieurs fois de mains, « *l'autel de Kali ne pouvait être écrasé* » selon les dires de nos informateurs. Le moulin peut se casser mais le *kalimaï* reste. Ces terres où les premiers *kalimaïs* ont été installés sont considérées comme sacrées et inviolables. Elles le sont doublement, parce qu'il s'agit de dons faits par les propriétaires des établissements sucriers au moment de l'installation des laboureurs dans les camps et parce que ces lieux portent en eux le souvenir des valeurs collectives sur lesquelles a reposé la qualité des familles, leurs différences comme leurs solidarités. Il sera précisé que tout repreneur et nouveau propriétaire, en cas de mutation des terres, a respecté la mémoire collective de l'endroit en faisant don de la terre où se trouvait le *kalimaï* aux habitants du lieu. Il se trouve que le repreneur, en général un grand propriétaire comme Peeroo à Petite Cabane et Kadharoo à Beauvallon, avaient comme salariés ou métayers les résidents du lieu qui étaient les plus attachés au *kalimaï*. Ainsi donc, le *kalimaï* a été le cadre de l'institutionnalisation des rapports de production qui ont lié les intérêts bien compris des propriétaires et des salariés, lesquels pouvaient aussi être petits planteurs à leur compte. C'est pourquoi tout *kalimaï* est porteur de cette mémoire utile à l'évocation des premiers ancêtres du lieu, qui fonde la distinction, importante aujourd'hui, entre ceux qui étaient originaires de l'endroit et les nouveaux venus. Pour être considéré comme originaire de Camp de Masque Pavé, il faut attester d'une ou plusieurs alliances contractées avec

les familles les plus anciennes. Il se peut que ces anciennes familles résident aujourd'hui en ville ou dans d'autres régions, mais les alliés restés sur place sont les témoins de l'enracinement des familles installées en ville.

Le procès d'intégration et de différenciation sociales, des villages s'est joué sur ce mode particulier de continuité sociale, expliquant la multiplication des sites de *kalimaïs* aux périodes de morcellement et de concentrations sucrières. La dispersion géographique des *kalimaïs*, loin d'être le signe d'une différenciation sociale locale, objectivait, au contraire, les multiples aménagements sociaux et rituels sur lesquels ont été instruits les rapports des groupes sociaux et familiaux. C'est ce que semblaient dire nos informateurs quand ils nous ont expliqué qu'aucun *kalimaï* ne pouvait être déplacé, encore moins privatisé. C'est un bien collectif qui doit être respecté de tous, y compris de ceux qui, étrangers à la communauté d'appartenance sociale, ont acheté les terres pour les cultiver.

Nos informateurs ont évoqué l'ancien Sirdar Radhey, qui fut un très grand propriétaire mais qui a perdu toute sa fortune et a dû vendre ses terres à Peeroo, un indo-musulman, lequel a fait don de cette portion de terre où est installé le *kalimaï* de Petite Cabane.

> Le *kalimaï* était là avant que le *sirdar* Radhey ne devienne propriétaire. Il a acheté les terres et a conservé le *kalimaï* qu'il a rénové. Puis, il a vendu ses terres à Peeroo, car les terres ont été hypothéquées par les fils, lesquels ont perdu la fortune de leur père. Nous ne pouvons cependant pas dire exactement quand le *kalimaï* a été construit. Il est très ancien...

Peeroo n'a pas demandé qu'on enlève ce *kalimaï*. Il nous a dit :

> « Eh *Ram*, cela c'est le *kalimaï* et je vous en fais donation, je ne passerai pas les machines »... Auparavant, à l'époque de Radhe, l'endroit était boisé et on avait installé simplement des pierres. C'est plus tard que l'on a construit ce *kalimaï*...

Le don de terre a toujours un sens collectif et non pas privatif. Cela a de grandes conséquences pour la compréhension des formes d'accumulation ayant rendu possible l'accès des laboureurs indiens à la propriété foncière.

> Auparavant, seule existait la propriété sucrière, ce qui veut dire que les Hindous habitaient dans des camps. Ils n'étaient pas propriétaires de terres. À cette époque-là, les Blancs ont accepté que les *kalimaïs* soient construits sur les terres de l'établissement, ce qui a eu pour effet de créer un sentiment de confiance des travailleurs à leur égard. Ainsi ont été

bâties les relations des travailleurs avec leurs employeurs. C'est l'établissement, qui a fait construire le *kalimaï* de Beauvallon, avec le consentement des « *coolies* ». C'était le plus ancien *kalimaï*...

*Un rapport collectif à la terre*

Les *kalimaïs* furent bien un don, reconnu comme tel, par les laboureurs de la propriété sucrière. On comprend alors pourquoi aucune maison ne peut être construite sans invoquer au préalable les divinités tutélaires de l'endroit. Un rapport étroit est maintenu entre le dedans (la vie de famille) et le dehors (la vie de travail), dans une continuité historique liée à la formation des groupes plus larges, identifiés par leurs traditions religieuses et leurs rites. Si les *kalimaïs* se sont multipliés au moment où les terres ont été morcelées, c'est parce que la société indienne de l'époque était arrivée à un stade de développement plus avancé et parce que les distinctions statuaires se sont alors affirmées de manière plus nette qu'à l'arrivée.

C'est la raison pour laquelle *Dhi* est considéré comme le gardien de *Kali* et celui qui autorise d'entrer dans le lieu du culte, donc d'approcher la déesse. Le terme de « *coolie* », employé par l'informateur, précise qu'il évoque les débuts de l'installation des immigrants indiens sur les plantations sucrières, de l'époque du « *temps margoze* », là ou se trouvait le « *moulin cassé* »[13] de Beauvallon précédemment décrit. Plus loin, le même informateur a employé le qualificatif d'Hindous pour parler de l'époque du morcellement, qui a vu naître les planteurs indiens indépendants des propriétés sucrières dans la région.

> Les autres *kalimaïs* ont été construits à la suite des morcellements. Et, à cette époque-là, ce sont les Hindous de ce village de Camp de Masque Pavé, qui ont construit leurs autels, aux lieux où se situaient leurs terres...

La religion a, ici, un sens d'affirmation d'une différence et l'on passe à l'évocation des liens familiaux préférentiels qui se sont élaborés par le biais du contrôle du déplacement des femmes. C'est pourquoi le morcellement des terres a entraîné la multiplication des *kalimaïs,* qui sont à considérer avec le recul du temps comme des matrices locales d'intégration sociale par le travail à l'origine desquelles il a été possible d'investir

13. Le « *moulin cassé* » est une image employée pour dire que le moulin a fait faillite. Ce fut le cas après une mauvaise récolte à la suite d'une inondation. Ce cataclysme s'est produit alors que le propriétaire avait emprunté une somme d'argent pour faire les avances pour la saison de la coupe. Et la coupe ne fut pas bonne.

pour l'achat de terres de plantation au moment où les sociétés financières ou sucrières l'ont jugé opportun. C'est en 1912 qu'une partie des terres patrimoniales du « *moulin cassé* » Beauvallon dit aussi Bois Vallon ont été vendues aux laboureurs de la région. Une sorte d'épargne collective a été nécessaire et a permis aux laboureurs d'accéder au statut de petit planteur. Les collectes d'argent pour constituer ces épargnes ont suivi celles de la circulation des femmes à travers lesquelles se jouaient des rapports de réciprocité. Prenant l'effet pour la cause, notre informateur nous a dit que les *kalimaïs* de la région se sont multipliés devant la nécessité, pour les femmes, de ne pas s'éloigner de la maison. C'est sans doute l'inverse qui s'est produit.

> Après le morcellement, les gens ont commencé à habiter le village et ils ont pris la décision de construire des *kalimaïs* pour eux-mêmes : ainsi leurs femmes n'ont pas eu à aller loin pour prier...

Ces deux périodes distantes de plus de 60 ans environ – de 1912 date le morcellement local de 200 arpents de terres – ont été parfaitement différenciées par les gens qui ont reconnu le décollage économique qui s'est produit dans la société indienne faiblement différenciée au départ où il a dû exister une hypergamie relative au fait qu'il y avait peu de femmes dans les camps sucriers de la première heure (Carter, 1992). Bien que les femmes indiennes aient été introduites à Maurice par des importateurs privés entre 1834 et 1839, leur nombre n'a vraiment augmenté que lorsque les agents officiels de l'immigration ont eu pour consigne de favoriser leur venue. Dès 1850, des primes ont été payées aux recruteurs pour l'exportation des femmes et de nouvelles mesures ont été édictées en 1852 dans le but de favoriser la venue d'hommes accompagnés de leurs femmes. Voici ce qui est mentionné dans une correspondance du Secrétaire du gouverneur colonial Higginson : « *No coolies would be allow to embark for Mauritius unless each man should be accompanied by a woman* ». Le résultat de cette politique a accru le quota des hommes par rapport aux femmes présentes[14] en 1842 de 12 % à 50 % après 1860 (Carter, 1995).

> Vous voyez, les femmes de Petite Cabane ne peuvent partir à Beauvallon sans qu'elles soient accompagnées. C'est trop loin...

En réalité, la distance géographique qui sépare Petite Cabane de Beauvallon n'est pas très importante, quelque quinze minutes à pied sur

14. *Aucun « coolie » ne peut être autorisé à embarquer pour Maurice sans que chaque homme soit accompagné par une femme*. M.A. SA Series.

la route asphaltée. Le problème posé est d'une autre nature. Il s'agit plus simplement du contrôle des femmes par les hommes et donc des alliances préférentielles dont les sites de *kalimaïs* ont été porteurs. En effet, une fois les différents lieux de culte établis comme ceux de Chemin Cimetière, Petite Cabane, Royal Road aussi dit Mare Zacot, et, le plus ancien de tous, Beauvallon, dans tous ces lieux se sont développés des rites religieux particuliers correspondant aux traditions bien établies des familles. La collecte est toujours un moment clef de l'organisation des cultes et c'est sur ce mode que les premiers planteurs ont constitué leur épargne pour acheter les terres mises en vente au moment des morcellements.

La suite de l'entretien était encore plus nette. Elle marquait ce rapport étroit, symboliquement attaché à la circulation des biens et des personnes, devant respecter certaines règles de répartition et de distinctions sociales établies à l'origine de la fondation des lieux de culte.

*Le sens religieux des différences statutaires*

Nous en sommes venus à considérer la relation très particulière privée/publique établie symboliquement par les *kalimaïs* comme un mode d'élaboration d'une loi non écrite, par laquelle l'accumulation économique se veut inséparable des rapports sociaux qui l'ont rendue possible. Finalement, le lien social d'enracinement véhiculé par la croyance populaire en mère *Kali,* dont nous avons parlé à propos de Beauvallon, n'aurait d'autre sens que les liens collectifs noués à propos du développement des familles sur place, la notion de développement s'appliquant à la croissance biologique et aux conditions de vie économique locales. Si l'on peut supposer que les *kalimaïs* des premiers camps sucriers ont été un cadre symbolique d'unification d'une société faiblement différenciée à l'arrivée des immigrants, la situation a changé au moment des morcellements des terres qui ont généré des différences de nature sociale autant qu'économique, l'une étant la justification de l'autre. Les *kalimaïs* se sont multipliés sur les terres de culture où il y avait concentration de travailleurs. Les différences sociales établies ont eu une base géographique que la répartition des *kalimaïs* dans les champs restitue. À la fluidité et l'ouverture sociales des premiers camps a succédé une différenciation d'autant plus grande que les alliances de famille se sont structurées sur les principes d'endogamie stricte à la seconde génération de l'immigration. L'émergence d'une seconde génération d'immigrants, nés sur le sol mauricien, a coïncidé avec les morcellements des années 1860-70. La différenciation symbolique observable dans les *kalimaïs* de la région témoigne de cette phase d'intégration, de structuration et de fermeture

sociales bâtie sur l'interdit sexuel, fondement de la caste de sorte que, basses et hautes castes ont été adossées les unes aux autres, ont produit leurs différences tout en affirmant symboliquement leur union. À la différence de la fréquentation des temples, hautes et basses castes ont eu chacune leur place assignée dans le *kalimaï*. Cette ouverture sociale très grande des *kalimaïs* se lit à travers les rapports de mutualité institués entre certaines divinités quand elles sont dans l'enceinte du lieu de culte ou à l'extérieur. *Kali* distribuait ses bienfaits sous le signe de l'indifférenciation statutaire tout en affirmant fortement la division des rôles sociaux. Ainsi, le *kalimaï* de Petite Cabane, à la différence de Chemin Cimetière, a conféré une place particulière à *Brahma*.

> Dans ce *kalimaï*, comme dans tous les *kalimaïs*, il y a *Dhi, Sayer, Gowraya*. Ces divinités sont placées à gauche de *Kali*. Du côté droit, il y a *Mahavir Swami, Brahma, Durga* et *Saraswati*. *Saraswati* est au milieu...

© : 2000

**33. Les divinités *Shiva, Brahma* (pavillon blanc) et deux divinités sœurs du *kalimaï* rénové de Petite Cabane**

> Saher est le protecteur de *Kali*, le *lownri* c'est-à-dire son garde du corps. Autrefois, quand il existait encore des carrioles, la personne qui tenait les rênes était le *lownri*[15]. *Dhi* et *Saher* sont les *lownris* de mère *Kali*. Ils sont

15. Dans la structure du *kalimaï* apparaît une différenciation des métiers et donc de caste. Cette différenciation est interne aux *kalimaïs*. La fonction du *kalimaï* aurait-elle été alors de fixer et de maintenir les rapports de caste du village en séparant les familles selon les rapports établis avec le système religieux?

ses protecteurs... *Brahma* crée le bien-être du village parce qu'il est le créateur de l'Univers. Si vous avez une douleur quelque part, vous invoquez son nom et vous serez guéris. En d'autres termes, le guérisseur fera une consultation en invoquant *Brahma* mais surtout pas le nom de *Kali*[16]...

La distinction gauche/droite évoque la division rituelle du *kalimaï* distinguant et assignant une place particulière dans l'espace aux communautés de tradition végétarienne qui accordent une ferveur particulière à *Brahma, Mahabir Swami, Durga* et *Saraswati*. Les communautés non végétariennes passent par *Dhi, Saher, Gowraya* et *Purmeswari* pour accéder à *Kali*. L'opposition gauche/droite est synonyme de pur/impur et renvoie à la distinction de caste qui a opéré dans cette formation sociale de Petite Cabane.

La répartition des divinités dans l'espace du *kalimaï* au centre duquel se trouve l'autel de *Kali* est significative de l'unification des différents groupes statutaires (hautes et basses castes) et des différences communautaires, *Télégous*, *Tamouls* ainsi que de leurs rapports mutuels. Nous rappelons que les groupes de basses castes sont plus particulièrement sensibles aux divinités tutélaires que sont *Dhi, Saher, Gowraya* et *Purmeswari*. Ils jouent leur partition dans les rapports dominants institués localement autour des hautes castes, *Vaishs, Marazs* et *Baboojees*, en s'appuyant sur les autres groupes de communautés démographiquement minoritaires dans la région comme les *Tamouls* et les *Télégous*.

© : 1993

**34. L'ancien *kalimaï* de Petite Cabane**

16. Rappelons que les *kalimaïs* ont été créés par des sociétés et chacune a un rôle spécifique : une chose est le rôle de *Kali*, une autre est celui de *Brahma*. C'est la seconde fois dans l'entretien que Ram Bhinoo parle de l'action du guérisseur : il est le guérisseur du village.

Ainsi, sur la photo n° 33 qui est une vue d'ensemble de l'ancien *kalimaï* de petite Cabane, on remarque trois autels situés à l'extrémité gauche en regardant de face, construits pour y placer les divinités *Durga, Saraswati* et *Mahabir Swami*. Cette structure d'avant 1993 témoigne de l'intégration pluriethnique observée dans les rituels qui associent indifféremment les Tamouls, les Télégous, les Marathis et les Indiens du nord. Cette structuration de l'espace du *kalimaï* se rapporte bien aux différences sociales qui se sont radicalisées à la suite des tensions internes entre basses et hautes castes dans les situations de mariages intercastes.

Une partie des fidèles de Chemin Cimetière s'est rapprochée de Petite Cabane pour développer un nouveau rituel associant les rites *puraniques* aux rites *védiques*. Cette innovation rituelle a eu une efficacité symbolique particulière parce qu'elle s'appuyait sur l'histoire de la propriété des terres de la région de Camp de Masque Pavé, qui a été à l'origine des distinctions statutaires comme de l'émergence politique de certains grands planteurs. Nous évoquerons en 3e partie cette relation du politique à l'économique que l'on trouve dans la rationalité symbolique des cultes populaires indiens.

© : 2000

**35. Inauguration de la statue de *Kali*, déposée dans le *kalimaï* rénové de Petite Cabane**

Le rapport privé/public établi par ce *kalimaï* de Petite Cabane et la place qu'il occupe dans les enjeux politiques locaux ont été particulièrement bien illustrés quand nous sommes revenus en 2000 visiter une nouvelle fois cet endroit. Notre surprise a été très grande quand nous avons constaté la transformation accomplie, car nous avions devant nous l'image d'un temple très élaboré où *Kali* n'était plus représentée abstraitement par des pierres, mais où elle était figurée par une icône où l'on

retrouvait la même distinction pur/impur entre le côté gauche de *Kali* (les rites du sang et l'espace des divinités tutélaires)[17] et le côté droit représentant le pouvoir fondé sur les différences statutaires et référées aux divinités supérieures – *Brahma, Mahabir Swami, Saraswati, Durga*. À noter que *Shiva* qui était absent du *kalimaï* en 1993, a été rajouté.

© :2000

**36. Le *kalimaï* de Petite Cabane rénové.**
**La représentation iconographique de *Kali***

*Les temples : une centralité périphérique politiquement exploitable*

Nous donnerons le sens social, politique et économique de la rénovation de ce *kalimaï* en temple depuis l'an 2000. Pour cela, nous nous appuierons sur l'observation et l'analyse des cultes *baharia puja* et *amourou puja*, qui nous ont entraînés à repenser l'histoire de la plantation et le sens à donner à la multiplication et la différenciation des *kalimaïs* de la région aux moments où se sont joués les morcellements dans la mouvance des concentrations sucrières. Nous avons pu reconstituer dans ses grandes lignes cette histoire à travers la petite histoire des informateurs qui ont été interviewés sur le lieu du *kalimaï* en 1993. De plus, les conflits qui se sont développés dans la région entre basses castes autour de Chemin Cimetière n'ayant pu être gérés par ce *kalimaï*, les fidèles se sont déplacés à Petite Cabane, en suivant leurs propres relations d'alliances préférentielles entre familles affiliées à ces deux lieux de culte. Nous pouvions alors comprendre la fonction de barycentre de Petite

17. Les divinités *Shiva*, *Brahma* (pavillon blanc) et deux divinités sœurs du *kalimaï* rénové (*Durga* et *Saraswati*). Ces divinités ont changé de place et sont à gauche de *Kali* dans le *kalimaï* rénové. Nous verrons le sens exact de ce changement récent.

Cabane et Mare Zacot dit aussi Royal Road dans la région, qui se sont associés validant les rapports intercommunautaires et intercastes des familles susceptibles de peser dans le cadre politique électoral. Nous avons pu constater, par ailleurs, l'existence d'une assez grande stabilité électorale, dans un jeu de possible renversement des alliances locales susceptibles de changer la donne des grands partis politiques nationaux. Pour comprendre cette situation, il faut savoir que c'est moins le contenu des thèmes électoraux qui détermine les prises de position politiques que les stratégies mises en œuvre par les minorités sociales, pour intervenir dans les conflits des groupes dominants et instruire indirectement la majorité électorale. C'est pourquoi ces instances symboliques que sont les *kalimaïs* sont à considérer comme des hauts-lieux de la fabrique électorale locale qui se rapporte au village, au District Council et aux fédérations nationales.

# 6

# *Kalimaïs* de Boutique Joseph et de l'Unité : différences statutaires

La typologie des précédents *kalimaïs* étudiés ne serait pas complète sans la présentation comparée des sytèmes symboliques des deux *kalimaïs*, Boutique Joseph et l'Unité de Camp de Masque. Leur système symbolique est particulier par rapport aux autres, dans la mesure où ils ne se sont pas modernisés, de sorte qu'ils ne sont plus que des lieux où prient des familles restreintes. Face à cette évolution, deux temples ont été fondés, le premier par les Hindous issus de l'ancien *kalimaï* de boutique Joseph, le second est un temple tamoul qui, comme celui de Mahébourg, intègre toutes les divinités qui étaient autrefois installées dans les camps ou dans les champs suivant en cela l'évolution sociale des planteurs hindous et tamouls, en partie indépendants de la société FUEL, en partie salariés de l'usine. Nous pouvons alors établir quatre grandes distinctions entre les *kalimaïs* étudiés :

– Les *kalimaïs* qui sont devenus totalement privés d'appartenance familiale, principalement.

– Les *kalimaïs* à but lucratif du fait de l'existence d'un devin-guérisseur qui a une clientèle, gère lui-même l'endroit et officie dans les cérémonies qu'il organise ou qu'il conseille d'organiser.

– Les *kalimaïs* à caractère plus collectif du fait de l'existence de sociétés enregistrées comme telles.

– Les *kalimaïs* dont l'organisation spatiale symbolise la différence de caste sur laquelle a reposé la fondation du culte et/ou sur laquelle porte la décision de le rénover. Ces *kalimaïs* rénovés donnent lieu à des restructurations de l'espace symbolique, séparant plus ou moins nettement les divinités en fonction de leur genre et de leur nature. C'est ainsi que nous avons compris le sens social et historique de la dualité droite/gauche, marquant la distinction du pur et de l'impur dans le système des castes en Inde. L'inégalité instituée à l'île Maurice entre les divinités tutélaires et les divinités supérieures dans les *kalimaïs* rénovés comme dans les

temples est le signe de la production de clivages de caste, ethnique au cours du développement sucrier

Le premier *kalimaï* de Boutique Joseph a commencé d'être rénové mais il a dû y avoir un conflit car on voit sur la photo n° 37 que les travaux ont été arrêtés. Le deuxième *kalimaï* de l'Unité a été déplacé en même temps que le camp détruit par le cyclone Carol de 1960. Les temples hindou et tamoul de Camp du Masque sont apparus dans la décennie des années 1960 durant laquelle l'île Maurice se préparait à l'indépendance nationale. Ils portent naturellement la marque des premières différenciations ethniques qui ont été suivies de près par les distinctions de caste.

## Transformation du *kalimaï* de Boutique Joseph depuis l'indépendance nationale

Le *kalimaï* de Boutique Joseph est beaucoup moins fréquenté que celui de l'Unité que nous présenterons en deuxième section de ce chapitre parce qu'un temple hindou, situé non loin de ce dernier, a été récemment fondé par une association affiliée à la « *Sanantan Dharma Temples Federation* », dont le siège se trouve à Port-Louis. De ce fait, le *kalimaï* a subi très peu de changements. Il a appartenu à une famille de grands planteurs de haute caste *Baboojee*, dont descend notre informateur qui est resté sur place et réside dans la maison d'origine de ses parents, qui jouxte le *kalimaï*. Une grande partie des anciens résidents de Camp de Masque sont partis pour s'installer en ville, comme c'est le cas de la famille élargie de notre informateur.

### *L'introduction de Brahma dans le kalimaï*

Le *kalimaï* de Boutique Joseph a une particularité : la divinité *Brahma* est présente dans l'enceinte du *kalimaï,* ce qui n'est pas le cas ailleurs. Il s'agit d'un réaménagement symbolique lié au fait que ce lieu de culte a été l'objet d'une réappropriation, après le départ des anciens propriétaires, par les travailleurs qui venaient de deux propriétés différentes : celle de « Mon loisir » appartenant à la famille Lagesse et celle de la propriété de Gujadhur.

© : 1993

**37. Le *kalimaï* de Boutique Joseph**

Le nom Joseph pris par le *kalimaï* est le prénom de l'ancien propriétaire de la boutique chinoise à laquelle le *kalimaï* a succédé. S. notre informateur précisera que la terre sur laquelle est installé le *kalimaï* appartenait à la famille de sa grand-mère, qui l'a vendue à un grand propriétaire musulman de la région, le même que celui qui a acquis les terres du *kalimaï* de Petite Cabane dont nous avons parlé au chapitre précédent. Selon la tradition, ce nouveau propriétaire des terres, non seulement n'a pas détruit le *kalimaï*, mais il a participé à sa modernisation[1] qui n'a pas été jusqu'au bout devant les conflits qui opposaient les familles issues d'intermariages entre hautes et basses castes, entre Hindous et Tamouls dont les rituels différaient. L'introduction de *Brahma* dans le *kalimaï*, en divisant l'espace entre le pur et l'impur, symbolise l'ouverture du *kalimaï* à tous les villageois ou travailleurs qui pratiquent leurs rituels *aryasamajiste* ou *sanatanistes*. Ce lieu de prière, autrefois réservé aux hautes castes, est devenu celui de tous les villageois, indépendamment de leurs origines et statuts, dans la mesure où *Kali* est la déesse de tout le monde. La présence de *Brahma* que l'on prie en premier avant *Hanouman* et celle des divinités inférieures associées à *Kali* rendent possible le partage de l'espace où chacun respecte les interdits de l'autre.

1. La clôture en béton que l'on voit sur la photo.

*Une symbolique originelle de la réussite économique*

Le second aspect symbolique majeur de ce *kalimaï* est évoqué quand S. ajoute que c'est *Luxmi* qui est la déesse la plus vénérée de l'endroit et à laquelle s'attache la réussite économique par l'argent. Cette région a bien été le cadre d'une émergence des petits planteurs indiens, depuis l'avènement du « parti travailliste » (PTR) en 1930 et le développement des mouvements syndicaux et coopératifs. Sur le plan symbolique, la présence de *Luxmi*, à laquelle cet informateur se dit particulièrement attaché, met l'accent sur les rites végétariens qui caractérisent les cérémonies faites dans ce *kalimaï*. Il n'y a pas de sacrifices d'animaux *baharia puja* et les divinités que l'on trouve d'ordinaire dans les *kalimaïs* se seraient dispersées. S. confirmait, par ces dires, ce que nous avions appris par ailleurs : à savoir que les morcellements des terres et la fondation de FUEL ont eu pour effet la dispersion des divinités sur les parcelles des plantations de cannes nouvellement acquises par les planteurs hindous. De cette manière, on a assisté à la démultiplication des lieux de culte et au développement des associations dans la région.

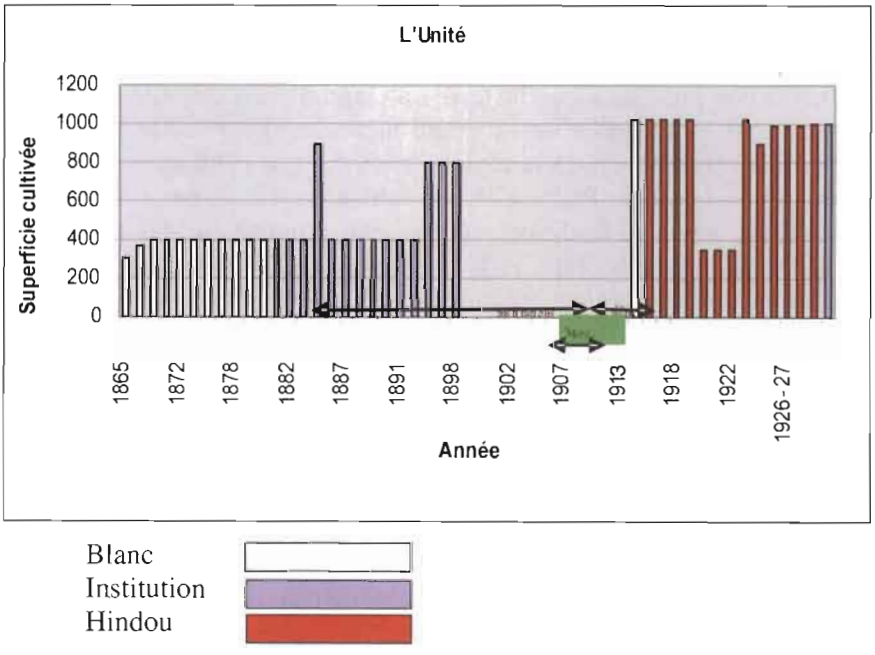



**Schéma 1. Mutation de l'ancien moulin, propriété de l'Unité**

Puis, il y a eu concentration foncière et installation des travailleurs sur la terre de propriété du moulin. Les cultes ont été transférés près des lieux de résidence et de travail. C'est ainsi que les cultes originels du Père Laval et de *Brahma* ont été édifés près de l'usine. Leur implantation a suivi de près l'histoire foncière de l'Unité que nous avons reconstituée à partir des actes notariés du moulin qui a vu se succéder différents propriétaires de 1865 à 1930.

**38. La cheminée de l'Unité**

Paul Noyau a construit la cheminée de l'usine en 1899 selon la plaque commémorative gravée dans le ciment au bas de la cheminée.

© : Bordes 2001

© :1993

**39. Culte dédié au Père Laval**

L'autel est placé dans la niche, sous la cheminée de l'usine construite par Paul Noyau.

Le moulin de l'Unité, auquel étaient rattachées les terres de Boutique Joseph, ont appartenu à des propriétaires blancs et « mulâtres » (en blanc sur le schéma 1) qui ont vendu la propriété en 1881 – par expropriation forcée – à « *The Agricultural Company of Mauritius Limited* » (couleur bleue), organisme financier dont ils étaient débiteurs. Entre 1907 et 1915,

cette propriété sans moulin appartiendra aux Cayeux. Puis en 1916, Gujadhur acquiert l'Unité (en rouge) qui deviendra en 1939 « *The Union Flacq Sugar Estate Company Limited*[2] ». Les laboureurs indiens n'ont accédé à la petite propriété qu'au moment des morcellements entre 1904 et 1907 (en vert sur le schéma 1). C'est pourquoi, il y a eu, dès le départ, la présence du culte du Père Laval situé en contrebas de la cheminée de l'usine construite par Paul Noyau en 1899.

Puis, l'acquisition de l'Unité par Gujadhur, grand planteur et homme d'affaire hindou, a été accompagnée de la fondation d'un autel *de Brahma,* placé contre les bâtiments, près de la cheminée de l'usine, là où, à l'époque, était concassée la canne à sucre par la traction animale.

> Quand Monsieur Gujadhur a vendu ses terres à Monsieur Coombs qui était le « Field Manager », il a eu l'idée de construire un camp ici. Les gens sont allés voir Monsieur Coombs et lui ont demandé de bien vouloir leur donner une place pour y installer Brahma...
>
> Il y avait Monsieur Gujadhur, Monsieur Lagesse, qui croyaient beaucoup à *Brahma*. Alors, ils ne l'ont pas détruit. Monsieur Coombs nous a donné une portion de terre où a été transféré *Brahma*. Nous avons fait venir un prêtre. J'étais présent à ce moment-là et nous avons fait une cérémonie là-bas. Il y avait un officiant *Dewassia* qui s'appelait D. J. qui a organisé un rituel particulier pour offrir des mets doux – khirs, puris – à Brahma avant même qu'il ne soit transféré à l'Unité...

© : 1993

**40. Brahma**

Brahma a été fondé à l'époque de Gujadhur. Il est situé à l'endroit des bâtiments qui jouxtent la cheminée de l'Unité.

2. En Annexe, le tableau synoptique présentant l'histoire de l'Unité. Source Mauritius Almanach (MA).

Le culte du Père Laval (photo n° 39), comme le culte de *Brahma* (photo n° 40), ont été les signes tangibles des changements de propriétaires – Créoles, Blancs et Indiens – durant lesquels les méthodes de gestion de la propriété ont changé. Les deux lieux de culte ont été le cadre de l'institutionnalisation des liens communautaires qui se sont établis entre les propriétaires blancs et les ouvriers agricoles indiens et créoles. Entre les deux communautés, indienne et créole, il y a eu des pratiques religieuses syncrétiques, qui ont été évoquées comme devant expliquer l'efficacité des prières faites en ces lieux, en réponse aux promesses adressées aux déesses pour réussir une entreprise ou encore pour résoudre un problème. On a vu précédemment que *Dhi* est considéré comme l'équivalent symbolique du Père Laval, de la même façon que *Brahma* est une divinité qui différencie les personnes de statuts différents, de basse et de haute caste, autour d'une imposition rituelle, qui mêle la tradition *puranique* et *védique*.

Les fidèles sont végétariens et opposés à la pratique des sacrifices d'animaux. Ils offrent des calebasses chinoises ou des fruits dont la sève, une fois le fruit ou le légume coupé, est l'équivalent symbolique du sang. *Brahma* et *Dhi* sont omniprésents dans toute la région mais ils ne sont pas toujours associés dans les *kalimaïs*. Boutique Joseph comme Beauvallon a intégré *Brahma* et *Dhi*. Au contraire, les *kalimaïs* de Clémencia et de Petit Verger[3] n'ont pas *Brahma* et vouent un culte particulier à *Dhi*. *Brahma* est localisé en dehors et se trouve sur un petit autel clôturé près de l'église, autre manière de manifester les rapports entre Indiens et « Créoles » à l'époque des plus anciens moulins, ici le moulin Fabre et la propriété Hermitage entre 1820 et 1885 (Rouillard, 1964).

*Les fondateurs des kalimaïs sont les fondateurs des coopératives*

De la même manière que l'acquisition du moulin de l'Unité a donné lieu à l'érection d'un culte par le nouveau propriétaire hindou, la plupart des premiers grands planteurs hindous ont fondé des *kalimaïs*, sur les terres qu'ils ont acquises au moment des morcellements. Ils ont installé des autels en signe de leur nouveau statut. D. J., cité pour avoir été le *Dewassia* de la cérémonie d'ouverture du nouveau culte de *Brahma* au pied de l'usine, est connu dans la région pour avoir fait partie du groupe des premiers grands planteurs, avec Peeroo, Hassen Dookhy, Kadharoo, Balgobin, qui ont eu plus de cent arpents de terres et ont fondé la société coopérative de production et de consommation (CCS).

3. Annexe n°2, le tableau synoptique de l'histoire de Clémencia. Source Mauritius Almanach (MA).

> La coopérative a été fondée par Monsieur Baranchobay qui était le Gouverneur Général. Et puis, il y avait mon oncle qui s'appelait Ramnarainsing Hurday. Il me disait que nous devrions fonder une coopérative qui nous appartiendrait. La coopérative a été formée. Nous avons appelé Monsieur Moorly Gujadhur et Monsieur Baranchobay. Monsieur Moorly habitait à Curepipe. Puis il y avait Monsieur Ramdin et l'inspecteur Nundlall, tous ces gens ont formé la coopérative. Le « Registrar » des coopératives qui est venu s'appelait Monsieur Rowdan...

*L'apparition de kalimaïs familiaux dans la grande plantation*

L'oncle de notre informateur était, dans les années 1980, conseiller du District Council de Moka/Flacq. Il y a eu une différenciation de classe, qui a traversé les clivages familiaux, ce qui explique sa difficulté à distinguer dans l'entretien les grands des petits planteurs qui appartiennent aux mêmes castes *Marazs, Vaishs* et *Baboojees*. La quasi-privatisation du *kalimaï* que l'on constate aujourd'hui est manifeste parce que, d'une part, c'est le fils de cet informateur qui est le seul gestionnaire de l'endroit, d'autre part, parce qu'il n'existe aucune création d'association.

**41. Les tombes de la famille Hurday**

Cette situation peut s'interpréter comme se rapportant à l'inégalité économique qui s'est faite sentir au sein des familles de grands planteurs, distinguant les grands des petits planteurs par le biais de la répartition des héritages familiaux. Le jeu associatif s'est alors appliqué à l'institution économique de la coopérative tandis que le *kalimaï* est resté le cadre d'application des rapports familiaux restreints, lesquels se sont élargis allant dans le sens de la distinction de caste, entendue comme étant une division de nature sociale plus qu'économique. C'est ce qui explique l'existence des tombes des parents décédés de la famille Hurday dont nous avons parlé plus haut sur leurs terres de plantation, comme c'était l'usage dans les familles blanches, avant que les cimetières ne soient créés auprès des églises.

*Division de la grande plantation et différenciation des coopératives*

Notre informateur se considère aujourd'hui comme un petit planteur, car il possède mois de cinq arpents qu'il a déjà distribués à ses enfants. Par le fait de l'héritage, les grands planteurs d'antan se sont segmentés en unités de familles plus restreintes, certains sont partis s'installer en ville pour assurer la scolarité de leurs enfants et leur procurer une place dans les professions libérales, dans l'administration ou les affaires. D'autres ont vendu leurs terres pour investir dans le commerce. Enfin, certains ont conservé leur patrimoine foncier tout en étant partis travailler en Angleterre et se sont gardés la possibilité de revenir en participant aux cérémonies importantes dans la vie des familles qui sont restées dans leur région d'origine à l'île Maurice par leurs dons et offrandes. La structure foncière actuelle de la région est formée d'une petite plantation en contrebas des montagnes et d'une grande plantation sur les pentes dont les propriétaires sont absents et les résidents métayers. Ceux-ci sont souvent également des petits propriétaires indépendants. Les rapports entretenus entre petits et grands planteurs ne sont guère évoqués en termes de clivage économique. Bien plus, les petits planteurs sont présentés comme des acteurs économiques qui investissent une part de leurs bénéfices dans la coopérative. L'informateur dira que les petits planteurs ont obtenu les avances de crédit pour leurs plantations. Aucune distinction n'est faite entre les gros actionnaires et les petits actionnaires des coopératives. Pourtant, deux systèmes de gestion et deux associations de planteurs ont été fondés. Cependant, S. ne se classe pas dans un groupe ou dans un autre, parce que son père a fait partie des grands planteurs de la région. De ce point de vue, il est lui-même issu d'une famille de grands planteurs quand bien même il serait devenu entre temps un petit planteur. Son appartenance statutaire est plus importante que le statut économique. Il dira :

> Nous avons trois « *Consumers Cooperative Society* » (CCS) et la majorité des habitants sont des petits planteurs hindous. Il y a un seul gros planteur musulman qui s'appelle Monsieur Peeroo. Il habite à Médine. Ils ont leurs terrains à Queen Victoria. Et puis, vous avez Hassen Dookhee. C'est un musulman aussi. Ils ont environ 100 arpents...

La distinction qu'il a faite entre grands et petits planteurs ne sera bien établie que lorsqu'il évoquera ceux qui ont été associés comme actionnaires de la Banque Coopérative de Maurice.

> Les grands planteurs sont regroupés dans le syndicat de la banque « Syndicat Bank »...

La division sociale et économique n'apparaît plus sur le plan institutionnel qu'à propos des pratiques financières, de crédit ou encore d'éventuels services, prodigués par les avoués ou les avocats, pour régler des différends : chaque groupe a créé son administration pour défendre ses intérêts.

> Il n'y a que des petits planteurs qui cultivent environ cent cinquante à deux cents tonnes de cannes. Les grands planteurs font environ 500 tonnes de cannes (ce qui fait un revenu annuel non négligeable). Mais nous, nous payons pour notre secrétaire, notre avoué et notre avocat. Nous prenons notre carte et nous demandons à la coopérative de nous prêter de l'argent, environ cent cinquante à cent soixante-quinze Rs./ transport pour couper, transborder et transporter les cannes...

À la différence du premier « nous » pour évoquer la création de la coopérative, il y a le second « nous » qui se rapporte à l'association des petits planteurs dont S. fait partie. L'organisation de l'association se précise. Les petits planteurs opèrent par la voie de leur association sur le marché monétaire.

> Tous les quinze jours, l'inspecteur de la coopérative venait pour approuver les demandes de prêts, pour acheter des terres. Nous avons eu des avances d'argent pour les insecticides, pour le fumier, la coupe, le transbordement et le transport. Nous étions des actionnaires et payions dix Rs. En ce qui me concernait, mes actions étaient de cent cinquante-cinq Rs. C'était en 1955. Avec l'argent, nous avons produit de l'argent...

*Abandon du kalimaï et fondation du temple*

Devant ces explications données sur la vie économique et sociale de la région, alors que nous venions pour connaître les pratiques symboliques liées au *kalimaï*, nous nous sommes étonnés devant le fait que le *kalimaï* avait l'air bien abandonné. Il aurait dû en être tout autrement si l'on en croit l'histoire de sa fondation par les familles des grands planteurs et de hautes castes. Pourquoi, ceux qui avaient entrepris la réfection du *kalimaï* l'ont-ils abandonné aujourd'hui ? On voit sur la photo n° 37 que le mur de l'enceinte est inachevé et qu'il n'y a pas d'électricité alors qu'il est bien situé au carrefour de la grande route qui mène à Flacq, non loin de la station service Total. Un conflit a dû naître pour la gestion de ce *kalimaï*. S. n'évoquera pas ce conflit, mais il expliquera que le temple voisin fait fonction aujourd'hui de lieu de rassemblement pour les gens qui veulent faire leurs prières. Il évoque la fondation du temple de la même manière que celle par laquelle les divinités sont entrées dans le *kalimaï*. Après avoir été dispersées sur les lieux de production, les divinités ont été transférées en un même lieu et structurées dans l'espace selon un ordonnancement symbolique révélateur de la structure sociale et des différences statutaires existant entre les gens. Finalement, le *kalimaï* de Boutique Joseph conserve cet aspect inachevé des cultes populaires qui leur donne une certaine fluidité à l'égard des conflits liés aux alliances de caste comme vis-à-vis des enjeux de puissance engagés entre groupes maternels et paternels au sein des mêmes familles. Le temple nouvellement créé est devenu le lieu de l'articulation du pouvoir local au pouvoir politique par le biais de la fédération nationale qui en a subventionné la construction aux côtés des familles qui ont organisé des collectes auprès des résidents actuels de Camp de Masque.

## Processus d'abandon du *kalimaï* de l'Unité

Les *kalimaïs* répartis dans l'espace de l'ancien moulin Unité ont une allure de dispersion, et le *kalimaï* de l'Unité comme celui de Boutique Joseph est aujourd'hui désaffecté. Si la mobilité sociale et géographique est à l'origine de l'abandon de ces deux *kalimaïs*, le premier Boutique Joseph a été déserté du fait du départ en ville de la majeure partie des fidèles qui le fréquentaient. L'abandon de l'Unité, dont les résidents du camp n'ont pas connu la même émergence économique que ceux de Camp du Masque, vient de la stagnation économique de ses habitants qui ont dû partir comme tous ceux qui étaient encore restés en 2000 dans les

camps qui devaient disparaître du territoire de l'île et les habitants relogés ailleurs. L'abandon du *kalimaï* de l'Unité aura lieu peu de temps après que les fidèles de l'association du *kalimaï* se seront fédérés à la « *Sanantan Dharma Temples Federation* ». Cas de réussite des uns, de stagnation économique des autres, ces situations opposées ont participé du même mouvement de désaffection des *kalimaïs* quand ceux-ci ne pouvaient être rénovés ou transformés en temples, parce que la population restée sur place était de moindre condition. Mais, en tout état de cause, les sites de *kalimaïs* subsistent. Ce sont des lieux sacrés imprescriptibles.

### *De la dispersion des divinités à leur intégration sur le lieu du kalimaï de l'Unité*

L'histoire du *kalimaï* de l'Unité commence par l'histoire éclatée des lieux de culte répartis sur les champs de canne où les gens avaient l'habitude de travailler.

> Ce *kalimaï* vient d'un autre autel de *Kali mata*. Auparavant, il n'y avait pas de *kalimaï* ici. Nos ancêtres ont déplacé les choses et nous ont construit ce *kalimaï*. C'était en 1960, au moment du cyclone Carol...

Et notre informateur Soobas[4] de présenter la géographie particulière des lieux de culte dispersés dans les champs de l'Unité. Nous sommes d'abord allés dans sa résidence au village de l'Unité où logent les travailleurs salariés de FUEL dans des maisons en dur, construites par le « *Central Housing Authority* » (CHA) à la suite du cyclone Carol de 1960. À cette époque, les cases en paille de l'ancien camp ont été entièrement détruites. Notre visite dans les champs et sur le lieu du *kalimaï* s'est attachée à répertorier et photographier les divinités installées le plus souvent à chacun des carrefours qui délimitent les champs de canne : *Dhi, Brahma, Père Laval* et *Shiva* font partie des divinités dispersées dans les champs et qui sont porteuses des représentations positives qui s'attachent à *Kali* dont on attend les bienfaits. Les divinités secondaires ont été également visitées mais pas toujours nommées. Certaines d'entre elles sont localisées à l'endroit réservé aux divinités inférieures dans les *kalimaïs* de manière à ce qu'elles contrôlent les forces du mal dont elles sont le lieu d'expression quand il existe des tensions sociales locales non résolues.

---

4. Nous avions contacté cet informateur sur le lieu de son travail à FUEL. Il occupait la fonction de gardien de la propriété actuelle de l'Unité et n'a pas ménagé sa peine pour nous présenter la région où il vit et travaille. Il en connaissait tous les endroits, même les plus cachés. Nous rendons hommage à sa mémoire en présentant ce travail réalisé avec lui.

Le premier temps de la visite a d'abord été consacré aux divinités mâles, vénérées dans le *kalimaï* comme à l'extérieur, et localisées sous l'ancienne cheminée du moulin, sous les ruines des anciens bâtiments de l'usine (photos n° 39 & 40) et sur le site de l'ancien camp détruit par le cyclone Carol de 1960, là où l'on trouve aujourd'hui les bureaux de FUEL[5].

© : 1993

**42. L'autel des sept sœurs de l'Unité. La figurine du Père Laval au centre**

Nous avons donc commencé notre parcours par les deux lieux de culte les plus anciens de l'endroit, dont il nous a été dit que les divinités étaient l'une comme l'autre très efficaces pour exaucer les vœux formulés et trouver des solutions aux problèmes de vie quotidienne et de travail des résidents. Le petit autel de *Brahma*[6], dont nous avons déjà parlé plus haut, celui qui est adossé aux ruines de l'ancienne usine et la niche représentant l'autel du Père Laval au pied de la cheminée de l'usine, ont été les deux lieux privilégiés de la visite avant que nous entamions un long circuit à travers champs pour voir les autres divinités placées à chaque croisement des chemins de terre qui les traversent. Ces divinités du Père Laval et de

5. Aujourd'hui, où nous corrigons ce texte, les anciens bureaux de FUEL ont été désertés, l'endroit n'est plus utilisé. Il a été nettoyé, car il n'y a plus personne à cet endroit depuis la concentration de FUEL sur Mon Loisir. Le camp de l'Unité doit aussi bientôt disparaître comme tous les camps encore utilisés. Les habitants seront relogés sur des espaces de morcellements prévus à cet effet par la propriété.

6. Lieu de culte dont nous avait parlé l'informateur du *kalimaï* de Boutique Joseph, où *Brahma* dispose d'une place dans l'enceinte du *kalimaï*.

*Brahma* n'ont pas un statut équivalent comme nous l'avons vu dans l'histoire sociale du *kalimaï* de Boutique Jospeph où *Brahma* occupe une place à l'intérieur de l'espace sacré. À l'inverse, si *Brahma* n'a pas été intégré dans l'espace du *kalimaï* de l'Unité, le Père Laval a eu une place de choix sur l'autel de *Kali*. Cette différence symbolique traduit l'histoire sociale et économique différencielle du village de Camp de Masque et du camp de l'Unité. Le premier a connu une émergence économique d'une partie des petits planteurs qui se sont depuis installés en ville. Le second n'a pas connu cette situation de sorte que les laboureurs et artisans sont restés dans le camp situé sur les terres patrimoniales de l'usine de FUEL. *Brahma* symbolise la réussite économique des uns et le Père Laval réunit plus volontiers les travailleurs de condition modeste et qui n'ont pas eu accès à la propriété privée au cours du développement sucrier.

*L'organisation du kalimaï, depuis son transfert en 1960*

Dès notre arrivée devant le *kalimaï* de l'Unité, une pierre de forme humaine légèrement en retrait et plus grosse que les sept autres a attiré notre regard. Il n'y avait pas sept pierres représentant les sept sœurs de *Kali* comme dans les autres *kalimaïs*, mais il y en avait huit. Cette figurine représentait le Père Laval et occupait une place tout à fait centrale sur le même axe horizontal que celui où étaient les autres divinités.

Nous avions déjà observé l'existence d'une huitième divinité dans les autels de *kalimaï* des districts du nord-est de l'île. L'explication qui nous avait été donnée devant ce que nous considérions comme une anomalie dans le nord était que la huitième divinité portait le nom de *Baïro*, divinité de la religion populaire hindoue connue pour être une des représentations de *Shiva*. Ici à l'Unité, le Père Laval a un statut bien différent de celui de *Baïro*. Nous avons supposé que la présence du Père Laval dans le *kalimaï* était le signe de l'existence de rituels différents pratiqués dans ce *kalimaï*, où chaque groupe d'appartenance sociale aurait offert la divinité qui les représente le plus. Puis Soobas a énuméré toutes les déesses d'après leur position géographique sur l'autel :

> Il y a sept divinités. Celle du milieu, qui est la plus grande s'appelle *Kalika Devi*[7]... Les autres divinités sont *Agwan Devi, Sittla Devi, Manjra Devi, Pancham Devi, Chatam Devi*. Nous avons aussi *Saher*, *Dhi*. Nous offrons seulement des fruits à ces déesses...

7. Cette dinivité *Kalika Devi* a la forme d'un visage humain, par opposition aux autres divinités qui sont représentées par des pierres.

© : 2000

**43. Kalimaï de L'Unité**

Ce *kalimaï* a été fondé en 1960 après le cyclone Carol : les divinités sont habillées de tissus rouges car on pratiquait le culte de *Hanouman* le jour où la photo a été prise.

La première déesse est *Agwan*, la seconde *Manjra*, la cinquième *Pancham* et la sixième *Chatam*. *Sitla* a été la seule déesse nommée avec *Dhi* et *Saher*. Comme on le voit sur la photo n° 42, *Dhi* et *Saher* sont situés, côte à côte, sous deux arbres différents à gauche de l'autel de *Kali*, comme à Beauvallon. Quant à *Sitla*, elle se trouve à droite sur un autel séparé. La présence de *Sitla* de préférence à *Gowraya*, qui, d'ordinaire, est toujours présente dans les *kalimaïs*, représentait le second niveau de la transformation sociale qui a eu cours dans la région. Le remplacement de *Gowraya* par *Sitla* semblait vouloir signifier que les Hindous devenus petits planteurs indépendants sur les terres de morcellements proches de l'Unité, ont été de basses castes à l'origine. Le troisième niveau symbolique le plus récent de la transformation, datant d'environ cinq à six années, aurait pu nous échapper si nous n'avions pas été avertis que tout changement, tout nouvel ordonnancement de l'espace intérieur d'un *kalimaï*, renvoyait toujours à un processus social de transformation.

© 1999

**44. *Kalimaï* de l'Unité**

En 1999-2000 le *kalimaï* avait encore belle allure : l'espace sur lequel il a été reconstruit est spacieux, très proche géographiquement de la vieille cheminée de l'usine, une des plus belles et la mieux préservée de l'île. On y accède par une large allée bordée d'arbres, donnant le sentiment d'entrer dans l'espace privé d'une sucrerie dont l'abord des bâtiments administratifs reste toujours couvert de végétation luxuriante et de fleurs, un lieu quotidiennement entretenu pour l'entrée des visiteurs. L'autel de *Kali* à l'Unité a bénéficié manifestement d'une place réservée et de choix, qui lui a été dévolue à la suite d'une décision prise au Conseil d'Administration de la société FUEL. L'allée d'arbres et de fleurs ouvre sur l'autel de Kali et les divinités connexes.

Nous avons alors cherché à savoir pourquoi l'autel où l'on priait *Dhi* était placé au pied d'un arbre déraciné comme on peut le voir sur la photo n° 44 prise en 1993. L'explication donnée était simple, il suffisait d'écouter nos informateurs :

> On avait l'habitude de sacrifier des animaux ici, mais, depuis 5 ans que nous avons rénové ce *kalimaï*, nous avons décidé de faire autrement. On a alors coupé l'arbre. Nous n'offrons que les mets doux. Aujourd'hui nous érigeons le drapeau rouge « dhaja » de *Mahabir Swami, Hanouman*. La montée du *dhaja* durant la préparation de la cérémonie[8]...

8. Pendant qu'on parlait, le prêtre faisait ses invocations à l'arrière, là où se trouve *Hanouman*, il offrait des fruits.

© : 1993

**45. *Dhi*, situé à droite de l'autel de *Kali* protégé par l'ombre de l'arbre**

Le changement rituel évoqué était symptomatique de la mutation sociale engagée dans laquelle une partie des Hindous se réclamaient de la possibilité de sacrifier des animaux lors des cérémonies comme ils l'avaient toujours fait selon leurs traditions, une autre partie avait rompu avec cette pratique jugée violente qui devait disparaître. Cette opposition entre *sanatanistes* à propos du sacrifice d'animaux ou de leur remplacement par des offrandes de fruits ou de légumes était générale dans toute l'île et départageait les Hindous attachés aux traditions d'origine de ceux qui prônaient une adaptation à leur époque. C'était un vrai clivage politique comme nous le verrons dans les prochains chapitres.

Finalement la spécificité du *kalimaï* de l'Unité marqué par l'absence de *Brahma* au profit du Père Laval et la permanence des offrandes faites à *Dhi* sous la protection d'un arbre déraciné jusqu'au remplacement de *Gowraya* par *Sitla* a révélé l'ampleur des changements sociaux locaux depuis les années qui ont précédé l'indépendance jusqu'à aujourd'hui. Malgré cette conscience de la formidable mutation intervenue localement, nous n'avons pas été jusqu'à anticiper l'éventualité de l'abandon du *kalimaï* (photo n° 46). Les dernières photos de l'endroit dataient de 1999 et de l'an 2000 et nous sommes revenus en 2004 pour constater que le *kalimaï* était totalement abandonné. Nous devions alors approfondir la question des changements sociaux en rapport avec ces changements symboliques qui, malgré leur importance, ne pouvaient en aucune manière modifier réellement la structure des manifestations cérémo-

nielles. Nous avons alors poussé jusqu'au bout l'analyse de la transformation du religieux, de l'économique et du politique par la manière dont ils s'articulaient les uns aux autres.

© : 2004

**46. Le *kalimaï* de l'Unité abandonné**

*Le sens socio-historique et politique des changements religieux*

Les habitants qui étaient installés au départ à l'Unité et sont restés dans le camp étaient en majorité des Tamouls, des Créoles et quelques Hindous de Saint-Julien d'Hotman, village voisin proche de l'usine FUEL. Le syncrétisme religieux observé en 1999 par la présence de la figurine du Père Laval sur l'autel des sept sœurs témoignait de l'existence de rapports d'homologie établis entre les différentes pratiques religieuses des résidents des camps dans le but de maintenir en équilibre les rapports internes des groupes de travailleurs de diverses origines sur l'établissement sucrier de l'Unité d'abord, FUEL ensuite. Si *Dhi* et le Père Laval ont été récemment intégrés parmi les divinités du *kalimaï* de l'Unité, il n'en a pas été de même des autres divinités mâles *Brahma* et *Shiva*. *Brahma* est et ne pouvait que rester en dehors de l'espace sacré du *kalimaï* dans la mesure où celui-ci a été le lieu d'expression de la territorialité première des Indo-mauriciens au moment des morcellements. Or, le camp de l'unité et son *kalimaï* étant situés sur les terres patrimoniales de FUEL, les résidents de l'endroit n'ont pas eu accès à la propriété foncière, c'est pourquoi *Brahma* est resté au pied de la cheminée de l'usine haut-lieu de la patrimonialité des terres de l'établissement sucrier.

Quant au Père Laval, c'est le seul saint consacré par l'église catholique à l'île Maurice. Comme pour le *Mahashivatree* qui est un pèlerinage

organisé une fois par an par les hindous, le pèlerinage du Père Laval est organisé par les catholiques qui sont regroupés sous la dénomination de *« population générale »*. Dans cette catégorie censitaire, il y a des Blancs et des Créoles mais aussi des Tamouls, des Chinois et des Hindous christianisés. Les défilés partent de toutes les paroisses de l'île pour converger à Sainte Croix, là où se trouve le tombeau du Père Laval. Les pélerins viennent se recueillir devant son corps embaumé et exposé dans un cercueil en verre. Des messes sont célébrées et retransmises à la télévision. Ce culte fédérateur des diverses communautés chrétiennes fonctionne comme un lieu de mémoire de l'histoire partagée de la domination coloniale, à la période de l'esclavage sous l'administration française et celle de l'engagisme sous l'administration anglaise. Il est utile de rappeler, à cet effet, que le Père Désiré Laval a vécu à l'île Maurice avant le boom sucrier des années 1850, à cette période particulière de changement radical des rapports de production – de l'esclavage à l'engagisme « *indentured labourer* ». Comme les *kalimaïs*, de nombreux lieux de culte du Père Laval sont encore répartis sur les anciens camps des travailleurs dont certains ont été remplacés par les villages. Les uns et les autres appartiennent à la religion populaire qui s'est nourrie des apports des diverses pratiques religieuses. C'est ainsi que, dans les camps sucriers se sont construites des représentations originales qui ont pour nom *Dhi* et Père Laval. Les deux religions dominantes, celles des catholiques et des hindous, se sont influencées mutuellement. Dans cette hypothèse, l'originalité du Père Laval – qui n'a guère été soutenu de son vivant par sa hiérarchie tant il se heurtait aux préjugés de l'époque (Colson, 1983) – consisterait à avoir été le fondateur d'une catéchèse inspirée des croyances populaires des laboureurs, toutes origines confondues.

De la même façon que *Brahma* et *Hanouman* sont des divinités par lesquelles les rapports d'inégalité entre les Blancs et les Hindous se sont naturalisées légitimant a posteriori le contenu contractuel des relations instituées par le *« coolie-trade »*, le Père Laval est devenu une instance de médiation relative à l'intériorisation des rapports d'autorité et de pouvoir au sein de la plantation. La distance maintenue entre les sept sœurs de *Kali* et le Père Laval telle qu'elle est signifiée par un positionnement en léger retrait par rapport aux autres divinités sur l'autel du *kalimaï* peut être considérée comme un décalage significatif lié au comportement essentiellement différent de ceux qui sont venus avec un contrat de travail par rapport à ceux qui étaient déjà là dans la colonie à l'époque de l'esclavage, les « Mulâtres » et les « Créoles », en particulier. La place symbolique de *Dhi* et du Père Laval vis-à-vis de *Kali* n'évoquerait-elle pas ce qui, dans l'ordre du religieux, représenterait des formes différentielles d'autorité et de pouvoir ? Finalement, la présence d'une sorte d'effigie du Père Laval, sculptée dans la pierre sur l'autel du *kalimaï*,

n'était guère étonnante si on se reportait au lointain passé de l'île, durant lequel les rapports interethniques et culturels n'étaient pas aussi fermés qu'ils le sont devenus par la suite. Le métissage de la population créole atteste encore aujourd'hui de ces alliances qui ont eu cours entre communautés d'origine indienne, chinoise, africaine et blanche. Rappelons à ce propos que le moulin de l'Unité a été le théâtre de multiples morcellements qui ont commencé dans les années 1880, que sa pleine propriété a été acquise par les Gujadhur en 1916 et, qu'à l'origine, le moulin de Clémencia annexé à l'Unité a eu comme propriétaires les familles tamoules métissées (blanches et tamoules) et alliées entre elles (les familles Arlanda et Mooniasamy) qui se sont réunies pour former une société à partir de 1865[9].

L'intégration du Père Laval lors du transfert du *kalimaï* après le cyclone Carol de 1960, tout en laissant à *Brahma* sa propre territorialité le long des bâtiments de l'usine est un rappel utile de l'existence d'une forme de lien social, qui a établi une solidarité etre les « Créoles » et les Hindous, solidarité limitée aux conditions d'existence et d'exploitation similaires des habitants des camps, tout en reconnaissant cette part d'autonomie marginale par laquelle ont pu être élaborées des formes d'imitation des pratiques de la population blanche par les populations déplacées et réciproquement. La symbolique majeure du *kalimaï* de l'Unité peut être considérée comme la reconnaissance d'un mode de fonctionnement unitaire fondé sur des pratiques religieuses différentes renvoyant aux rapports historiquement établis entre les communautés créoles et hindoues au moment des premières concentrations sucrières. Si, au départ, les autels de *Brahma* et du Père Laval ont eu une place bien distincte tout en étant géographiquement proches, l'un en contrebas de l'usine, l'autre au pied de la cheminée, c'est parce que leur séparation reproduisait la division du travail instruite entre les laboureurs distinguant, par exemple, ceux qui s'occupaient des bœufs et des cannes nécessaires au roulement de moulin – en majorité hindous – et les domestiques ou artisans des ateliers – en majorité créoles. Aujourd'hui, ces divisions ethniques du travail entre laboureurs et artisans, subsistent partiellement mais leurs conditions de vie ne sont guère différentes si l'on en croit les faibles salaires perçus par les travailleurs dans l'établissement. La proximité du Père Laval et la distanciation de *Brahma* trouvent leur explication par la manière générale dont les différences sont instituées dans la religion hindoue en assignant à chacun sa place et sa territorialité. La résurgence des rôles symétriques de *Brahma* vis-à-vis de la population hindoue et du Père Laval vis-à-vis de la population « créole » correspon-

9. Tableau en annexe

drait aux niveaux de vie économiques guère différents entre ces populations qui n'ont guère changé actuellement de sorte que nous avons pu constater un affaiblissement des différences ethniques ou de castes. C'est ainsi que le *kalimaï* de l'Unité, bien que peu fréquenté et quasiment privatisé par les quelques familles restées dans le camp, avait encore une utilité résiduelle pour les gens qui vivaient encore sur les terres patrimoniales de la société FUEL.

Bien différent a été le changement de rituels par l'abandon du sacrifice d'animaux auquel l'arbre déraciné du *kalimaï* renvoie symboliquement. Il a été précédé de la diminution voire de la quasi-disparition de l'élevage autrefois florissant. Ce changement dans les modes de production a été suivi du récent départ des habitants du camp de l'Unité relogés ailleurs, comme cela s'est produit au camp de « Sans souci » qui a été transféré à Montagne Blanche au moment des licenciements économiques de l'industrie sucrière. Il était logique dans de telles circonstances de voir les fidèles, non seulement changer leurs rituels, mais encore déserter plus ou moins le *kalimaï*. Les animaux offerts autrefois ont été remplacés par des fruits ou des calebasses chinoises, selon les circonstances. Il nous a été dit que le *kalimaï* n'a pu être modernisé en un grand lieu de culte avant 1994 car trop peu de gens avaient accepté de faire des donations suffisantes pour sa rénovation. Par la suite l'association du *kalimaï* s'est fédérée à la « *Sanantan Dharma Temples Federation de Port-Louis* ». L'abandon du *kalimaï* que nous devions constater en 2004 a coïncidé avec les licenciements économiques et la prise de contrôle des cultes populaires par les fédérations nationales. Finalement, le changement rituel des cinq dernières années a été une étape préparant l'adhésion d'une partie des fidèles à l'orthodoxie religieuse autrefois absente des *kalimaïs*. C'est ainsi que l'on peut interpréter la présence de *Sitla* divinité supérieure de préférence à *Gowraya* divinité inférieure dans le *kalimaï*. L'abandon du temple qui a suivi correspond à la segmentation sociale générée et produite par la concentration de FUEL sur Mon Loisir. Les changements symboliques se sont multipliés à mesure que les résidents ont été délocalisés ailleurs. Nous verrons en troisième partie que le processus de refondation des cultes, l'émergence ou la rénovation des temples ont été d'autant plus rapides qu'ils étaient accompagnés de relogements des anciens ouvriers agricoles sur de nouveaux sites d'habitat et que se construisaient des cités ouvrières nécessaires à la transformation économique en train de se faire.

*De Shiva à Sitla et la permanence des cultes liés à la sorcellerie*

L'orthodoxie religieuse symbolisée par *Sitla* dans le *kalimaï* de l'Unité était un processus plus général engagé dans la région. Ainsi, la visite guidée des divinités réparties dans les champs de canne allait nous apprendre la manière dont le religieux s'articulait au politique. Après avoir considéré l'abandon en 2004 du *kalimaï* de l'Unité comme une conséquence logique du départ programmé des habitants du camp de l'Unité, l'émergence de ce qui devait devenir un futur temple à partir d'une divinité localisée dans les champs de canne était un signe de concentration future des temples locaux. Il y avait déjà trois temples à Camp de Masque appartenant respectivement aux fédérations télégoues, hindoues et tamoules. Nous verrons comment la région qui était déjà passée de *Kali* à *Brahma*, de *Brahma* à *Sitla* dans les *kalimaïs* était en train de passer de *Sitla* à *Brahma* par l'intermédiaire des divinités du dehors réparties sur les champs de canne. Étudions le culte récent dédié à *Shiva* et sa transformation, véritable prélude à l'émergence d'un temple dédié à *Shiva* tandis que la permanence de la sorcellerie renvoie à la dualité politique qui sépare les habitants de Camp de Masque.

*Le transfert de légitimité de Brahma à Shiva*

La première divinité rencontrée dans les espaces cultivés en cannes a été *Brahma* dont on a pu comprendre qu'elle avait été transférée au pied de la cheminée de l'usine puis à Boutique Joseph. Notre parcours a pris alors un tour initiatique, mettant en évidence le lien étroit établi au cours des discussions entre les nouvelles places acquises par les divinités du dehors et la mobilité sociale récente des habitants débouchant sur de véritables modifications statutaires.

Le transfert de *Brahma* du champ de canne à l'usine, puis à Boutique Joseph, a été le signe d'une nouvelle ère (1916-1929) durant laquelle se sont institués les rapports de ceux qui sont partis en ville au moment des morcellements qui ont eu cours quand Gujadhur a pris la direction de l'usine avec ceux qui sont restés sur la propriété pour l'exploiter. À cette époque *Brahma* était vénéré par tous, on lui apportait des offrandes. Il était devenu le lieu de la distinction sociale par excellence. Il n'avait besoin d'aucune protection particulière parce qu'il protègeait tout le monde.

Quand *Brahma* est entré dans le *kalimaï* de Boutique Joseph au moment où celui-ci commençait d'être rénové, c'est parce que, autour de ce culte, les petits planteurs se sont regroupés en association pour contrôler l'endroit. À ce moment l'édification de nouvelles divinités

mâles et la résurgence des pratiques de sorcellerie sur les lieux de culte, où étaient sacrifiés des animaux la nuit, ont donné la mesure des changements locaux. C'est *Shiva* qui a été le cadre symbolique de la mutation politique des années qui ont précédé les élections de l'an 2000.

© : 1992

**47. *Brahma* dans le champ de cannes**

En 1992, un nouveau culte de *Shiva,* appelé aussi « *Mahadev Baba* », est né comme étant le lieu d'expression des nouveaux rapports reconstitués en dehors du cadre des *kalimaïs*. Autrefois installée dans les champs de canne de la région, cette divinité avait été l'objet d'une ferveur particulière, parce que c'était une pierre levée vivante qui ne cessait de grandir comme une plante. L'environnement n'avait rien de particulier qui puisse expliquer ce choix, mais on pouvait néanmoins constater que l'endroit était bien placé pour organiser des rassemblements comme celui du pèlerinage annuel de Grand Bassin de l'autre côté de l'île. Les Hindous de la région de Camp de Masque avaient pris l'habitude de partir de cet endroit à Grand Bassin. La pierre n'avait pas d'arbre pour la protéger, signe de sa puissance supposée.

Nous sommes revenus plus tard au même endroit pour constater que l'espace avait été clôturé par un grillage en fer et une plaque de ciment avait été coulée en forme d'autel pour *Shiva* tandis qu'un banc de pierre avait été construit à l'entrée du *kalimaï*, où la SMF « *Special Mobile Force* » avait gravé sur le dos ses initiales en raison des dons qu'elle avait

offerts pour cette rénovation. Puis, nouvelle surprise, en 1999, des poteaux en ciment et une clôture en fer peinte en blanc remplaçaient le grillage. Tous les signes d'un futur temple étaient présents dans l'espace intérieur du culte : le drapeau rouge de *Hanouman* gardien de l'endroit ainsi que des plantations et des petits autels prévus pour disposer d'autres divinités le moment venu.

© : 1992

**48. *Kalimaï* situé dans la plantation de FUEL à l'Unité**

Le *kalimaï* est appelé « Mahadev Baba ».

**49. L'émergence d'un nouveau temple**

Le culte de Mahadev Baba rénové par la « Special Mobile Force » (SMF) dirigée par le Commandant Dayal.

© : 1999

À l'origine de la formation de ce culte se trouve l'ex-commandant Dayal de la *Special Mobile Force* (SMF), qui n'avait pas encore démissionné de son poste, comme ce sera le cas par la suite. Résident de la ville des Plaines Wilhems à Vacoas, Dayal a une partie de sa famille à Camp de Masque. Il s'est donc présenté à la députation aux élections 2000, dans cette circonscription électorale n° 10 de Camp de Masque, là où il avait entrepris de fonder ce nouveau culte dédié à *Shiva*. Il existe ici une relation directe entre le fait d'exercer une fonction associative pour l'édifica-

tion d'un nouveau culte et la possibilité d'être le mieux placé comme candidat à la députation locale. L'initiative du Commandant Dayal a eu cette double efficacité qui consiste à articuler les rapports locaux avec les rapports de puissance engagés dans les fédérations dont découlent les stratégies électorales. En finançant personnellement la construction du nouveau culte, en magnifiant l'endroit devenu un petit temple dédié à *Shiva*, le Commandant Dayal s'est donné l'outil symbolique d'une légitimation politique locale différente de celle qui était déterminée par son positionnement hiérarchique dans le corps de la police où il occupait des fonctions nationales importantes. Fondateur du culte dédié à *Shiva*, le pouvoir qui en découlait le plaçait dans la position dominante aux élections générales où il se présentait comme candidat à la députation. Cette démarche religieuse lui garantissait une adhésion des électeurs qui reconnaissaient en lui une personne dont l'action sociale a été bénéfique pour tous. La préférence donnée à *Shiva,* plutôt qu'à *Brahma,* tient à la qualité du premier qui le place dans la condition de transcender les distinctions de castes sans lesquelles son audience aurait été nécessairement limitée dans la région compte tenu de la répartition communautaire et de caste des électeurs. *Shiva,* de par sa qualité d'être hors caste, est un lieu potentiel du dépassement de cette frontière. À l'opposé, *Brahma*, trop enfermé dans le jeu territorial local, représente le lieu de production de la distinction sociale. Les *kalimaïs* qui intègrent *Brahma* dans l'enceinte du culte ont été des lieux de peuplement à dominance *Baboojee,* donc de haute caste où l'endogamie stricte a prévalu et prévaut encore aujourd'hui. Les Hindous du nord qui intègrent *Shiva* dans leurs cultes sont en situation d'être en meilleure position pour réunir une majorité quand elle ne peut être acquise sans alliance intercaste et communautaire au moment des élections. Face à cela, les minorités comme les Tamouls et les Télégous[10], selon les alliances entre les partis nationaux, sont en position de faire et défaire les majorités au moment des élections à condition de réunir les solidarités interethniques locales, toutes castes confondues.

La visite de Camp de Masque à l'Unité semblait terminée puisque nous avions suivi les chemins sur un périmètre en forme de quadrilatère, quand Soobas nous a conviés à nous éloigner de ces lieux très fréquentés par les laboureurs pour rejoindre un endroit plus boisé que l'on voyait à l'horizon des champs de canne. Nous entrions, sans le savoir, dans les lieux méconnus des *kalimaïs* des villages, fréquentés la nuit, de préférence par les femmes mariées ou les veuves qui cherchent à régler un problème jugé grave. L'aspect caché et potentiellement dangereux de *Kali* allait nous être enseigné au fur et à mesure de cette visite. Nous arrivions

10. Nous approfondirons ce jeu, par lequel les minorités peuvent imposer leur alliance à la majorité, par l'analyse du nouveau rituel *Amourou Puja* étudié en 3e partie.

sur ces lieux interdits, là où se pratiquent des rites considérés comme néfastes puisqu'ils sont censés s'attaquer aux conflits aigus entre gens d'un même village. Nous avions compris que les *kalimaïs* de l'Unité et de Boutique Joseph n'avaient plus guère d'efficacité sociale pour les solutions à trouver de sorte que c'était les lieux proscrits, transgressifs de quelques interdits majeurs de la société qui étaient les cadres de recherche de nouveaux équilibres. Nous avons ainsi compris, par le négatif, le sens symbolique à donner à l'édification des temples par les fidèles réunis en associations pour les réaliser. Les Indiens du nord avaient contruit leur temple « *Shivala* » non loin de Boutique Joseph, tandis que les Indiens du sud ont édifié le leur le long de la route nationale qui mène à Quartier Militaire, non loin du *kalimaï* de l'Unité et les Télégous à Camp du Masque Pavé. À travers ces trois temples s'ordonnaient les différences ethniques et statutaires des groupes qui en dépendent et les solidarités nécessaires à une majorité électorale dans le district n° 10. Le nouveau temple en formation avait quelque chose à voir avec un clivage en train de se produire entre les formations sociales adeptes des trois différents temples existants. On comprenait pourquoi la structure d'un temple était révélatrice des positions sociales établies, des validations rituelles, des conflits qui ont marqué la petite histoire locale. C'est par le détour du positionnement ambivalent à l'égard de divinités comme *Kali* et les divinités secondaires qui lui sont associées comme *Purmeswari* dont la place est assignée dans le panthéon des divinités mâles que l'articulation du religieux au politique allait se dévoiler quelque peu.

## Efficacité symbolique des temples : divisions ethniques et statutaires locales

La visite s'est poursuivie en direction de lieux peu accessibles dévolus à la sorcellerie. Plus nous avancions dans le dédale des lieux de culte dispersés au sein de l'Unité, plus nous avions le sentiment d'un fractionnement local, visible du fait de la haute fréquentation de ces endroits retirés et pourtant excentrés des villages où l'on pratiquait la sorcellerie, dont nous n'aurions pu soupçonner l'existence si nous n'y avions pas été conduits.

© : 1993

**50. L'arbre sous lequel est situé ce *kalimaï***

Le seul signe tangible de la présence d'un lieu sacré, était généralement un arbre qui se détachait du paysage quand les cannes étaient coupées et sous lequel était placé l'autel. Celui-ci comptait cinq pierres, revêtues de tissu rouge, marquant la nombreuse fréquentation de l'endroit par les femmes mariées ou par les veuves qui pratiquaient en ce lieu la sorcellerie symbolisée ici par le chiffre cinq.

*Sorcellerie et émergence des temples : le fractionnement social*

Dans les *kalimaïs,* les cinq pierres généralement dévolues à la sorcellerie sont placées sur un autel latéral, comme à Caroline dans la région de la Vallée des Prêtres au nord de Port-Louis.

© : 1992

**51. *Kalimaï* de la Vallée des prêtres**

Les divinités secondaires.

De tels autels sont aussi répartis dans les champs sous la protection des arbres comme on a pu le voir sur les photos précédentes. Ils sont visités par les branches de familles restées sur place au village mais qui n'ont plus le support social de la famille élargie pour maintenir les équilibres nécessaires à leur développement. Le chiffre cinq symbolise la sorcellerie par opposition au chiffre sept, qui représente le stade idéal de l'équilibre familial à partir de deux générations ascendantes et trois descendantes par rapport à ego. La localisation de cet autel de cinq divinités en dehors du contrôle des *kalimaïs* du village est la marque d'une distance entretenue ou voulue vis-à-vis des règles dominantes – de parenté, d'alliances ou de successions – qui président au jeu des familles.

© : 1993

**52.** Ce lieu de culte n'est visible que parce que l'on aperçoit, au loin à l'horizon, l'arbre protecteur sous lequel les divinités sont abritées.

De nombreux conflits sont vécus comme insolubles parce que leur solution entraînerait un bouleversement de l'ordre établi symboliquement dans le cadre des cultes officiels où chacun doit avoir le souci de valider la place qui lui est assignée. Les divinités liées à la sorcellerie sont toutes situées hors des lieux fréquentés et sont le cadre d'élaboration de rapports originaux plus ou moins considérés comme interdits dans la mesure où ils n'ont aucune chance d'être pris en compte par la société car ils sont non conformes aux rapports dominants des associations qui gèrent les temples et les *kalimaïs* qui sont entrés dans la logique d'imposition d'une orthodoxie par les fédérations tamoule, télégoue ou des Hindous du nord.

La fin de notre parcours aurait pu être son commencement puisque nous avons été entraînés vers le premier lieu de fondation des *kalimaïs* de la région. Cet endroit, empli de mystère, a connu les ancêtres des familles des premiers laboureurs des camps.

**Le plus ancien *kalimaï* de l'Unité**

Il nous a été dit que l'endroit était réservé au culte du cochon, interdit dans le *kalimaï* rénové de l'Unité, parce que ce rituel est considéré comme malveillant à l'égard du prochain. On tue un cochon de lait. La cérémonie pratiquée s'appelle *Chand Biswas*. La distance géographique qui sépare cet endroit des autres *kalimaïs* était le signe de la distance sociale et économique qui séparait les adeptes de ce lieu, encore fréquenté si l'on en juge par le *sindoor* couleur rouge dessiné verticalement au sommet des sept pierres.

Ce voyage dans l'espace agricole de production, lieu de travail des laboureurs, a pris fin au moment précis où s'établissait la frontière du permis et de l'interdit social qui ont marqué les phases de l'évolution du *kalimaï* de l'Unité : de sa fondation sous la colonisation au transfert du lieu en 1960, à sa rénovation en 1993 et finalement son abandon en 2003. La fondation en 1960 du temple tamoul *Mariamen Kovil* situé sur le bord droit de la grande route qui va de Mont Ida à Flacq et sa toute récente rénovation en 2004 sont significatives des lignes de partage qui ont suivi la fragmentation sociale depuis l'indépendance nationale. Elles ont été d'ordre ethnique et de caste. La visite du temple tamoul de l'Unité a été un enseignement sur le vif des forces sociales implicites qui ont travaillé en profondeur la société et interviennent dans les changements contemporains.

### *Fondation du temple tamoul de l'Unité : négation des divinités tutélaires et différences ethniques*

Le temple tamoul de l'Unité a été fondé avec l'aide de la propriété sucrière FUEL, représentée par le directeur financier de la Compagnie Émile Sériès, lequel deviendra plus tard, en 1980, le Président du Conseil

d'Administration de la société West East Agricultural Limited (WEAL), holding de la compagnie sucrière de Médine/FUEL. L'organisation du temple a été, manifestement, le cadre de l'affirmation ethnique à la veille de l'indépendance nationale.

Avec le départ des grands planteurs hindous, pour la plupart, vers les grandes villes ou Port-Louis, certaines familles tamoules de l'Inde du sud sont restées travailler comme laboureurs dans l'établissement. Elles se sont séparées des indiens du nord en fondant leur propre temple *Mariamen Kovil* pour la pratique de leurs cultes.

© : 1992

**53. Le *Kovil* de l'Unité**

Dans ce temple, la référence à mère *Kali* reste importante mais son statut réel a changé car le *Kovil* est un lieu fermé où la déesse est enfermée alors qu'elle est, par essence, une divinité du dehors. Elle est devenue *Kaliamen,* entourée des divinités supérieures et mâles. Cette transformation de *Kali* en *Kaliamen* a été accompagnée de changements rituels vis-à-vis de *Kali* qui devient végétarienne alors qu'on lui sacrifiait auparavant la vie d'animaux, qu'on coupait les fruits ou les légumes comme les calebasses chinoises ou encore les jeunes concombres dans les cultes du dehors que sont les *kalimaïs*.

© : 1993

**54. *Kaliamen*, divinité principale du Kovil de l'Unité**

La divinité est entourée de *Shiva* (à droite) et de *Ganesha* et *Muruga* (à gauche), représentés par des tridents de grandeur différente.

Voici comment l'histoire de la fondation du temple nous fut rapportée :

> Autrefois, *Brahma* se trouvait ici à Camp de Masque, il est maintenant à l'Unité. Il y a un *kovil* et aussi un *kalimaï*. C'était Monsieur Sériès qui a construit ce *kovil*...

Les Tamouls se séparent des Hindous :

> Quand Monsieur Gujadhur a vendu ce terrain à Monsieur Leclézio, il y avait un *kalimaï* à l'Unité. Il y avait une vieille dame Tamoule qui priait nuit et jour au *kalimaï*. Un jour, je l'ai vue sangloter. Je lui ai demandé « Grand'mère, que t'arrive-t-il ? » Elle m'a dit que la mère *Kali* était en train de pleurer. Elle savait que l'Établissement serait vendu. Nous sommes allés voir mère *Kali*. C'était vrai, nous avons vu des larmes dans ses yeux. Nous avons vu les larmes couler. Beaucoup de personnes sont venues voir *Kali* pleurer. C'était vrai. Deux ou trois jours après, l'Établissement était vendu. La dame s'appelait Mama Varyvel...

Les trois personnes clefs qui ont réalisé l'intégration de FUEL (1948) – Sériès, Gujadhur et Leclézio – sont évoquées à propos de la fondation des k*alimaïs* comme des temples. Le temple Tamoul est de construction plus ancienne. Il date de 1960 après le cyclone Carol et il a été rénové en 1977, grâce aux dons accordés par la société sucrière FUEL. Une plaque commémorative a été installée sur le mur d'entrée du temple. Comme autrefois Gujadhur était considéré comme ayant fondé le culte de *Brahma* à l'Unité, Émile Sériès est considéré aujourd'hui comme ayant été à l'origine de la modernisation du temple tamoul. Les pleurs de Mama Varyvel, qui a vu dans la vente des actions de Gujadhur la fin d'une époque, sont réels. Les rapports changent, les communautés indiennes du nord et du sud, autrefois unies dans les camps, se séparent.

Le temple tamoul a été construit au lieu même où se trouvait un culte situé non loin de la résidence du *Sirdar* Velloo Chelombrom, qui fut le Président de l'« église » (sic) tamoule, membre du *Village Council*, Président de la « *Tamil Welfare Cultural Association* », membre de la « Mauritius Cooperative Credit Bank » (MCCB). L'édification du temple a aussi coïncidé avec la construction en dur des maisons du village de l'Unité après destruction des « cases la paille » en matériaux locaux (pailles et tôles ondulées). D'une manière générale, la décennie des années 1960 marque, pour tous les Mauriciens, la date des changements qui ont préparé et suivi l'Indépendance nationale acquise en 1968. Quelques années plus tard en 1977, Velloo Chelombrom a obtenu d'Émile Sériès, Chargé de pouvoir de Fernand Leclézio à FUEL, une subvention pour la rénovation du temple. À la même époque où fut fondé

le *kovil*, le *kalimaï* de l'Unité a été reconstruit et déplacé après le cyclone Carol parce que l'arbre sous lequel était placé le *kalimaï* avait été déraciné. Un autre lieu a été choisi sur les terres concédées par la société FUEL, là où les divinités pouvaient être protégées et installées à l'ombre des arbres et de leurs racines.

© : 1993

**55. *Muruga*, fils de *Shiva***

À la droite de Muruga se trouvent les deux tridents de grandeur différente représentant le père, *Shiva* et son frère aîné, *Ganesha*.

L'ordonnancement symbolique des divinités intégrées à l'autel du temple d'une part, et de celles que l'on trouve dans l'enceinte mais à l'extérieur du même temple d'autre part, est très symptomatique du mode d'intégration politique qui a eu cours dans un contexte de pré-indépendance.

L'organisation de l'espace du temple symbolise la séparation communautaire caractéristique de la région par le fait du contrôle manifeste de la déesse *Kali* devenue divinité secondaire. Ce n'est plus la déesse à qui l'on adresse des offrandes particulières dans des cérémonies pour faire triompher les forces du bien contre les forces du mal. Elle est devenue la femme de *Shiva*. Chacun des fils de *Shiva* a son propre autel tout en étant placé sous sa protection. À l'extérieur du *Kovil, Dhi* n'est pas représenté et il n'existe que les divinités tutélaires proprement tamoules et un autel de *Shiva*.

**56. Autels de *Shiva* (trident) et des divinités tutélaires tamoules à droite de l'entrée du temple**

La calamité qui s'est abattue dans la région au moment de la concentration du FUEL a provoqué les pleurs de la femme tamoule qui priait *Kali, Dhi* et le Père Laval qui sont représentés dans le *kalimaï* de l'Unité mais pas dans le temple fondé au même moment. Ses pleurs avaient pour cause le sentiment de séparation inéluctable des trois communautés tamoules, hindoues et créoles autrefois unies dans le *kalimaï*. Elle eut lieu, en effet, après que Gujadhur eut vendu ses actions à Leclézio. Les Tamouls et les Hindous ont eu alors des cultes séparés.

On peut conclure de cette analyse que lorsque *Kali* est importée dans un temple tamoul, elle devient secondaire, perd ses multiples qualités pour se limiter au fait de n'être que la femme de *Shiva,* sous la forme de *Parvati,* une des sept soeurs. Mais, le couple *Shiva-Parvati* dans ce temple n'est pas équivalent au couple *Shiva-Kali*. Le premier a donné symboliquement naissance à *Ganesha*, le second à *Muruga*. Tandis que le couple *Shiva-Parvati* et, par voie de conséquence leur fils *Ganesha,* interviennent dans l'ordre cosmique des rapports internes aux divinités, le couple *Shiva-Kali* est connu pour sa fréquentation des cimetières et, à ce titre, il intervient directement dans le domaine des rapports liés à la sorcellerie toujours invoquée dans les conflits jugés graves.

Toute fondation de temple est bien le produit d'une perte réelle que l'on identifie dans l'ordonnancement des divinités à propos desquelles il y a eu inversion des rapports du dedans et du dehors tels qu'ils étaient symbolisés dans les cultes populaires antérieurs à leur fondation. Seule une lecture rétroactive, symétrique et inverse, permet de reconnaître les rapports réelle-

ment engagés et la manière dont ils se sont recomposés dans les temples. Les jeux de mobilité et d'équilibre ayant existé entre des forces attractives et répulsives autour d'un axe qui n'est pas tracé se sont donnés à voir par la manière dont le temple de l'Unité instruit la préférence des médiations utiles à l'établissement de la relation des vivants à l'ordre cosmique sans une centralité véritablement instituée.

Quant aux divinités du dehors, celles-ci n'ont pas été véritablement identifiées dans notre enquête mais nous savions qu'elles étaient tamoules et c'est cela l'essentiel de ce qu'il fallait savoir pour comprendre les liens qui unissaient, localement, les Indiens du nord et du sud. Étant rattachées symboliquement aux divinités mâles *Shiva* et *Ganesha* dans le temple, les relations dominantes appartenaient au registre de la religion savante. La fondation du temple a transformé les cultes locaux en niant très généralement les divinités tutélaires au profit d'une brahmanisation de la religion. Ainsi s'est construite et s'est généralisée la religion savante appuyée sur les livres et un enseignement que l'on trouve en Inde au détriment de la religion populaire. La sorcellerie n'était, finalement, qu'une manière de retarder le moment où les communautés indo-mauriciennes de traditions différentes perdraient leurs spécificités par le rappel dans les cérémonies des règles d'appartenances qui les différencient.

## Conclusion

La classification des cultes populaires proposée au début de ce chapitre dessine assez bien le contenu variable des rapports sociaux locaux dont les lieux de culte ont été le théâtre car les divinités spécifiques des *kalimaïs* comme *Dhi, Saher, Hanouman,* généralement protectrices de *Kali,* ont été instrumentalisées de toutes les manières possibles :

– pour légitimer les distinctions de castes ou encore les nier ;

– pour mettre en évidence les différences de classe ou les transformer en oppositions de types communautaires ou de castes ;

– et enfin, pour marquer les différences communautaires de type racial ou ethnique.

Le rapport du religieux au politique a été particulièrement analysé à propos de l'émergence du *kalimaï* privé d'un fonctionnaire de l'éducation en retraite[11], situé dans le jardin de sa résidence. Il fait partie de ces *kalimaïs*, à but lucratif, qui ont assuré à leur fondateur un revenu important

11. Cet informateur est aujourd'hui décédé et nous rendons hommage à sa mémoire.

qui dépasse, de beaucoup, la pension de retraite qu'il recevait du ministère de la Sécurité sociale[12]. Les *kalimaïs* de Chemin Cimetière, de Boutique Joseph et d'un grand planteur sur son champ témoignent, quant à eux, de la transformation des lieux de culte autrefois collectifs en *kalimaïs* familiaux étendus à la frontière de la caste. Le premier a été évoqué comme appartenant aux familles de « *ti-nation* », terme créole qui veut dire basses castes ; le second est le fait des « *grandes nations* », terme qui signifie hautes castes en créole. Ces lieux de culte sont peu fréquentés, car la région a connu de tels changements de composition de population que les rapports intercastes sont devenus fréquents dans la vie quotidienne et de travail. Ils sont l'objet de négociations permanentes entre les familles, lorsque les conflits ne peuvent être évités. Le troisième groupe de *kalimaïs* à caractère public de Petite Cabane à Camp de Masque Pavé et de Royal Road à Camp de Masque sont aujourd'hui le théâtre de manifestations sociales et d'innovations rituelles variées. Dans les *kalimaïs* publics sont régulièrement célébrés des cultes *baharias pujas* à l'occasion desquels les associations locales entrent en rapport avec les fédérations nationales comme la « *Mauritius Sanantan Dharma Temples Federation* » (Royal Road et Petite Cabane) et la « *Mauritius Andra Maha Sabha* », le temple « *Sri Rama Mandiram* ». Nous avons assisté à ces cultes *baharia puja* et *amourou puja* dont nous parlerons dans la prochaine partie. Enfin, de nombreux *kalimaïs* inclassables, en général les plus anciens *kalimaïs,* témoignent de l'état actuel de la fragmentation sociale par le recours fréquent aux pratiques de sorcellerie dans ces endroits éloignés des lieux d'habitation, que l'on craint généralement. Pas moins de quatre lieux de sorcellerie ont été visités à Camp de Masque. Ils sont vécus par les gens comme des endroits jugés dangereux. Nous n'avons participé à aucun de ces types de cultes.

Finalement, un *kalimaï* se transforme en temple dès l'instant où les différenciations sociales sont suffisamment poussées pour faire aboutir le projet d'édifier un temple. La décennie des années 1960-1970 a vu s'ouvrir le pays à l'Indépendance nationale, quelque dix ans après les pays africains. C'est dans ce contexte des premières années d'Indépendance nationale, après le cyclone Carole de 1960, que les *kalimaïs* ont commencé à se transformer progressivement en temples dans tous les villages du district de Moka-Flacq. Cette transformation est suffisamment générale pour qu'on la considère comme l'un des signes de la mutation politique et économique qui a accompagné et suivi l'indépendance de l'île Maurice. Nous rappelons à cet effet que la région de Moka-Flacq a été un bastion du mouvement « *Independant Forward* Bloc »

12. Il est à noter que les pensions de retraite des fonctionnaires de Maurice sont gérées par le ministère de la Sécurité sociale.

(IFB), fondé par les frères Bissondoyal, dont l'un était un philosophe reconnu de l'hindouisme. Il a adopté la forme religieuse des pèlerinages pour conscientiser les foules « *Jan Andolan* », organisant des marches, sortes de pèlerinage qui amenait les Hindous de toutes les régions de l'île jusqu'à Port-Louis, où il tenait ses discours/sermons. Les nombreux adeptes, toutes communautés confondues, de ce mouvement politico-religieux considéraient l'Indépendance comme un devenir inéluctable pour le développement du pays dont l'économie était à bout de souffle et enregistrait un taux de chômage de plus de 20%. Le second des frères Bissondoyal était un syndicaliste, qui a travaillé à renforcer la solidarité des ouvriers des docks, des syndiqués des entreprises de transport à Port-Louis, des employés du « *Central Electricity Board* » (CEB) et des petits employés de la fonction publique sans oublier les paysans des régions comme Flacq, Rivière du Rempart, là où se trouvait le plus grand nombre de laboureurs indiens. Ainsi, dès les premières années d'indépendance nationale, on a retrouvé, côte à côte, les Indiens de toutes langues et confessions qui ont adhéré à *l'Indépendant Forward Bloc* (IFB) après le cyclone Carol et les syndiqués de Port-louis qui suivaient le jeune militant gauchiste des années 1968, Paul Bérenger. L'émergence des temples coïncide avec cette mutation politique qui a pris plus un caractère de différenciation de caste/classe qu'un caractère ethnique particulier.

La multiplication des sites religieux est aussi révélatrice des différenciations qui se sont produites avec la montée en puissance de la communauté hindoue et de la conscience nouvellement acquise des ouvriers et paysans de leur condition de classe. Elle mesure aujourd'hui les conséquences sociales de la refonte importante de l'économie du pays. La première place occupée jusque là par l'économie sucrière par rapport aux autres secteurs d'activité est une époque révolue. Le sucre est devenu une branche parmi d'autres activités industrielles ou commerciales à l'intérieur du pays et ce secteur se restructure en s'étendant désormais hors des frontières nationales en direction des pays riverains de l'Afrique orientale, l'Afrique occidentale et Madagascar. Les grands planteurs d'autrefois sont devenus des petits planteurs voire des petits entrepreneurs nationaux. Les petits planteurs diminuent en nombre au profit du développement d'un salariat urbain plus ou moins détaché du monde rural. Cette situation s'est développée de manière encore plus radicale depuis 2005 compte tenu de la baisse du prix du sucre de 35 % sur le marché international. Si les grandes sociétés sucrières ont anticipé cette baisse en orientant leurs investissements à l'extérieur pour le sucre et en diversifiant leurs entreprises, les petits planteurs se trouvent aujourd'hui dans la situation de devoir diversifier leurs cultures et ne joueront plus uniquement sur la production des cannes. Le changement de statut des cultes populaires traduit symboliquement ces changements de conditions de vie et de

travail. Leurs fonctions changent et suivent de près la mutation sociale et économique engagée. Des différences de caste aux dinstinctions ethniques s'ajoutent aujourd'hui les inégalités économiques vécues de manière cruciale par ceux qui sont restés dépendants de l'économie sucrière. Si certains temples ont accordé une place aux divinités tutélaires des *kalimaïs,* comme le nouveau temple tamoul de Mahébourg, d'autres les ont pratiquement exclues comme le temple de l'Unité.

# 7

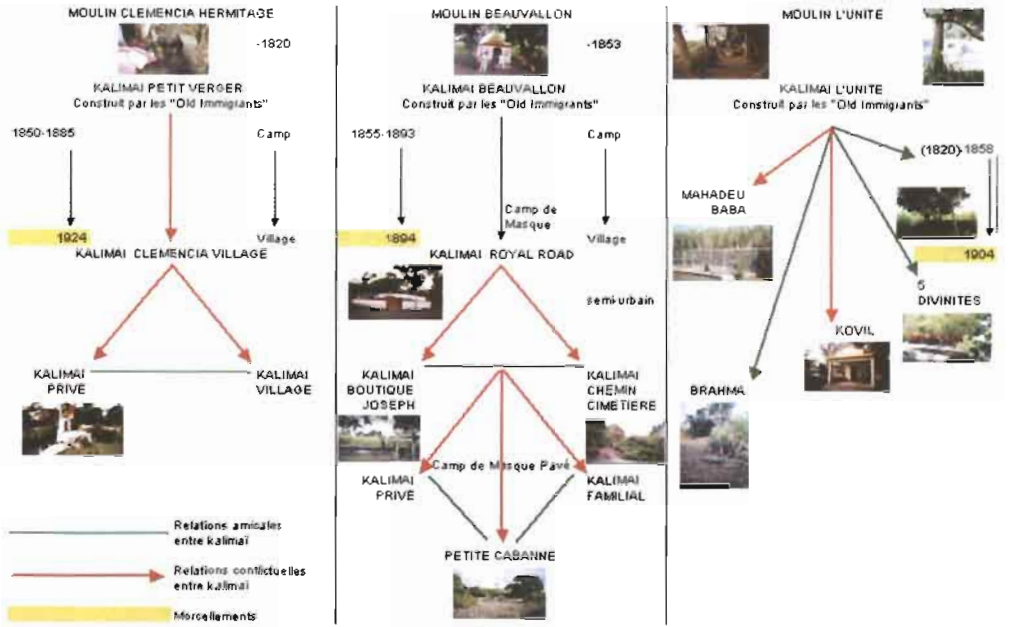
# Développement des villages et des temples dans le district de Moka-Flacq

## Segmentations sociales

Le modèle général d'organisation de l'espace qui s'est joué à travers l'histoire sucrière donnant lieu à la fondation des villages, a été reconstitué en couplant les données d'archives réunies de manière systématique à propos de l'histoire de la propriété des moulins sucriers intégrés dans la société de « *Flacq United Estates Limited* » (FUEL), et les données qualitatives de l'enquête par approche directe. Nous avons vu que la région de Camp de Masque et de Camp de Masque Pavé a été le cadre d'émergence d'une classe de grands et de petits planteurs avant l'Indépendance. Par la suite, les ouvriers salariés de l'usine FUEL ont côtoyé les ouvriers agricoles salariés ou métayers des grands planteurs. Les petits commerçants se sont développés et une partie des originaires de ces villages se sont professionnalisés dans les secteurs publics ou privés, d'autres sont devenus de petits industriels ou propriétaires de chaînes commerciales réparties dans les autres régions de l'île et enfin, l'Indépendance a favorisé l'émergence d'une classe politique qui s'est, depuis, lancée dans les affaires.

À l'heure d'aujourd'hui, tous les planteurs – petits et grands – sont confrontés et concernés directement par la nouvelle politique agro-industrielle : les uns doivent se reconvertir et se diversifier rapidement s'ils veulent tenir, les autres doivent vendre leurs terres au bon moment pour en tirer le meilleur profit. Les licenciés de l'industrie sucrière des années 2000 doivent, de leur côté, utiliser au mieux leur capital de départ pour rebondir et trouver une nouvelle activité salariale ou commerciale, tandis qu'ils perdent les protections sociales et certains avantages non salariaux dont ils bénéficiaient largement, dans le cadre des sociétés sucrières ou comme planteurs indépendants. La région de Camp de Masque, située au cœur du domaine sucrier de Fuel, est directement concernée par la muta-

**Schéma 2. Reconstitution historique des *kalimaïs* de Camp de Masque, Camp de Masque Pavé et Clémencia : leur segmentation dans l'espace**



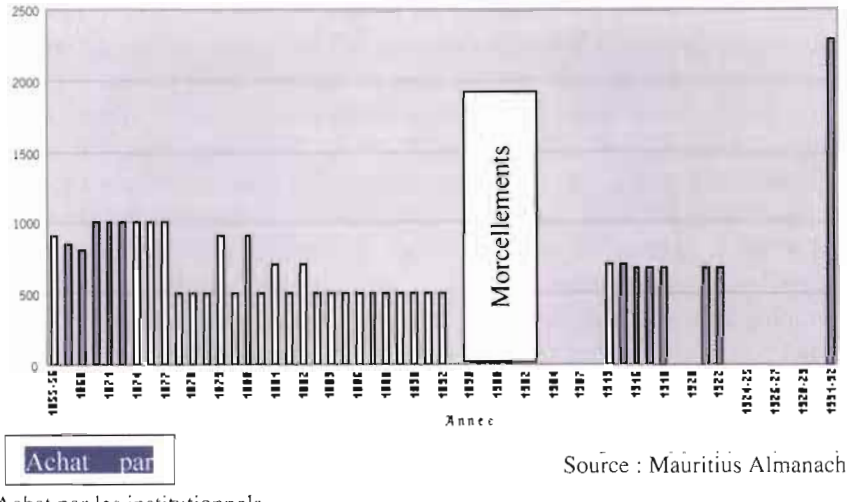
tion sociale commencée avec l'indépendance nationale et poursuivie jusqu'à aujourd'hui. La naissance du temple hindou à Boutique Joseph et du temple tamoul à l'Unité ont marqué le départ d'une séparation ethnique d'abord, de caste ensuite dont ils ont été l'un et l'autre le théâtre. Essayons de reconstituer le processus général par lequel la fondation des temples a été la voie la plus sûre de réunir entre eux ceux qui ont été séparés, par le hasard du développement et des restructurations sucrières, de fixer les principaux équilibres économiques, sociaux et politiques qui ont suivi l'immédiate indépendance nationale. La mondialisation à laquelle on assiste aujourd'hui se déploie sur tous les marchés, de l'emploi avec les licenciements dans les sociétés sucrières et les industries textiles, du foncier avec les dernières concentrations sucrières et des investissements dans les pays riverains de l'océan Indien. On assiste depuis l'an 2000 à une véritable accélération de la transformation économique du pays qui n'est pas sans bousculer de nombreux avantages acquis depuis l'Indépendance.

## Émergence des temples et différenciations sociales

### *Émergence d'une classe de petits planteurs indépendants : premières différenciations*

Le processus de formation d'un temple est à l'image des formes d'intégration socio-économiques de la société locale qui sont à l'origine des principales différenciations. Le schéma n° 2 ci-contre reconstitue l'histoire générale de la fondation des *kalimaïs* de la région de Clémencia, Camp de Masque Pavé, Camp de Masque qui font partie de la circonscription électorale n° 10 du district de Moka-Flacq. La rationalité historique de la différenciation locale peut être interprétée en suivant pas à pas les étapes de la concentration des quatre moulins de Clémencia, Hermitage, Beauvallon et l'Unité qui totalisaient en 1865 1140 immigrants indiens pour 325 femmes, soit une proportion de 35 % de femmes par rapport aux hommes. Le total des terres cultivées à cette même date était de 2515 arpents[1].

1. Cf. Mauritius Almanach. Ce journal a été dépouillé année après année du point de vue de l'histoire des moulins sucriers dont nous avons reconstitué les principales mutations avant la formation des sociétés sucrières des années d'après-guerre.




Source : Mauritius Almanach

Achat par les institutionnels

**Schéma 3. Mutations des terres du moulin Beauvallon**

Le moulin Hermitage, le plus ancien de la région, a été fondé en 1820 par Hyppolyte Lagesse. Il a été concentré sur Clémencia en 1850 (Rouillard, 1964-79 : 157) et avait alors 420 laboureurs. Beauvallon a été fondé par Arthur Fabre en 1853 et a roulé jusqu'en 1893, date à partir de laquelle les terres ont été morcelées et acquises par des petits propriétaires indiens et « créoles ».

Le moulin de l'Unité (schéma 1 chapitre 6)[2] s'est formé en 1858, sous Auguste Dubois qui a étendu les terres de l'ancienne propriété Espoir (1820) achetée à Antoine Tancrel qui lui a donné son nom. Ce moulin avait une superficie de 900 arpents en 1865, employant 450 laboureurs. Il est tombé à 500 arpents quand il a été vendu à Letellier. La superficie cultivée de cet établissement était alors de 305 arpents pour 280 laboureurs. Il est à noter que la propriété de ce moulin a appartenu à des familles « mulâtres » à partir de 1880. Elle a été plus virtuelle que réelle quand on constate les institutions qui l'ont hypothéquée durant de nombreuses années et les morcellements partiels qui ont permis de garder le contrôle de la production. Puis les terres ont été vendues à Gudjadhur qui a étendu l'espace des terres morcelées avant de les concentrer autour de la « Société sucrière de FUEL ».

2. La mutation des terres de propriété du moulin de l'Unité est présentée dans le chapitre 6 précédent. Nous faisons figurer les grandes périodes de mutation des terres des autres moulins Beauvallon et Clémencia, tout en publiant, en annexe, des tableaux concernant les acquéreurs, indo-mauriciens pour la plupart, des terrains morcelés avant que ne se forme la société FUEL : 1893, 1914 et 1937, tableaux annexes 1, 2, 3.

**Tableau 5. Superficie des moulins de Camp de Masque et Camp de Masque Pavé Nombre d'immigrants indiens en 1865**

| 1865 | Clémencia | Beauvallon | Unité | Total |
|---|---|---|---|---|
| Superficie | 1310 Arpents | 900 Arpents | 305 Arpents | 2515 |
| Old Migrants | 152 | 280 | 190 | 622 |
| Nouveaux Arrivés | 168 | 20 | 13 | 201 |
| Femmes | 100 | 150 | 77 | 325 |
| Total immigrants | 420 | 450 | 280 | 1140 |

(Source. Mauritius Almanach)

Autour de l'activité des moulins s'est élaborée une société indienne de religion hindoue fondée sur l'idéologie de l'action *Dharma* où les mérites attendus dans l'au-delà sont à la mesure des actions entreprises du vivant du sujet. Ce principe moral a eu pour vertu de créer un devoir de réciprocité entre les gens, idéal d'autant plus facile à partager que les conditions de vie et de travail étaient très dures et sensiblement les mêmes. La solidarité à cette époque du temps « *margoze* » était naturelle et nécessaire à la survie. On peut raisonnablement dire que les pionniers de l'immigration indienne, les « *old migrants* »[3] vivant dans les camps, ont forgé une société fondée sur les rapports d'affinité et de coopération qu'ils ont développés sur place. Le mythe des sept sœurs, rapporté par nos informatrices à Clémencia, était très édifiant et significatif de ces premiers rapports d'indifférenciation sociale qui ont débouché par la suite sur des rapports de parenté structurés par des règles d'alliances. Il nous a été clairement dit que les sept femmes, dites sœurs dans le culte de ce *kalimaï,* étaient de différentes régions d'origine en Inde, étrangères les unes aux autres. Elles seraient devenues à un moment donné les divinités tutélaires du camp. L'indifférenciation de la société indienne de départ s'est instituée par référence à ce mythe et le culte de *Kali* a été célébré en ce lieu d'installation des premiers immigrants à Clémencia-Hermitage. Il s'est transformé pour devenir un espace symbolique de la réglementation des alliances qui ont eu cours à la seconde, puis à la troisième génération. L'émergence du mythe des sept sœurs est le signe le plus évident de la production d'unités sociales fédérées autour d'unions contractées,

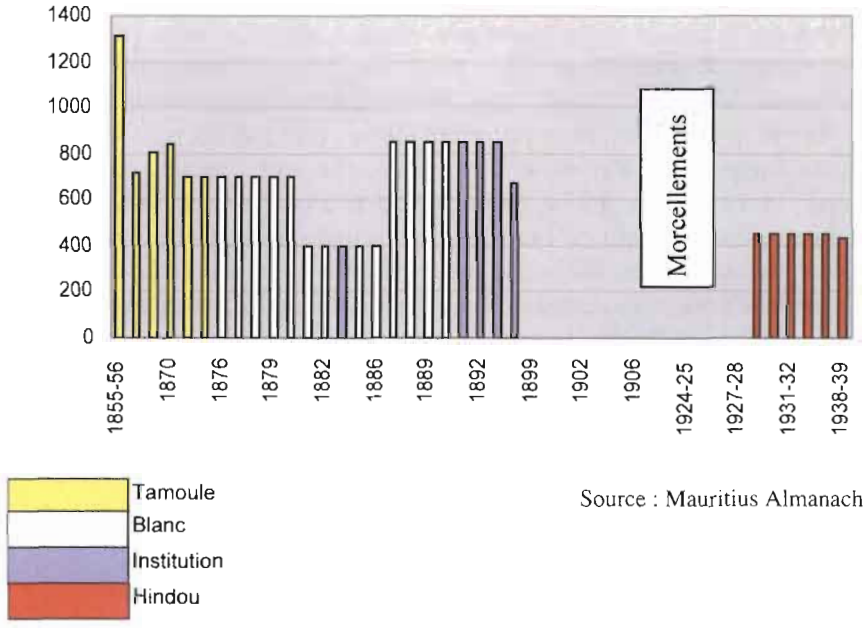
3. La notion de « *old migrants* » est une catégorie historique de référence à l'histoire de l'immigration indienne. Elle désigne les premiers immigrants qui se sont constitués en classe sociale et sont devenus, pour la plupart, les « *High castes* » selon la terminologie de Brookfield (Chazan-Gillig & Widmer, 2001).

d'abord sur la base des rapports d'affinité et de coopération, et ensuite sur la base d'une justification rétroactive des alliances préférentielles qui ont modelé les familles en groupes endogames, plus ou moins fermés les uns aux autres.

Le système de caste, loin d'être une différenciation d'origine des migrants issus de l'Inde, serait donc né, sur place, à partir de la vie quotidienne et de travail dans les camps, où se sont formés des cercles d'endogamie stricte des familles qui ont pratiqué ces types d'alliances. Le rapport démographique inégal des hommes par rapport aux femmes (35%) incitait à ce que les unions soient davantage fondées sur la proximité géographique que sur la préférence. Au tout début de l'immigration indienne, les différences statutaires n'étaient pas encore établies. Elles sont nées des alliances préférentielles instituées au cours des générations. Dans cet univers de l'un au multiple, l'unité familiale à trouvé sa force de réalisation dans la mise en forme des différences figurées par les sept formes de *Kali* qui représentent autant de différenciations bâties sur les pratiques d'endogamie au cours des trois générations ascendantes que sur celles construites autour du noyau dur des premiers immigrants par lequel se sont généralisées les pratiques d'endogamie dans les camps.

Si nous prenons l'exemple du *kalimaï* de Petit Verger, sa structure d'origine réunissait les sept sœurs du *kalimaï*, terme qui reprend les initiales des sept divinités installées sur l'autel. Ainsi K=*Kali*, A=*Ambé*, L=*Luxmi*, I=*Indu*, M=*Mata*, A=*Aubé*, I=Inconnu. Outre ces sept divinités, à droite de l'autel étaient disposées les divinités tutélaires, *Purmessi, Dhi, Kansar, Gowraya* et *Saher* auxquelles ont été sacrifiées différentes offrandes symboliques de la division sociale du travail existant au sein de la communauté de résidence : à *Purmessi* sont offerts des cochons, à *Dhi* soit offerts du rhum, des cigarettes et des sardines, *Gowraya* et *Saher* reçoivent des poules et *Kansar* des pigeons. Quand le camp s'est transformé en village, le *kalimaï* a pris le nom de village de Clémencia et deux nouvelles divinités, dites supérieures, *Mahabir Swami* aussi dit *Hanouman* et *Brahma* ont été placées à gauche de l'autel des sept sœurs à cette occasion.

Cette nouvelle structure de *kalimaï* mettait en scène la distinction qui s'est produite à la seconde puis troisième génération d'immigrants au cours desquelles les hautes et basses castes se sont progressivement séparées.




Source : Mauritius Almanach

**Schéma 4. Mutation des terres du moulin Clémencia**

Clémencia, après la démolition du moulin en 1885, après la prise de contrôle des terres par « *The Mauritius Estates and Assets* » de 1890 à 1910, est devenu le cadre de l'approfondissement d'inégalités économiques et de caste, qui se sont objectivées en 1924, quand la propriété a été morcelée définitivement. À cette époque, les lieux de culte se sont segmentés et ont été répartis sur les terres de propriétés nouvellement acquises par les laboureurs indiens.

**Tableau 6. Répartition par caste et ethnique des propriétaires indiens de Beauvallon et de l'Unité : morcellements faits par Rajcoomar Gujadhur**
(Cf. annexes 1 à 3)

| Morcellts | Marazs | Babocjees | Vaishs | Ravivedi | Rajpaths | Musulmans | Télégous | Marathis | Tamouls | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1893 | 6 | 5 | 30 | 8 | 11 | 9 | 2 | 1 | 1 | 72 |
| 1914 | 22 | 11 | 33 | 7 | 9 | 14 | 5 | | 1 | 102 |
| 1937 | 4 | 4 | 10 | 2 | 2 | 4 | 1 | | 1 | 32 |
| Total | 32 | 20 | 73 | 17 | 22 | 25 | 8 | | 3 | 218 |

Le tableau de la répartition ethnique et de caste des Indiens qui ont acquis des terres de propriété au moment des morcellements en 1914 met en évidence la domination des hautes castes Marazs, Baboojees et Vaishs au nombre de 66 par rapport aux basses castes Raviveds et Rajputs qui n'ont été que 16 nouveaux propriétaires sur un total de 102. Les basses castes Raviveds et Rajputs ont eu, respectivement, chacune uniquement deux terrains en 1937, par rapport aux Vaishs (10) et aux Baboojees/Marazs qui en ont obtenu chacune quatre. Cette énumération n'est pas exhaustive, mais elle est suffisante pour apprécier l'existence d'une forte corrélation entre différence de caste et différence économique, l'une renforçant l'autre. C'est ainsi que les Baboojees/Marazs ont formé un réseau puissant de familles étendues au nord de l'île et qu'elles ont été au premier plan de l'accession au pouvoir au moment de l'Indépendance à travers le Parti Travailliste (PTR).

Cette évolution sociale et économique perceptible dans la région de Flacq a généré une segmentation des lieux de culte caractérisés par les spécialisations rituelles, indicatrices et produit tout à la fois des distinctions statutaires au caractère économique manifeste que l'on retrouvait dans le choix préférentiel des mariages mixtes des petites castes en direction des hautes castes, tandis que les hautes castes cherchaient à interdire ces unions. Ces liens d'alliance intercastes, qui se sont développés dans certaines familles de la région, ont rendu difficile le fait de séparer la petite plantation de la grande plantation. Les petits planteurs, métayers ou salariés des grands planteurs, ont accédé à la petite propriété par le jeu de l'héritage comme de l'endettement interne aux familles, à propos d'achats de terres ouvertes au morcellement par la société sucrière. L'émergence économique des basses castes a eu lieu quelques décennies après celle des grands planteurs, à l'occasion des mouvements syndicaux et coopératifs qui se sont développés dans les années 1930 après la fondation du PTR, et au moment de la concentration sucrière, qui a donné naissance aux grandes sociétés comme FUEL, Constance et Beauchamps dans le district de Moka-Flacq.

### *Refondation des sites religieux : les nouvelles segmentations sociales*

Il n'est alors pas étonnant que le *kalimaï* du village de Clémencia ait été le théâtre des tensions intercastes qui se sont manifestées au cours de cette évolution sociale et économique qui a précédé l'Indépendance. De nouveaux *kalimaïs* ont été fondés depuis. Le premier est un *kalimaï* privé décrit en première partie qui traite des conflits de toute nature et draine une clientèle importante toutes ethnies et castes confondues, clientèle qui n'a pas trouvé son insertion dans la logique symbolique du *kalimaï* du

village de Clémencia. Un autre *kalimaï* est le témoin du processus de segmentation qui a eu cours récemment dans la région. Il n'est plus aujourd'hui contrôlé que par un seul groupe de famille élargie, dont la majeure partie est installée en ville. Ces deux nouveaux *kalimaïs* sont alliés entre eux et manifestent leur autonomie à l'égard du village où les grands planteurs et leurs parents et alliés, métayers ou salariés, se sont organisés en association pour fonder un nouveau temple sur le lieu du *kalimaï* d'origine de Clémencia Hermitage.

Le *kalimaï* ainsi transformé en temple est aujourd'hui terminé et localisé au pied de la Montagne Blanche où se trouvent les terres de grande plantation, appartenant à des propriétaires absents de la région, dont certains ont ou ont eu des charges ministérielles.

© :1999

**57. Le *kalimaï* Petit Verger de Clémencia**

Cette rénovation est très particulière, car nous n'avons pas rencontré dans notre enquête d'autres temples construits comme celui-ci en un lieu aussi excentré de la route principale et du village. Cette particularité confère à ce temple une fonction symbolique d'être le lieu d'imposition des nouveaux rapports ville-campagne instaurés. Nous avons signalé, dans le schéma n° 2 en début de ce chapitre, les rapports de mutualité potentiellement conflictuels par des flèches en rouge et en vert. Cette situation de tension entre les familles de différents statuts se projette directement sur les résultats électoraux, car l'on sait que tout propriétaire absent favorise toujours son groupe d'appartenance dans le choix de ses métayers résidant sur place. On dit, dans le langage courant, et en langue créole, que « *chaque Zacot protège sa montagne* ». L'équilibre recherché se situe dans l'espace des relations qui lient entre eux les groupes d'une même famille élargie au plus grand nombre possible de personnes qui partagent les mêmes alliances. Cet équilibre est toujours instable dans les groupes

sociaux familiaux, où se sont nouées des alliances avec des communautés d'origine indienne différente et entre hautes et basses castes. Les autres *kalimaïs* de la région, situés à Beauvallon et à l'Unité, ont connu la même histoire de fragmentation, par étapes, en fonction des périodes de morcellements qu'ont connues les propriétés des moulins de 1893 à 1937, date à laquelle Gujadhur a formé la « *Société Flacq United Estates Limited* » et morcelé les terres. La segmentation sociale se poursuit aujourd'hui dans un contexte nouveau de recomposition sociale et territoriale avec l'apparition de nouveaux foyers de peuplement autour des zones programmées d'habitats pour les logements sociaux, pour l'installation d'anciens ouvriers du sucre licenciés économiques, ou pour remplacer les anciens camps où vivent encore des familles de laboureurs qui n'ont pas connu un développement économique suffisant pour habiter ailleurs.

*Des moulins aux kalimaïs et temples : apparition des différences économiques*

Les explications données par nos informateurs, qui ont décrit les changements symboliques opérés dans l'espace des villages, débouchent sur l'évidence que, non seulement les différents *kalimaïs* étudiés dessinent les lignes de force des réseaux familiaux par lesquels se sont produites les premières différenciations, mais ils en disent encore plus long sur la manière dont la société se transforme en s'organisant autour de certains rapports jugés essentiels. On peut d'ores et déjà dire que, quand l'établissement sucrier a cessé de soutenir financièrement les cultes et quand il n'a plus donné de portions de terre pour la fondation des temples et des *kalimaïs*, ce sont généralement les grandes familles de planteurs qui ont pris la relève en vue de disposer de la main-d'œuvre temporaire pour l'exploitation de leurs propriétés de cannes. Leur statut de notables est bien connu dans les villages des circonscriptions n° 9 et 10. Certaines de ces familles ont connu une émergence politique en fonction de la préférence de caste *Baboojee/Maraz* du premier gouvernement Ramgoolam qui a marqué la structuration de la région de Camp de Masque et Camp de Masque Pavé, là où les premiers moulins ont fermé, libérant très tôt des terres vendues dans des opérations de morcellements. Résumons cette petite histoire des cultes et des villages au regard des différenciations sociales actuelles que nous avons tenté de schématiser ci-dessus.

Le *kalimaï* de Royal Road a été fondé au moment de la formation du village de Camp de Masque vers 1894, date du premier morcellement. Ce village compte aujourd'hui 6820 habitants[4]. Les habitants qui se sont

4. « *Estimated Resident Population Census 2000* », Central Statistic Office (CSO).

installés là travaillaient sur les terres de la propriété l'Unité et étaient organisés en bandes de travailleurs plus ou moins liés par des rapports de parenté et d'alliance (Chazan-Gillig & Widmer, 2002). À chaque morcellement, un nouveau *kalimaï* était érigé par le groupe social fondateur d'un système d'alliance préférentiel. C'était souvent un des Sirdars de la propriété qui imposait ainsi ses alliances et ses préférences aux groupes les moins unifiés. C'est ainsi que fut évoquée dans notre enquête la manière dont le *Sirdar* « Radhe » a été le fondateur informel du *kalimaï* de Petite Cabane, lequel est le produit d'une segmentation en chaîne du *kalimaï* de Royal Road, puis de Chemin Cimetière et de Boutique Joseph. Cette séparation des *kalimaïs* de l'ancienne propriété Beauvallon est révélatrice du processus général de différenciation en castes et en inégalités économiques. Les deux *kalimaïs* de Chemin Cimetière et de Boutique Joseph sont le produit d'une séparation hautes castes *Baboojees* et basses castes *Raviveds,* les premiers associés à Boutique Joseph, les seconds attachés à Chemin Cimetière. Du *kalimaï* de Boutique Joseph a émergé l'élite urbaine des temps qui ont préparé l'Indépendance. Certaines branches de familles sont parties vivre dans les villes des Plaines Wilhems et le *kalimaï* est aujourd'hui devenu partiellement privé dans la mesure où il ne reste qu'une fraction limitée des parents originaires de la région.

Le *kalimaï* de Chemin Cimetière a connu une évolution toute différente car il a été le théâtre de conflits de travail et d'alliances entre les familles. La structure finale du *kalimaï* met en évidence l'existence d'un espace symbolique, consacré aux pratiques de sorcellerie, qui ont été fréquentes, manifestant les conflits sociaux et de travail entre les résidents. Ce *kalimaï* réunit des familles de basses castes, qui se sont segmentées aux environs des années 1960, se différenciant en deux groupes distincts, les *Raviveds* d'une part et les *Rajputs* d'autre part, lesquels groupes font partie des basses castes. Cette séparation des basses castes en différences économiques s'est opérée au moment de la montée en puissance du Parti travailliste (PTR) qui a obtenu la majorité des élections au moment de l'Indépendance en 1967. Ceux qui deviendront les *Rajputs* étaient fiers de leur appartenance aux basses castes parce qu'ils avaient déjà acquis une position sociale émergente, ayant parmi eux des familles de grands planteurs, dont la troisième génération forme une classe d'intellectuels qui ont soutenu activement le Parti travailliste. Parmi ces familles nous citerons les G. à Flacq, les G. à Savanne, les M. à Beau Bassin-Triolet, les B. à Triolet. Ceux qui sont devenus les *Raviveds* ont fait partie des petits planteurs et n'ont eu que des fonctions mineures dans l'administration au moment de l'Indépendance. Les différences professionnelles et politiques se sont mêlées aux premières distinctions socio-économiques établies entre les familles de planteurs.

Les hautes castes de ces régions, quant à elles, se sont séparées définitivement des basses castes vers 1930. Quant aux basses castes, elles se sont segmentées vers 1965 à la faveur de la montée en puissance du PTR. Aujourd'hui les *Raviveds* connaissent une émergence relative s'étant appuyés sur le MMM. Ils affirment à leur tour leur propre position de caste. L'opposition *Raviveds/Rajputs* à Chemin Cimetière a eu pour effet l'abandon par les *Raviveds* de Chemin Cimetière, qu'ils ont laissé aux *Rajputs,* et un rattachement au *kalimaï* de Petite Cabane, lequel a été fondé par un *sirdar Baboojee,* où venaient également prier les résidents *Vaishs* nombreux à habiter dans la région. Ce *kalimaï* est devenu le lieu privilégié des mariages intercastes *Vaihs/Raviveds* et *Baboojees*. Bien qu'il n'ait pas disposé d'une association 1901 comme Royal Road, les résidents qui le fréquentent ont fait des donations suffisantes pour qu'il soit transformé en temple en l'an 2000. Le projet culturel politique du gestionnaire fondateur de Royal Road, qui s'est allié aux Télégous, n'a cependant pas pu aboutir à la réalisation concrète du temple qu'il projetait de fonder, car celui-ci a trop joué sur les alliances politiques des partis nationaux et s'est retrouvé dans l'opposition en 1995. À l'inverse, les fidèles de Petite Cabane ont produit leur autonomie marginale à l'égard de la politique des partis en regroupant leurs forces en vue de la rénovation du *kalimaï* devenu presque un temple. Le rapport du *kalimaï* de Chemin Cimetière est passé du local au global par opposition à Royal Road qui s'est appuyé sur un pouvoir plus central mais plus éloigné et détaché des rapports sociaux locaux existants.

Le dernier *kalimaï* de Boutique Joseph de l'ancienne propriété Beauvallon est, quant à lui, le témoin passif de tous ces conflits de caste et économiques mélangés, débouchant sur un clivage politique interne, qui rend la région très sensible aux changements d'alliances entre les partis nationaux. Boutique Joseph révèle les forces d'éclatement qui débouchent actuellement sur une individualisation des rapports qui caractérisent le monde urbain en formation. Le culte de *Mahadev Baba* de l'établissement FUEL, situé non loin de Boutique Joseph, devant le nouveau temple hindou *Shivala* construit à Camp de Masque en 1990, révèle cette fonction nouvelle des *kalimaïs* dans leur capacité à servir les nouveaux rapports de la campagne avec un monde urbain plus détaché des systèmes d'alliances, qui déterminent les appartenances de castes et rendent difficilement franchissable la frontière symbolique instituée dans les cultes populaires. Les *kalimaïs* privés, plus ou moins désaffectés ou sous le contrôle d'une seule famille élargie, sont susceptibles, comme le culte de *Mahadev Baba*, d'être réappropriés pour servir la cause des rapports des familles restées sur place avec celles des familles qui sont installées en ville.

À la différence des *kalimaïs* de l'ancienne propriété Beauvallon, les *kalimaïs* de l'Unité sont restés plus liés au développement sucrier et ils

ont subi de plein fouet le contrecoup des concentrations et de la diversification industrielle entreprise. Ils ont conservé aussi l'archaïsme des rapports initiaux sur lesquels ils ont été fondés, tout en révélant l'individualisation de plus en plus grande des laboureurs, qui n'ont pu s'émanciper du travail sur les plantations sucrières. On constate que la rénovation de l'Unité et du village qui s'y rattache a le même caractère limité, qui tient à des conditions de vie restées difficiles. Cette classe de laboureurs existe encore aujourd'hui et partage la même condition d'exploitation que les populations, dites « créoles », des villages des côtes restées trop exclusivement attachées à l'activité de pêche. On constate l'existence d'une créolisation du *kalimaï*, marquée par le syncrétisme des pratiques culturelles détachées des signes d'appartenance ethnique ou économique. Tous les résidents attachés à ce *kalimaï* ont la même condition de travailleur des champs sans grande possibilité d'accumulation, ni par le jeu des réseaux sociaux et familiaux, ni par le jeu de la différenciation des activités salariales, et pas même celui de se livrer à une activité de plantation vivrière pour en commercialiser les produits directement sur le marché local. Finalement, cette partie de l'Unité où se trouvent les terres patrimoniales de FUEl est passée sans transition de la période de fondation du premier *kalimaï* à celle où la divinité *Brahma* a été intégrée à l'initiative de Gujadhur, et enfin à celle de la construction d'un *kovil* en 1979 par la « *Tamil Temples Federation* » inauguré par le Directeur de l'Établissement FUEL, Émile Sériès. On peut plus que jamais anticiper qu'à la différence de Clémencia et de Beauvallon, le *kalimaï* de l'Unité ne pourra jamais devenir un temple. La multiplication et la transformation des cultes populaires en temples ne seraient-elles pas le signe d'une transformation politique et économique plus générale où les distinctions communautaires et de caste se transformeraient insensiblement en différences de classe ?

## L'émergence d'une élite entrepreneuriale dans le district de Flacq/Moka

Si la naissance des différences de castes est un fait social qui s'est développé par le bas à travers l'enracinement aux lieux des premières installations des moulins, nous devons aussi considérer la consolidation d'une élite entrepreneuriale indienne par le rôle qu'elle a assumé dans le développement des mouvements coopératifs et syndicaux qui ont pris forme à partir des années 1930, avant la concentration des sociétés sucrières d'après-guerre. Il y a eu une articulation entre le grand capital et

les rapports de coopération multiples qui se jouaient dans le cadre de la plantation. Cette relation particulière, liant le capital au travail, peut être mesurée à la réussite de certains grands planteurs de la région de Flacq au rang desquels se trouvent les familles Reetoo, Gujadhur, Bissessur, Balgobin, Khadaroo, Teeluck, Roy et Powakel. Plusieurs facteurs sont intervenus dans la réussite économique de ces familles. Si leurs modes d'accumulation ne sont pas toujours comparables, ils avaient en commun le fait de connaître et de maîtriser parfaitement la manière dont le lien social d'endettement, qui s'instituait à travers les cultes, pouvait être utile à la formation de groupes d'intérêts différenciés, en référence au même idéal de progression morale recherchée au cours de la vie, dont chacun se rapproche ou s'éloigne selon ses actions (*Dharma*).

La famille Reetoo, native du village de Saint-Julien d'Hotman, situé non loin de l'Unité, est l'exemple le plus éloquent de cette réalité complexe d'un développement de l'économie domestique principalement articulée à l'économie sucrière, et qui n'en a pas été totalement dépendante. Cette famille a construit sa réussite économique, après s'être hissée des fonctions de laboureurs à celles d'éleveurs en charge des chevaux de trait de la propriété où ils étaient employés sous contrat. Ils sont par la suite devenus exploitants d'une propriété forestière « Beau Bois » à Flacq, pour répondre aux besoins de l'économie sucrière en coupes de bois dont ils ont tiré leur accumulation primitive, transformée rapidement en investissements fonciers. D'après les sources du Mauritius Almanach de 1855 à 1941, les Reetoo comptaient parmi les 6 grandes familles d'Indiens qui ont acquis de grands domaines sucriers à Flacq. En 1910, ils ont acquis la propriété Desfontaines située à Moka, qu'ils ont réunie à Saint-Julien en 1915. Ils totalisaient à cette époque une superficie de 700 arpents, revendus en 1929 avec une superficie de 600 arpents. Avec eux, on trouve, à Flacq, les Gujadhur, famille connue comme importatrice des chevaux de l'Inde et propriétaire de Schoenfeld à Rivière du Rempart depuis 1910, et d'Allée Brillant à Plaine Wilhems en 1915. Les Gujadhur achètent Grande Retraite, qu'ils revendent en 1917 à deux grands planteurs, tamoul et musulman (Coomerasamy et Issack). Cette même famille prend alors possession de l'Unité, qu'elle conservera jusqu'en 1929, date à partir de laquelle sera fondée la société « *The Union Flacq Sugar Estate Company Ltd* ». Beaucoup plus tard vers 1930, deux autres familles se risquent à acheter de grands domaines fonciers : les familles Teeluck et Powakel qui posséderont respectivement Beaubois et Grande Retraite d'une superficie de 350 arpents, et Petite Victoria de 125 arpents. En 1926, la famille Reetoo, contrairement à Gujadhur, perd son domaine sucrier. Sa réussite et sa faillite sont très révélatrices des conditions qui ont prévalu pour que se développe une classe de grands planteurs indiens à majorité *Vaishs*, depuis les débuts de l'industrialisation sucrière jusqu'à la crise mondiale de 1930.

*La concurrence entre grands planteurs hindous*

La famille Reetoo se distingue de la famille Gujadhur par le fait qu'elle a réalisé une émergence par le bas, exploitant tout à la fois le capital social dont elle disposait, les relations de proximité et d'alliance qu'elle avait nouées avec d'autres familles, et un savoir-faire correspondant aux besoins économiques de l'établissement sucrier, dont ils étaient les salariés au départ. À l'opposé, la famille Gujadhur est l'exemple achevé d'une intégration par le haut, à la fois politique et financière, par laquelle ils ont pu compter au rang de *l'« Establishment »* colonial. Outre cette différence de position au sein de l'économie sucrière et de l'administration coloniale, l'opposition des Reetoo et des Gujadhur dans la région de Flacq, s'est manifestée au plan social et économique. Tandis que Reetoo a favorisé la montée en puissance des groupes *Vaishs*, Gujadhur s'est appuyé sur les *Baboojees* et *Marazs* pour le développement de ses entreprises. Sur le plan politique, Reetoo comme Gujadhur ont été protégés de la même manière par les propriétaires sucriers blancs et ils bénéficiaient de leur confiance. Ils ont été cependant opposés entre eux aux élections générales de 1926, le premier ayant soutenu la candidature de Pierre Montocchio, favorable à un retour à la France (mouvement rétrocessionniste), le second associé à Henri Leclézio, qui était partisan du statu quo et favorable à l'administration anglaise (mouvement anti-rétrocessionniste). Burun[5] analyse la faillite des Reetoo en termes exclusivement politiques en signalant que les deux candidats aux élections auraient été départagés par les votes majoritaires indiens, lesquels se sont reportés sur le candidat Gujadhur, au détriment d'un Blanc, Montocchio. Cette situation était surprenante pour la morale de l'époque, mais Reetoo avait choisi de faire porter les votes des indiens dont il se croyait le porte-parole sur le candidat Montocchio[6], à cause de sa dépendance financière à l'égard de ses créanciers blancs. Cette explication de la faillite Reetoo, mêlant les raisons politiques et économiques, est insuffisante. Elle doit être complétée par une analyse du contenu des rapports de production établis par ce grand planteur à l'égard des petits planteurs indiens dans les conditions de concurrence de l'époque.

5. Monsieur Burun est « *free lancer* » auprès du journal Week-end. Cet article est paru le 20 août 1995.

6. Montocchio était l'un des deux notaires de Flacq.

*Petits et grands planteurs indiens : une solidarité interne*

Les conditions générales du développement sucrier local ont précipité dans la faillite nombre de propriétaires blancs, qui ont perdu leur patrimoine sucrier ou l'ont transformé en capital financier au sein des grandes sociétés en cours de concentration. À cet égard, la faillite de Reetoo était comparable à celle des Blancs, qui ne disposaient pas du capital financier suffisant pour faire face aux dépenses de leurs exploitations. À l'opposé, Gujadhur était proche des institutions financières et coloniales et disposait d'un capital financier lui permettant d'investir. Le développement inégal de ces deux grands planteurs indiens de la décennie des années 1920 venait de ce que les institutions financières plus que le capital privé local ont pesé de manière déterminante sur le développement sucrier. C'est ce que l'on peut constater à propos de l'histoire des trois moulins Hermitage, Clémencia et Beauvallon qui ont été réunis à l'Unité en 1939 par les opérateurs de la structuration de FUEL, Leclézio, Gujadhur et la « *Mauritius Commercial Bank* » (MCB). Le contrôle successif des moulins de la région par les institutions foncières et financières (en bleu sur les schémas de mutation des terres des moulins) a commencé en 1880 par « *The Agricultural Company of Mauritius* », qui a géré le domaine de l'Unité. Il s'est poursuivi en 1890 avec « *The Mauritius Estates & Assets Co Ltd* », qui est devenu propriétaire de Clémencia jusqu'au morcellement de 1924, lequel intervient deux ans avant que Gujadhur n'achète l'établissement et ne fonde sa propre société à Flacq.

Face à cela, l'accumulation foncière de planteurs comme les Reetoo s'opère à la faveur des morcellements 1893, 1914, 1924 et 1937, que nous avons étudiés à partir des actes notariés des moulins, où ont été listés les noms des laboureurs indiens devenus propriétaires (tableaux en annexe). Nous n'avons considéré que la période qui a succédé au boom sucrier d'où est parti le grand morcellement qui a « commencé à partir de 1875 et a continué tout au long du XX$^{e}$ siècle » (Allen, 2002). Durant cette période, le développement sucrier a été propice à la formation d'une classe de grands planteurs indiens qui travaillaient déjà comme courtiers auprès des laboureurs. Appelés « *middle men* », ces courtiers avaient des rapports de proximité avec les notaires, Montocchio étant considéré comme le notaire des Indiens à Flacq. Ceux-ci avaient des relations avec les colons de la propriété et certains d'entre eux, comme la famille Ramburun, sont devenus des contracteurs. Nous n'avons pas trouvé l'acte notarié, qui donne le détail de l'acquisition des terres par les petits planteurs indiens, au moment ou Gujadhur morcelle l'Unité en 1924. Mais nous avons pu lister les noms des propriétaires indiens qui ont acquis des terres du domaine de Beauvallon et de l'Unité. L'ancien moulin de Beauvallon a été géré par le Crédit Foncier de 1913 à 1930 et a connu trois morcellements successifs : de 1893 à 1898, de 1914 à 1924 et en

1937. Ces différentes périodes de morcellements ont abouti à la concentration finale de la société FUEL. Elle a généré la formation d'une classe de petits planteurs indiens à l'intérieur de laquelle s'est creusé l'écart entre une petite et une grande propriété. Cette distinction est apparue à partir des années 1910-1915, au moment où les deux familles de grands planteurs les plus emblématiques de la région – les Reetoo et les Gujadhur – ont acquis leurs domaines fonciers respectifs.

**Tableau 7. Superficie moyenne et écart-type des propriétés acquises par les Indiens de la région de Clémencia, l'Unité et Camp de Masque**

| Année de morcellement | Superficie morcelée | Nombre de planteurs | Superficie moyenne | Ecart-type |
|---|---|---|---|---|
| 1893 | 79 arpents 10 perches | 78 | 1 arpent | 2 1/2 à 25 perches= 2,25 arpents |
| 1914 | 275,64 arpents | 114 | 3,4 arpents | 24 A 50 perches= 23,50 arpents |
| 1937 | 222,57 arpents | 33 | 4,08 perches | 60 A à 3 perches= 59, 97 arpents |

Si l'on en croit les chiffres relevés dans les actes notariés, en 1893 la dimension moyenne des propriétés acquises par les Indiens du district de Flacq n'est que de deux arpents et demi. Depuis la vente du moulin de Clémencia (1310 arpents) par les propriétaires Tamouls Mooniasawmy et Arlanda en 1868, il n'y avait eu que des petits planteurs à cette époque. Le processus de différenciation entre petits et grands planteurs s'est poursuivi un demi-siècle durant, et l'on a vu la superficie moyenne acquise par les Indiens s'accroître considérablement à la faveur des morcellements des moulins de Camp de Masque et Clémencia : la superficie moyenne des propriétés acquises en 1914 triple et passe à 3,4 arpents. Elle augmentera encore d'un arpent et passera à environ 4 arpents. Ce mouvement continu de concentration de la propriété indienne s'est traduit par le creusement de l'écart entre petits et grands planteurs : de 2, 25 arpents de différence entre les plus grands et les plus petits en 1893, on passe à plus de 21 arpents pour atteindre près de 60 arpents en 1937. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, le processus de différenciation entre grands et petits planteurs est quasiment achevé. Les listings comparés de 1893, 1914 et 1937 montrent qu'un certain nombre de familles, qui ont acquis des terres en 1893 et 1914, en achèteront en 1937[7]. Finalement, l'émergence foncière des Reetoo est dans la logique du système sucrier de l'époque de l'entre-deux-guerres.

7. Voir Annexes 1, 2 et 3.

*La double pression financière et foncière.*

Après la Seconde Guerre mondiale, l'entreprenariat agricole ne suffit plus pour se maintenir dans l'« *establishment* » local. Il doit être accompagné d'une émergence commerciale, financière, voie qui a été ouverte à travers le processus de l'indépendance et l'accès à la haute fonction publique des membres des réseaux familiaux les plus puissants. Dans la région, ce furent les *Baboojees/Marazs* et les *Vaishs* qui ont acquis cette position émergente à l'image des deux principaux entrepreneurs de la région : les Reetoo (*Vaishs*) et les Gujadhur (*Baboojees*). On peut considérer que la classe des petits planteurs hindous est née, non de l'accumulation individuelle de moyens financiers, car les terres offertes à l'achat par les morcellements n'étaient pas toutes immatriculées en signe du droit légalement acquis, tant que la dette n'était pas apurée. Cette dette pouvait être le produit de la mise en commun de petites sommes d'argent possédées par les familles qui partageaient le même *kalimaï*. C'est pourquoi le développement de la petite plantation ne peut être analysé indépendamment des rapports internes aux familles qui résidaient dans les camps. Cette petite histoire locale ne peut pas non plus être reconstituée en étudiant une seule monographie de village, tant la spéculation foncière s'est jouée, à la fois sur le terrain de l'endettement des planteurs, et sur celui de l'acte de propriété, rarement délivré au moment de l'achat. C'est ainsi que nombre d'héritiers n'ont pu garantir leurs droits d'acquisition au cours des générations : par absence d'actes notariés précisant les termes de la vente, ou encore par l'inexistence de testaments légitimant les propriétés acquises par voie de succession. La petite plantation a le plus souvent été acquise sans garantie et de manière informelle auprès d'un grand planteur, comme Gujadhur, quand il morcelle Beauvallon et l'Unité (tableau en annexe). Par ailleurs, la grande plantation a été aussi dépendante d'un endettement auprès des banques ou auprès des notaires, de sorte que celui qui ne pouvait rembourser une dette à terme échu était entraîné dans la faillite. Nombreux sont ceux qui ont ainsi perdu la totalité de leur exploitation, donnée généralement en gage, lorsque le crédit sollicité arrivait à sa fin. L'endettement avait souvent lieu au moment de l'achat de terres et pour les avances nécessaires à l'organisation de la récolte. Cette mise en hypothèque de la totalité de la propriété, en cas de non remboursement d'un crédit, a concouru à précipiter dans la faillite un très grand nombre de planteurs hindous, créoles et blancs. Ce fut le cas des Reetoo qui ont mis en hypothèque leur exploitation et perdu leur bien pour une dette, somme toute minime (quelques 100.000 Rs. nous a précisé un descendant Reetoo), eu égard à la capacité productive de l'exploitation. Il eut suffi de différer le remboursement jusqu'après la prochaine récolte pour rééquilibrer les finances de la société familiale, ce

que le créditeur a refusé. Notre informateur de dire que, depuis le résultat des élections, leur grand-père n'était plus en bons termes avec ses protecteurs blancs. La sanction du mauvais parti politique pris par la famille, qui s'est trouvée dans l'opposition, s'est rapidement reportée sur le terrain économique, financier en particulier, de sorte qu'aucun report supplémentaire ne leur a été concédé pour étaler leur dette sur la récolte à venir. D'un endettement à l'autre, celui des petits planteurs à l'égard d'acteurs économiques privés, celui des grands planteurs à l'égard des banques, il pouvait y avoir réaction en chaîne : la faillite des uns entraînant celle des autres. A contrario, le malheur des uns peut faire le bonheur des autres.

*Une idéologie du développement appuyée sur les valeurs éducatives du dharma : les réseaux sociaux*

Outre ces rapports de contre-dépendance financière et politique mélangés, le comportement économique de Dabeedeen Reetoo était aussi inadapté au contexte concurrentiel de l'époque. En bon fidèle de la religion hindoue, celui-ci avait une conception sociale et collective du profit dégagé de l'exploitation. Elle mettait en œuvre toute une série de rapports sociaux liés entre eux – de travail, d'alliance de familles et d'endettement circulaire – de sorte que le contenu nécessairement individuel de l'accumulation monétaire se traduisait toujours par une participation au bien-être de la collectivité des travailleurs. Cette pratique de restitution de la part de profit liée à la réussite économique par le don a renforcé la dépendance monétaire que tout planteur vivait à cette époque. Finalement, l'échec véritable des Reetoo se situe au niveau idéologique du profit devant être restitué tout au moins en partie par des dons. Plusieurs *kalimaïs* ont été fondés pour les travailleurs, ce qui a assuré la renommée de la famille par le travail social réalisé à Saint-Julien d'Hotman. En cela, Dabeedeen Reetoo était à contre-courant du modèle d'équilibre économique devant lui permettre de se maintenir comme grand planteur. Pour cela, il eut dû anticiper les mouvements de concentration qui se sont accélérés à la faveur de la crise financière mondiale des années 1930, et faire preuve d'une volonté active d'y prendre part directement. En choisissant de centrer ses actions sur la religion, l'éducation, la santé, les Reetoo se sont affirmés comme des notables locaux, reconnus comme tels, et non comme des capitalistes mobilisés pour une accumulation individuelle différentielle soumise à la concurrence étant donné le faible prix du sucre sur le marché international à une époque où il n'était pas encore protégé. Et, l'on peut se demander si la philanthropie des Reetoo, décrite par Burun (Week-end : 20 août 1995) n'a pas été un obstacle au développe-

ment de son entreprise privée qui aurait demandé à ce que tous les efforts financiers soient concentrés sur les investissements à faire, en vue d'étendre ou de moderniser le domaine de l'exploitation. Nous ne souscrivons donc pas totalement à l'analyse de Burun, dans son explication de la faillite économique de Dabeedeen Reetoo, comme étant une conséquence directe du revers politique des élections de 1926.

La conception du développement de D. Reetoo était, d'une certaine façon, trop sociale pour satisfaire aux conditions économiques du « capitalisme sauvage » de l'époque, dont ont souffert nombre de sucriers de par le monde, inclus les sucriers blancs mauriciens. Les constructions édifiées et financées par la famille sont encore les témoins de cette politique de don et contre-don[8]. Il y a le temple tamoul « *Siva Soopramanien Tamil Temple Society* » à Saint-Julien d'Hotman et le temple hindou « *Jhaakandinath Mandir* » à Lalmatie où la famille possédait beaucoup de terres, qui ont été vendues au moment de la faillite. Une dalle de marbre, gravée au nom du donateur Dabeedeen Reeto, a été scellée sur le sol à l'entrée du temple, dalle sur laquelle tout le monde marche en passant. La faillite des Reetoo a été une double faillite, sociale d'une part et économique d'autre part. La conséquence sociale de cette faillite est ambiguë dans la mesure où elle a porté en avant une classe de planteurs indépendants qui ont racheté les terres de la propriété mises en vente. Le malheur des uns a fait le bonheur des autres.

Replacé dans le contexte général de l'époque, le comportement économique des Reetoo reposait sur un système social familial bâti en 1930, qui les a distingués définitivement de la masse des travailleurs. La généalogie reconstituée par Burun montre que la presque totalité de la famille est *Vaish-Sanataniste*. Beaucoup d'alliés de cette famille – 10 sur 40 – sont connus comme faisant partie des grands planteurs des différentes régions de l'île comme les Ganesh, Gopee (Curepipe), Bisessur (Camp de Masque) Madhoo, Salick, Bundhoo, Seebun (Camp Thorel), Prayag (Rivière du Rempart), Roy (Moka), Ramkhelawon, Ujodha (Laventure). Outre cette préférence de caste/classe dans le choix des alliances, on repère l'existence d'unions endogames entre les familles paternelles. On peut ainsi comprendre que l'échec apparemment politique de la famille n'était en somme qu'une manifestation d'un processus social engagé de séparation de classe des grands planteurs vis-à-vis des petits planteurs qui ont contribué, par leur travail, au développement de la puissance de la caste *Vaish*, produit des stratégies d'alliance des Reetoo. Mais cette

8. Une telle politique avait des effets bénéfiques comme, par exemple, de contrôler la force de travail qui était un facteur déterminant de l'équilibre économique d'une exploitation sucrière compte tenu des difficultés rencontrées pour recruter des laboureurs au moment de la coupe.

expansion d'une élite entrepreneuriale de caste était en voie de fermeture et d'achèvement en 1930, ce que tend à montrer le résultat des élections de 1926, quand d'autres groupes, les hautes castes *Baboojees/Marazs* de la région également grands planteurs dans la même circonscription n° 9 de Flacq, ont voté pour Leclézio de préférence à Montocchio sur les conseils de Gujadhur. Gudjadhur offrait à cette époque de plus grandes possibilités d'accès au foncier par les divers morcellements de propriétés qu'il réalisait au moment où il prenait le contrôle de l'Unité.

*La concurrence Vaishs/Baboojees dans la région*

L'humour de l'histoire s'est manifesté au moment des élections de 1987, qui ont porté Ramesh Jeewoolall, un des beaux-frères de la famille Reetoo, à la fonction de ministre du Logement sous la bannière du PTR, lequel a été nommé speaker de l'Assemblée législative en 1995 quand il est revenu au pouvoir. Ce retour aux sources d'une gloire perdue, puisqu'elle conduit un membre de la famille Reetoo à de hautes fonctions politiques, et ce rappel ne seraient pas intéressants, si on en restait là. Ce qui est ici révélateur du fonctionnement de la société indo-mauricienne, c'est la manière dont la caste des *Vaishs* retrouve sa place dans le champ politique des partis MSM et PTR, dans un contexte où ils ne peuvent désormais plus gagner une seule élection dans les circonscriptions n° 8, 9, 10, sans placer un candidat *Vaish* généralement associé à une petite caste *Ravived,* compte tenu de leur poids démographique différentiel dans ces régions. Or, depuis la faillite des Reetoo, malgré l'Indépendance, le poids foncier et démographique des *Vaishs* s'est considérablement affaibli. Il faut rappeler à ce titre que Sir Seewoosagar Ramgoolam, bien que lui-même *Vaish,* a pratiqué une politique de caste en faveur des *Baboojees/Marazs* et des basses castes *Raviveds,* dont le nombre était particulièrement important dans la région de Moka-Flacq. La montée en puissance des *Vaishs* ne s'est faite qu'à partir de la fondation du mouvement « *Vaish Mukti Sangh* » en 1980, par un parent allié des Reetoo, juste retour de l'histoire. Cette nouvelle association a créé les conditions d'un retour à la politique de la famille Reetoo et du groupe des *Vaishs,* négligés quand le PTR était au pouvoir de l'Indépendance jusqu'en 1982. Le candidat traditionnel des *Vaishs* pour le parti MSM est Jagdish Goburdhun (circonscription n° 10), lequel a été régulièrement élu depuis la fondation du MSM, et Ramesh Jeewolall pour le parti du PTR dans la circonscription n° 8. Cette versatilité politique du groupe *Vaish* qui s'arrange pour avoir toujours une place de député assurée depuis 1980, quels que soient les partis nationaux en présence et leurs alliances, traduit le caractère de classe pris par la distinction des *Vaishs Ahirs* avec les *Vaishs Koyrees* dans la région de Moka-Flacq.

Le contenu économique de la division des *Ahirs* et des *Koyrees* vient de l'histoire foncière différenciée des familles et des héritages. Les *Ahirs* sont restés dans la plantation. Ils ont acquis des diplômes, de sorte que les descendants sont aujourd'hui plutôt des professionnels, occupant des postes de hauts cadres dans les administrations centrales comme les fonctions de directeurs des télécoms, de Secrétaire permanent du ministère de la Femme, du ministère de la Santé, du ministère de la Sécurité sociale et du ministère des Transports publics. Les Koyrees ont quitté la plantation depuis l'Indépendance. Ils ont vendu leurs terres, pour investir leurs avoirs dans le commerce, comme l'achat d'une chaîne de salles de cinéma, des quincailleries, des supermarchés, des commerces de toilerie. Ils ont aussi fondé une industrie de biscuit, de textile dans le secteur de la zone franche à Quatre-Bornes et à Triolet. L'accès des *Ahirs* aux postes de direction d'administration vient du soutien donné préférentiellement aux *Ahirs* par Aneerood Jugnauth tandis que Sir Seewoosagar Ramgoolam, bien que *Koyree* d'origine, a soutenu les *Baboojees/Marazs* plutôt que les représentants venant de ses propres origines sociales.

Par comparaison, nous pouvons analyser de la même manière la situation de Gujadhur vis-à-vis des planteurs indiens au moment des élections de 1926. Nous constatons que le même processus d'intégration des hautes castes hindoues a pris la même voie de la différenciation de classe à travers la montée en puissance des *Baboojees* et des *Marazs*. Comme Reetoo, Gujadhur possédait une connaissance intime du monde indien, mais il avait un atout de premier ordre, du fait qu'il appartenait à l'« *Establishment sucrier* ». Il savait, en même temps, qu'il ne pouvait obtenir de ses métayers et salariés un effort de production sans qu'ils aient, en contrepartie, une marge d'autonomie et de liberté, qu'il leur a accordée avec le morcellement d'une partie des terres des propriétés acquises à l'Unité. Il accordera de larges facilités de crédit. Certains terrains seront distribués sans apport financier de départ. Les nouveaux propriétaires de terres, à majorité *Baboojees* et *Marazs*[9] petits planteurs et pas encore grands planteurs, seront en rapport d'endettement initial. Un rapport de contre-dépendance a été ainsi durablement établi avec les planteurs, dont l'endettement chronique à l'égard du créditeur s'appuyait sur toute une chaîne de dépendances personnelles instituées sur le lieu des

9. On dit aussi *Babaji* en lieu et place de *Maraz* pour signifier la réelle appartenance aux hautes castes. Curieusement, à Maurice, le terme *Maraz* est un terme général voulant dire toutes castes confondues. Le langage courant prend parfois des tournures symboliques, car employer un même terme, pour vouloir dire hautes castes ou toutes castes confondues, semble vérifier l'hypothèse selon laquelle il n'y a aucune famille qui soit – historiquement parlant – issue des hautes castes à Maurice. Les distinctions de castes ont été produites sur place, à travers la division du travail dans la plantation sucrière et les règles d'alliance qui se sont constituées sur place.

cultes populaires. La divinité *Brahma* installée près de la cheminée de l'Unité, don de Gujadhur aux planteurs de la propriété, est le signe de cette intégration du capital et du travail sur le lieu de l'établissement sucrier. Ce qui nous avait été dit : « *Comment ne pas réussir quand on possède l'Union et l'Unité ?*[10]» prenait tout son sens d'autant que l'étude que nous avons faite de la multiplication des cultes populaires et de la fondation des temples allait nous porter à interpréter les rapports de dominance et les renversements d'alliances locales au moment des élections.

Le clivage des *Baboojees/Marazs* et des *Vaishs* s'est transformé en différence de classe dans la région n° 10, qui a été le théâtre des stratégies différentielles des deux grands planteurs Reetoo et Gujadhur, politiquement opposés, de sorte que la grande plantation est devenue synonyme de haute caste et la petite plantation a été identifiée aux groupes *Vaishs*, lesquels ont très tôt commencé leur ascension économique, allant dans les deux directions de la haute fonction publique d'une part, du commerce et de l'industrie de l'autre. Les *Vaishs* restés dans les villages sont devenus des petits planteurs, qui se sont rapprochés avec le temps des grands planteurs, si l'on en croit la superficie des terres de certaines familles des villages comme Lalmatie (Ramhota), Saint-Julien d'Hotman (Reetoo) Saint-Julien Village et Bon accueil (Teeluck), et enfin Laventure (Ramparsad), tandis que les villages comme Belle-Rive appelé aujourd'hui Kewal Nagar (familles Ramgoolam) ou La Lucie, Castel et Moka (Familles Roy) ont favorisé la montée en puissance des hautes castes de la région. La distinction *Vaishs*/hautes castes est une affaire de classe autant qu'une affaire de caste. On a retrouvé ce même phénomène dans d'autres régions de l'île où le même rapport de divisions de castes en classes a opéré, comme dans la circonscription n° 5 de Triolet[11] dont nous parlerons plus loin.

## Multiplication des lieux de culte et segmentations sociales.

On sait maintenant que toute refondation, rénovation des cultes populaires comme le développement des temples sont des indicateurs précis de la transformation plus générale à l'œuvre dans les villages du district de Moka/Flacq. On constate l'existence aujourd'hui d'une segmentation en train de se produire au sein même des grandes unités sociales et familiales, communautaires ou de castes. Comment se manifestent ces divi-

10. Echanges de vues avec Moorli Gujadhur au hasard d'une rencontre à Port-Louis.
11. Voir section suivante.

sions ? Poursuivons notre description des transformations villageoises et de la couverture des sites religieux les concernant.

À l'exception de Saint-Julien village qui possède trois temples – Tamoul, Hindou et Télégou – tous les autres villages ont deux ou trois temples, hindou et tamoul ou encore télégou et tamoul. Les villages de Saint-Julien d'Hotman, Lalmatie, Bon Accueil et Camp de Masque n'ont que des temples hindou et tamoul, tandis que La Lucie n'a que deux types de temples tamoul et télégou.

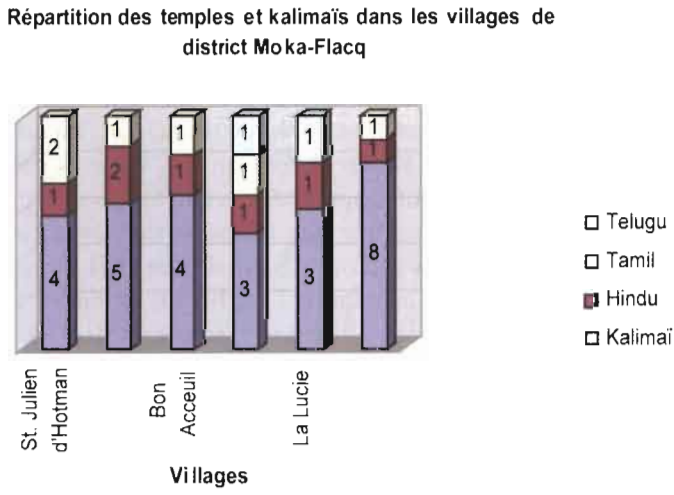



**Schéma 5**

Saint-Julien d'Hotman possède deux temples tamouls fondés par les familles de hautes et basses castes. À Lalmatie ce sont les Hindous qui ont fondé deux temples différents, le premier pour les hautes castes, le second pour les basses castes. Tous les villages comptent de nombreux *kalimaïs*, le plus fort score étant acquis par le village de Camp de Masque, indiquant l'existence d'une plus grande fragmentation sociale là où les divisions familiales sont les plus nombreuses.

Ces lieux de culte se répartissent le long de la vallée, qui longe les montagnes Blanche et Faïence, allant de la route de Flacq à Bel Air, où se trouvaient les plus anciens moulins fermés très tôt, comme ceux de Clémencia, l'Hermitage et de Beauvallon à partir desquels est née la première génération de planteurs du village de Camp de Masque Pavé, une fois les camps désertés. Nous ne présenterons pas de photographies des *kalimaïs* de l'Unité de FUEL qui se trouvent du côté gauche en direc-

tion de la route nationale, de Quartier militaire à Flacq. La formation du temple tamoul de l'Unité a déjà été expliquée d'un point de vue social, politique et économique, local. Nous présenterons ici seulement les villages de Saint-Julien d'Hotman, Lalmatie, Bon Accueil et Saint-Julien Village, des mêmes circonscriptions n° 8, 9 et 10, situées sur le territoire de la *« factory Area*[12] » de la société FUEL. Nous avons visité et photographié tous les lieux de culte, inclus ceux de La Lucie-Roy au n° 10 parce que cette famille de grands planteurs a joué le même rôle d'intégration économique et sociale que les Reetoo dans les années 1980, et qu'ils exploitent leurs terres encore aujourd'hui. Les lieux de culte sont présentés en fonction de la structure sociale et économique de ces différents villages. Ainsi se dessinent les lignes de force de l'intégration politique et économique des différents groupes d'origine en fonction de leur répartition démographique – Hindous, Tamouls, Télégous –, de leur position sociale et économique respective et des clivages, tels qu'ils s'objectivent dans les rapports des associations, qui sont à l'origine de la fondation des lieux de culte et qui les gèrent : on passe insensiblement de la famille à la caste sans rupture des liens d'apparentement. C'est pourquoi on qualifie la résultante de caste par une image évocatrice d'un réseau qui s'est construit à partir de multiples polarités sociales : « *la caste, c'est la liane* » nous ont dit avec justesse de nombreux informateurs. Décrivons rapidement l'organisation sociale et religieuse des villages où nous avons fait nos enquêtes. Nous insisterons sur les différences sociales et économiques du village de Lalmatie, qui met particulièrement en lumière le processus général d'individualisation existant au sein de ce village, où autrefois la grande et la petite plantation se sont appuyées l'une sur l'autre. Aujourd'hui ce n'est plus le cas. Tous ces villages connaissent des rénovations des cultes populaires et une multiplication des temples. Ces changements, dans l'organisation spatiale symbolique des cultes, renvoient à des pratiques cérémonielles qui mettent à jour les principales contradictions. Tout d'abord, situons les changements symboliques formels pour dessiner le contexte général dans lequel prennent sens les pratiques cérémonielles observées que nous présenterons au chapitre suivant.

### *Camp de Masque : un village de petits planteurs et de métayers*

Huit *kalimaïs* et un seul petit temple hindou paraissent placés sous l'égide du centre *Aryasamaj*. Cette multiplicité de lieux de culte donne à penser que le village de Camp de Masque, dont la population compte un

12. Cf. la carte de FUEL n° 11 qui représente les limites exactes de la superficie des terres qui font partie de la « factory Area » de FUEL. Cf. glossaire.

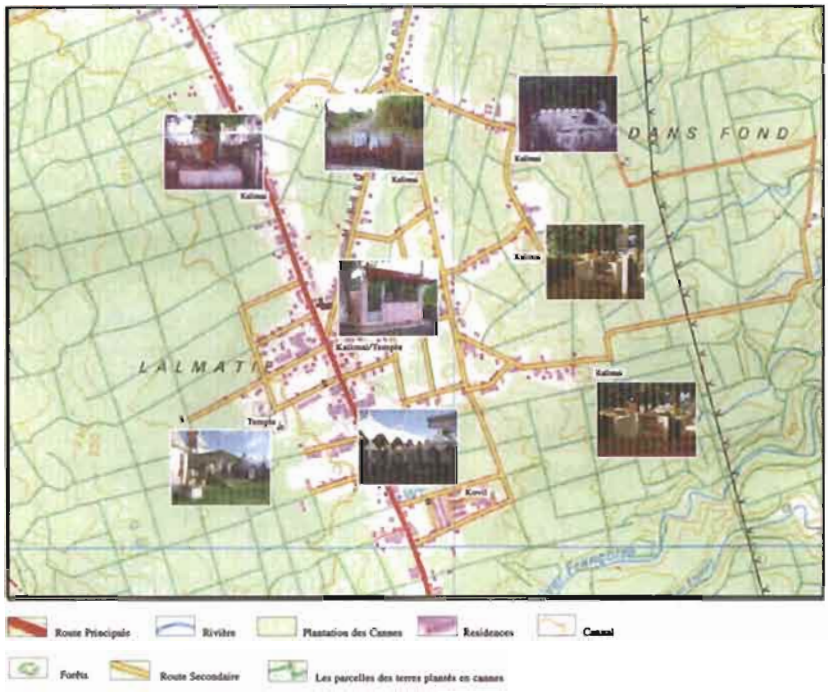
peu plus de 2000 habitants à majorité de petits planteurs et de métayers, a été le cadre d'un processus de segmentation sociale. Les huit *kalimaïs* peuvent être considérés comme des lieux d'objectivation qui spécifient les nombreux intermariages pratiqués dans ce lieu.

Le temple a été fondé par la « *Sanantan Dharma Temples Federation* » pour temporiser les conflits et, si possible, les contrôler. En réalité, la tension est masquée, les groupes de familles se succédant dans le temple mais ne s'y rencontrant pas tandis que les cultes populaires font toujours le plein des fidèles, chaque fois qu'un événement à caractère public s'y produit. Il y a même une sorte de duplication de la fonction du temple dans le système des *kalimaïs*, qui s'associent entre eux dans certaines circonstances. L'opposition idéologique des *Sanatanistes* et *Aryasamjistes* se trouve atténuée par l'existence d'une minorité agissante télégoue, qui pratique l'ouverture sociale aidée en cela par l'assistant prêtre qui est un commerçant du village. Le village de Camp de Masque est formé de petits planteurs indépendants et de métayers, dont certains sont également salariés de la fonction publique et d'autres, les plus entreprenants, ont ouvert des petits commerces. Les grands planteurs anciens résidents sont absents. Leurs terres sont localisées sur les pentes des collines où ils font cultiver, en métayage, des bananes et des ananas par les résidents. Il existe à Camp de Masque une contradiction sociale entre hautes et basses castes, qui permet aux communautés minoritaires de jouer leur partition dans le concert politique électoral. Cette situation donne lieu à une brahmanisation des cultes populaires d'une part, et voit se développer d'autre part des pratiques syncrétiques concernant le culte de *Kali*, qui réunit les groupes minoritaires aux côtés des Hindous de basses castes alliées parfois aux hautes castes. Nous étudierons ces pratiques cérémonielles et les contradictions qui sont mises en œuvre dans les deux prochains chapitres.

### *Lalmatie, un processus de division de classe épousant les distinctions communautaires et de caste*

Lalmatie est le village démographiquement le plus important de la région puisqu'il compte 9532 habitants[13], huit *kalimaïs*, deux temples hindous affiliés aux deux fédérations concurrentes « *Sanantan Dharma Temples Federation* » et « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* ».

13. Selon les statistiques de CSO du dernier recensement 2000.




**Carte 6. *Kalimaïs* et temples à Lalmatie**

Le premier se situe le long de la route principale et le second est localisé sur une route secondaire en face de l'école primaire publique « *Jawaharlall Nehru Primary Government school* ». Deux parmi les huit *kalimaïs* sont érigés dans les cours de deux anciens habitants du village – les familles T. et H. – parties s'installer en ville depuis les années 1965.

Les résidents actuels sont des cousins plus ou moins éloignés de la famille et le *kalimaï* situé sur la route nationale qui traverse le village de Lalmatie, est visiblement un lieu de culte où viennent souvent les fidèles. Le *kalimaï* s'est transformé en un lieu fermé, carrelé de toute part. Il s'est urbanisé et la rénovation a été faite avec des matériaux de salle de bain de luxe. Même le mur extérieur est carrelé.

© : 2004

L'aménagement récent de cet espace montre que la famille propriétaire de la maison où se trouve le kalimaï ne veut pas que des animaux soient sacrifiés à cet endroit, alors que les anciens propriétaires pratiquaient ce rituel. Un des frères de la famille qui s'occupe des plantations est resté sur place et s'occupe du kalimaï pour le compte des travailleurs.

**58. Le *kalimaï* de la famille T.**

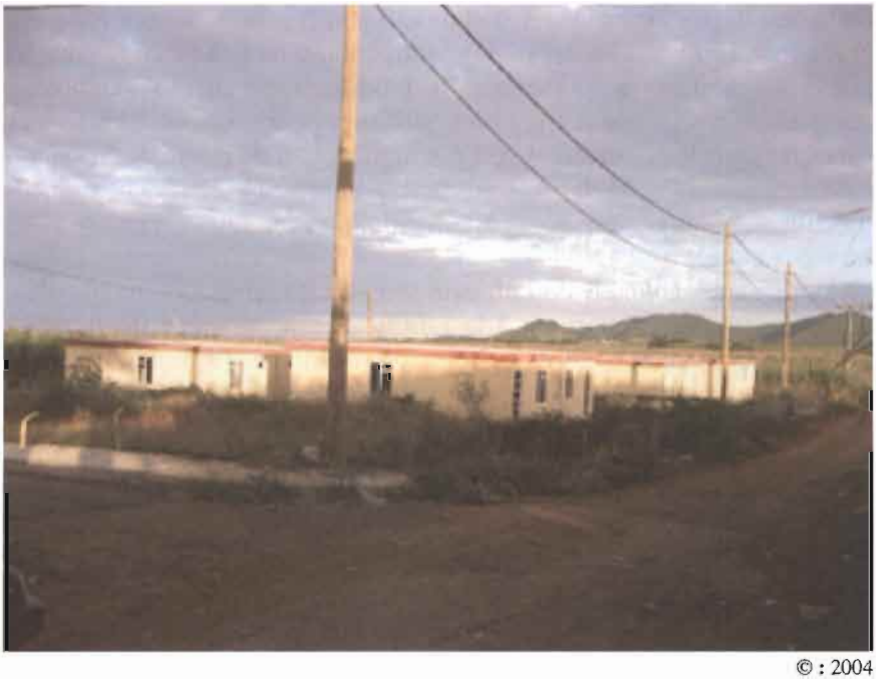
Le second *kalimaï* appartenant aux collatéraux de la famille H qui sont restés à Lalmatie est situé sur les champs de canne en un lieu-dit qui s'appelait autrefois « Lalmatie dans Camp ». Très différent du premier, il est fréquenté aujourd'hui par les basses castes *raviveds* et *dossads*, qui pratiquent encore le sacrifice d'animaux. Le *kalimaï* a conservé son caractère rural tandis que tout autour une petite cité a été construite pour de futurs résidents de condition modeste.

Les collatéraux de la famille H. sont restés à Lalmatie.

© : 2004

**59. Le *kalimaï* de la famille H.**

Sur le terrain où sont construites les résidences, il n'y a pas de possibilité de faire des cultures de jardin. Autour du *kalimaï*, en revanche, l'espace est ouvert et peut se prêter à des tentatives d'extension par les habitants, qui cherchent à cultiver des légumes pour leurs besoins de consommation ou pour le marché local. On remarque sur la photo n° 59 qu'une des niches qui a abrité une déesse est vide tandis que l'autre n'a pas non plus de divinité, juste des affiches la représentant. L'autel central est le lieu des donations. On y pratique des cultes *sanatanistes*, végétariens.



© : 2004

**60. Les logements sociaux de FUEL**

En face du *kalimaï* se trouve le nouvel espace résidentiel du camp de Lalmatie qui est très isolé, éloigné de tout commerce et n'a pas de centre social car les terres utilisées par FUEL pour construire ces logements sociaux font partie du « deal » foncier entre l'État et l'établissement sucrier[14]. Ces 800 arpents de terres sont indiqués en noir sur la carte de la Factory Area de FUEL présentée au dernier chapitre de la 4e partie[15].

14. Selon les négociations qui ont eu lieu entre le gouvernement et l'établissement de FUEL au moment de sa concentration.

15. Chapitre sur le « New deal ».

Depuis 1975 environ, les deux *kalimaïs* de type familial ont été appropriés par deux groupes de personnes, qui pratiquent des rituels différents. Ce phénomène d'appropriation collective d'un lieu de culte quasiment abandonné par les grands planteurs est classique. Il traduit le changement du statut des terres d'un culte abandonné qui passe d'un droit collectif à un droit privé, où règne une grande tolérance à propos des rituels pratiqués. Les familles, qui sont d'obédiences différentes, peuvent négocier des changements et régler d'éventuelles tensions liées aux situations d'intermariages. Ces endroits sont fréquentés par les travailleurs des champs de cannes de l'« entrepreneur agricole » T. qui gère la propriété de la famille. Ces travailleurs sont de différentes castes, *Vaishs*, *Raviveds* et *Rajputs*. Il n'a pas été prévu de construction d'un lieu de culte pour les nouveaux habitants du lotissement. Ils n'ont guère de chance d'en obtenir un, n'ayant pas de soutien politique suffisant pour escompter un soutien financier pour le construire. C'est pourquoi le lieu de prière des résidents est celui qui est resté sur la terre du planteur propriétaire chez qui ils travaillent, comme c'est le cas à Lalmatie, où l'on rénove, actuellement, un vieux culte.

Deux autres *kalimaïs* de Lalmatie sont sur les terres des grands planteurs. Le premier appartient à la famille R., qui possède des terres à Lalmatie, à Bon Accueil et à Saint-Julien village. Le second *kalimaï* appartient à la famille D. de basse caste *Ravived* à Bon Accueil. Cette famille est entrée dans la fonction publique et occupe des emplois de juge, magistrat, d'autres membres de la famille font partie des professions libérales, médecin et architecte. Le partage des terres a été fait entre les héritiers. Certains ont vendu pour investir dans leur vie professionnelle. Les terres en métayage sont cultivées en légumes comme les pommes de terre, les pistaches, les pommes d'amour et les concombres. Plus aucun rituel n'est pratiqué dans ces deux *kalimaïs* de grands planteurs qui sont abandonnés et en déshérence.

Le 5e et dernier *kalimaï* est encore et toujours un lieu de culte familial, appartenant aux basses castes *Raviveds* et *Rajputs*. Il est contrôlé par quatre groupes de familles alliées (S., S., S. et H.), qui ont fait scission d'avec le mouvement *Aryasamaj* pour fonder leur propre association « *Arya Prachini Ravived Sabha* », dont le centre de la fédération est à Port-Louis. Ce sont ces familles qui ont construit le temple hindou de basse caste situé en face de l'école primaire du village. Cette formation sociale compte aujourd'hui des professionnels, des fonctionnaires, des commerçants qui ont leurs magasins à Lalmatie (toilerie, quincaillerie, imprimerie et un supermarché).

© : 2004

**61. Le temple « *Sitaram Mandir* » de Lalmatie**

Lalmatie est le seul village de la région à compter deux temples hindous, fondés par les deux fédérations concurrentes, la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » et la « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* ». La scission relève d'un conflit de caste dont nous analyserons le processus général d'émergence en troisième partie.

La fondation du temple remonte à 1922 quand le grand planteur D. Reetoo a financé sa construction.

**62. Fondation du temple, 1922**

En 2004, quand nous avons visité le temple, nous avons été surpris de ne pas retrouver la plaque de marbre dont nous avait parlé la famille Reetoo en 2000. Elle devait être à l'entrée du temple et a été tout simplement retirée par les nouveaux gestionnaires. À sa place, une nouvelle plaque a été installée où un texte a été écrit en hindi qui ne dit rien du fondateur du temple. Il faut savoir que, depuis la formation de la fédération « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* », le contrôle du temple a été pris, définitivement, par les *Baboojees/Marazs*. Le prêtre en charge du

temple insistait pour dire que « *zamais tiena ène Reetoo ki ine fondé ça temple là* ». La cassure entre le groupe *Vaish* fondateur du temple et les *Baboojee/Marazs* modernisateurs du temple est nette comme l'est, d'ailleurs, la seconde division du village entre les basses castes *Raviveds* et *Rajputs*.

© : 2004

**63. Le temple de Jhaakandinath Mandir de Lalmatie**

Quand le temple a été rénové en 1985, les basses castes et les *Vaishs* ont fait scission avec les hautes castes, qui ont préféré faire leurs prières dans un *kalimaï* qui leur appartient. Cette situation est le produit d'une concurrence entre grands planteurs – familles Reetoo de Saint-Julien et Teeluck de Bon Accueil. Ils ont, l'un et l'autre, fait des donations religieuses – le temple de Lalmatie pour les Reetoo, le centre « *Hare Rama Hare Krishna* » pour les Teeluck (donation de près de 100 arpents de terre). Ils espéraient ainsi conforter voire augmenter leurs positions sociale et économique. Ces dons n'ont pas eu l'effet attendu, car ils arrivaient au moment où la famille entrait dans un processus de déclin par l'individualisation des branches de familles. De ce fait, le contrôle du temple a échappé à la famille au profit de ceux qui sont politiquement les mieux placés. Les ouvriers agricoles de basses castes et les tamouls ont quitté le temple et se sont segmentés en plus petits groupes selon la répartition géographique de leur lieu de résidence et de travail.

Le centre *Aryasamaj* de Lalmatie a eu, jusqu'en 1999, un rôle de modération des tensions des rapports de caste qui ont eu tendance à se radicaliser depuis le changement d'alliance du MMM avec le PTR de 1995 à 2000, puis avec celui du MSM depuis 2000.

Dans le village, le mouvement *Aryasamaj* a été fondé en 1965 par la famille de planteurs Ramhota, dont la branche aînée continue l'exploitation, tandis que les enfants et les autres frères sont devenus des professionnels – des lettrés et des hommes d'affaires.

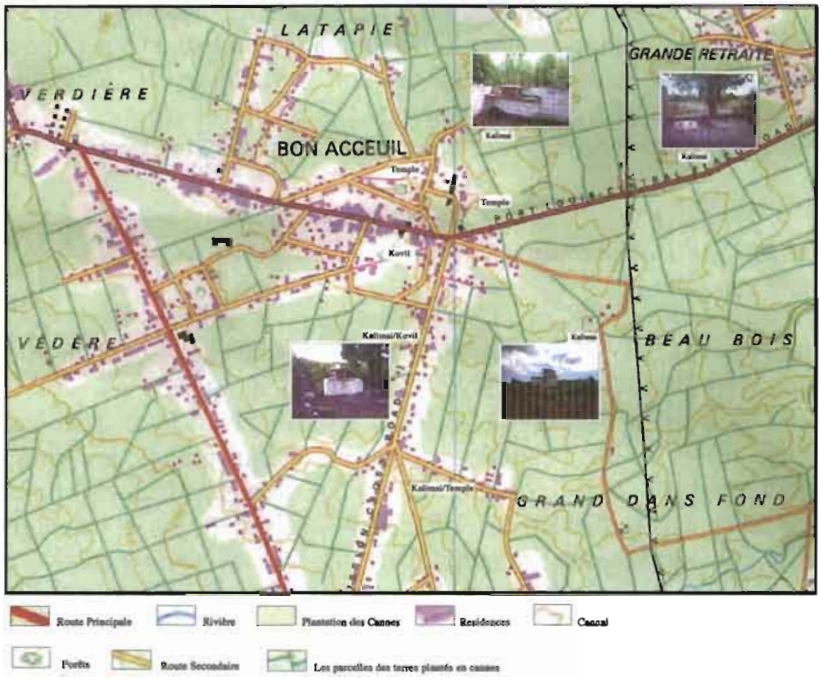
© : 2004

**64. Le *baïtka* de Lalmatie**

Les rapports du village sont construits sur une dualité entre basses et hautes castes, visible dans l'articulation des *kalimaïs* aux temples récemment construits, lesquels sont gérés par des fédérations, dont la scission récente est le produit des mêmes types de divisions sociales que celles des villageois. La « *Sanatan Dharma Temples Federation* » a pris le contrôle du temple de basses castes, tandis que la fédération « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* » a pris celui du temple de hautes castes. On note que la segmentation de la plantation par le jeu des héritages a entraîné avec elle la fragmentation des familles élargies et le conflit interne aux grands planteurs s'est reporté en chaîne sur l'opposition entre basses castes *Raviveds* et *Rajputs* et les rapports des *Vaishs* avec les basses castes. On peut conclure provisoirement que le caractère de classe n'est visible qu'à partir du moment où se développent des petits commerces qui sont autant de signes de la fragmentation des familles, dont certaines branches se sont établies en ville. Ces commerces s'étendent le long de la route royale (en rouge sur la carte n° 6).

Toutes les catégories sociales et économiques que l'on trouve à Port-louis sont représentées dans ce village, qui est devenu quasiment une petite ville. En effet, deux usines textiles de la zone franche emploient près de 2000 ouvriers qui sont d'origine tamoule, hindoue de basses castes et, dans une moindre proportion, quelques familles *vaishs* et *créoles*. Le village s'étale, comme Triolet, le long de la route sur une longueur d'environ vingt Km du fait de l'alternance et la proximité des champs des anciennes familles de grands planteurs, dont certains ont quitté l'exploitation mais qui, tous, ont construit leurs résidences sur leurs terrains. En longeant la route du village en direction de Port-Louis, de gauche à droite, on voit se succéder les grandes familles *Vaishs* suivantes : Ramhota, Bundjun, Dookee, Sundar, Gianee, Madhoo, etc. Ces familles comptent une moyenne de 20 personnes. Puis, il y a les familles *Baboojees/Marazs,* Jundoosingh, Ramdour, Fowdar, Beessoondoyal, Ramphul, Bisnathsing, Jodasing, Dozekee, qui sont groupées dans le centre de Lalmatie et comptent une dizaine de personnes environ. Le quartier de la cité ouvrière est formé de familles tamoules et créoles. La cité se trouve le long d'une des routes secondaires qui entourent le collège « *Manilal Doctor Secondary School* », non loin du temple tamoul du village.

Un marché hebdomadaire se tient sur place deux fois par semaine, les mercredis et les samedis matins, dans la cour de la salle des réunions *Swaraj Bhawan,* où se tiennent généralement tous les meetings politiques organisés durant les campagnes électorales. La société des villageois de Lalmatie ne diffère en rien, dans sa composition, de celle d'un quartier urbain de Flacq ou encore de Rivière du Rempart ou même de Goodlands qui sont les chefs-lieux de district du nord et de l'est. Il est difficile d'affirmer que la population des villages où il y a des grands planteurs est nécessairement une population rurale vivant de l'agriculture. Le fait de choisir de résider dans son village d'origine pour les familles de la grande plantation tient à la qualité de vie et à l'espace sur lesquels ont été construites de très grandes et belles villas de un ou deux étages. Les résidences, les *kalimaïs* se sont modernisés en même temps. Bien entendu, une partie de la population vit de l'agriculture très souvent couplée à des activités commerciales de plus ou moins grande importance. Par exemple, la famille Bharat, qui fait partie des grands planteurs *vaish*s, a vendu ses terres de culture pour construire deux grandes surfaces de supermarché à Lalmatie. Seuls peuvent être qualifiés de paysans, les laboureurs qui travaillent encore dans l'établissement sucrier de FUEL, mais ils ne sont pas nombreux à résider à Lalmatie, ni à Bon Accueil, ni à Laventure parce qu'ils travaillent sur les terres des grands planteurs privés sur la base de contrats à durée déterminée. Ils ont aussi d'autres activités comme des petits commerces de tabagie, la tenue de petits restaurants, le colportage sur les marchés et les foires de la région, la pêche et la vente des poissons et des ourites.




**Carte 7. *Kalimaïs* et temples à Bon Accueil**

*Bon Accueil : une dualité entre grands et petits planteurs*

Bon Accueil compte 6004 résidents et a conservé son caractère agricole. Il y avait trois grandes familles de planteurs *Vaishs* (2) *et Baboojees* (1). Une des familles *Vaish* exploite encore la propriété de plus de 100 arpents, sous la forme du salariat agricole, et réside sur place. Les autres familles de planteurs ont leurs propres sirdars pour s'occuper de leur exploitation et résident en ville. Il y a quatre *kalimaïs* dont deux sont situés dans les champs de ces propriétés, lesquels ont été offerts par les patrons à leurs employés. Les deux autres *kalimaïs* se trouvent au centre ville, dans la cour de deux personnes, où ils sont très fréquentés par le public. Il y a eu transfert des *kalimaïs* des champs de canne, qui sont devenus des *kalimaïs* de ville, dans le but de faciliter la pratique du culte des gens en rapprochant les lieux de culte des résidences. Un seul temple hindou, appartenant aux basses castes, a été fondé à partir d'une donation d'un homme d'affaires mauricien absent de l'île Maurice originaire du village. Rappelons que la famille Teeluck, après avoir contribué à la fondation des *kalimaïs*, a fait construire un grand temple *Haré Rama Haré Krishna* et a donné cent arpents de terres de cannes à cette communauté de prières.

Ce don important de terres à une organisation étrangère n'a guère été apprécié par les villageois, dont la réaction a été brutale, et s'est traduite par un refus de tous les laboureurs de venir travailler sur les terres de la famille Teeluck qui doit résoudre ce grave problème de main-d'œuvre de sorte qu'elle commence à morceler et vendre le patrimoine familial.

*Saint-Julien d'Hotman : un salariat agricole et industriel aux côtés de la grande plantation*

Avec 2904 habitants, Saint-Julien d'Hotman est le plus petit village de la région. Comme les Teeluck de Bon Accueil, la famille Reetoo, qui possédait plus de mille arpents de terres avant 1930, a subventionné les deux *kalimaïs* les plus anciens, qu'ils n'entretiennent cependant plus puisque les terres de propriétés sur lesquelles ces cultes ont été implantés appartiennent au patrimoine de la société sucrière de FUEL. Celle-ci s'occupe des deux endroits pour le compte de leurs laboureurs tamouls. Les mêmes travailleurs qui cultivaient pour les Reetoo ont, par la suite, cultivé pour FUEL. Les familles Reetoo ont conservé leurs maisons d'habitation à Saint-Julien d'Hotman, alors qu'il ont leurs terres à Saint-Julien Village, très près de Lalmatie, où leur grand-père a contribué, par des dons importants, à la construction du temple « *Jharkhandinath Mandir* » en 1922. Les donateurs de la terre étaient les familles *Vaishs,* Deokee Joorawon et Beeharry Mahton.

© : 2004

**65. *Kalimaï* privé de la famille R. Site aménagé par l'ancien Commandant Dayal**

**Carte 8. *Kalimaïs* et temples à Saint-Julien d'Hotman**

Les deux autres *kalimaïs* ont été fondés par la seconde famille de grands propriétaires Ramburun du village. Ces lieux de culte ne sont pas plus entretenus que les premiers, parce qu'ils ne sont plus utilisés que comme un lieu de rassemblement annuel des familles du village avant qu'elles ne partent en pèlerinage à Grand Bassin. Les R. ont choisi de construire un temple sur la colline qui surplombe leurs terres, au cœur de leurs plantations, pour leurs travailleurs hindous, alors qu'ils délaissent complètement le *kalimaï,* qui se trouve en contrebas sur leur propriété. Ces derniers ont vendu leurs terres à ceux parmi leurs travailleurs qui souhaitaient en acquérir en leur donnant des facilités de paiement. Ces laboureurs se sont employés également dans l'usine textile « *Overseas glove Factory* » dirigée par un Chinois qui employait quelque 1000 personnes à plein temps.

Finalement la structure du village est une fois de plus duelle : sur les hautes terres se trouvent le quartier des familles des grands planteurs avec les *kalimaïs* désaffectés, le temple hindou sur la colline dont les terres appartiennent à la famille R.. La photo est une vue panoramique du *kalimaï* de cette famille qui surplombe leur propriété de champs de canne, d'une superficie approximative de 50 arpents et les résidences des grands propriétaires de Saint-Julien d'Hotman. Les résidences des parents et collatéraux sont en contrebas : camps, maisons des différents membres de la famille et temple sont ainsi regroupés. Cette géographie des lieux mesure assez bien la puissance sociale de la famille.

© : 2004

**66. Vue d'ensemble des terres et résidences de la famille Ramburun**

Le temple hindou *Ashootosh* de Saint-Julien d'Hotman, aussi appelé « *Tulsi Mandir* », est très récent et, curieusement, il n'a été fondé par aucune des deux familles précitées. Ce serait la troisième grande famille du village voisin de Camp Thorel, Seeburun, qui aurait érigé ce temple sur leurs terres, proches de celles des Reetoo.

© : 2004

**67. Le plus vieux temple « *Kaliamen kovil* » de Saint-Julien d'Hotman**

Plus loin, à Saint-Julien d'Hotman, se trouve la partie basse du village et les deux temples tamouls de haute et de basse caste, dont la scission remonte à 1976 au moment de la montée en puissance du MMM[16], qui a

16. Le MMM, en effet, a été le cadre politique d'émergence des basses castes au moment où l'alliance PTR/PMSD/CAM était en difficulté.

entraîné leur séparation. La division en caste est de nature économique autant que politique. Les Tamouls de ce village étaient laboureurs sur les terres des grands planteurs et le sont restés. Le troisième édifice tamoul est un *kalimaï* à l'architecture rénovée, de sorte qu'il se présente aujourd'hui comme un temple de type « *Mariamen kovil* ». La rénovation de l'ancien *kalimaï* de la plantation sucrière de FUEL a eu lieu dans les années 1990, moment où les conditions de travail des laboureurs ont changé rapidement pour aboutir aux récentes restructurations.

© : 2004

**68. Le temple « *Soopramanien kovil* » de haute caste fondé en 1975**

Le temple de haute caste tamoule, fondé en 1975, est aujourd'hui géré par un devin-guérisseur autour duquel s'organisent des marches du feu, dont les dévots sont les laboureurs tamouls et hindous de la société FUEL, ainsi que les ouvriers des usines textiles « *Overseas Glove* » et l'« usine Inattendue » dont la première vient de fermer ses portes.

Outre les deux temples tamouls de haute et basse caste, il y a *Bonhomme Salute* et un nouveau *kalimaï* renové à l'allure d'un temple, sans compter d'autres *kalimaïs* très privés comme celui de l'ancien ministre Gobhurdun et celui des Reetoo, à la jonction des routes de Quartier Militaire et de Saint-Julien d'Hotman. Tous ces édifices projettent une différenciation sociale, qui s'est produite au cours du temps, distinguant les grands planteurs et les professionnels d'une part, les salariés d'usine, les petits planteurs et les laboureurs des champs, d'autre part. Une partie des terres des grands planteurs a été vendue. Les *kalimaïs* existant encore aujourd'hui sur les terres de plantations, appartiennent, dans la plupart des cas, aux grands planteurs du village. Les lieux de culte des laboureurs sont devenus des structures collectives à caractère public. Ils ont la même fonction de rassemblement que celle dévolue ordinairement aux temples. Cette mutation des cultes populaires coïncide avec la complexification de la société locale.

© : 2004

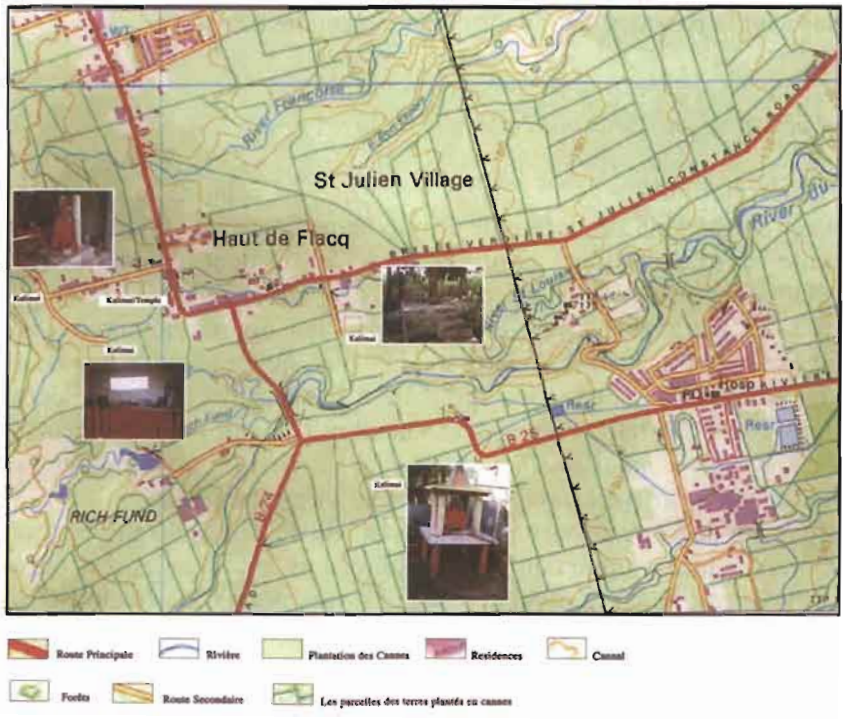
**69. Bonhomme Salute, gardien du village à la sortie de Saint-Julien d'Hotman**

La statue préservée de « *Bollom Salute* », dans le paysage de cannes de Saint-Julien d'Hotman, représente l'ancien sirdar de la propriété FUEL.

© : 2004

**70. Le *kalimaï* transformé en temple dans les années 1990. Bollom Salute est à gauche du temple et en arrière, le long de la route nationale**

Elle marque la proximité sociale des grands et petits planteurs d'une époque en train de disparaître avec les morcellements de propriété. *Bollom Salute* semble garder et protéger le *kalimaï* devenu temple. Les laboureurs qui, avant l'Indépendance, travaillaient dans les champs des grands planteurs, lesquels étaient des entrepreneurs agricoles sous-traitants de l'établissement, ont connu un changement de leur situation. D'ouvriers agricoles temporaires, travaillant sur le champ d'un grand planteur, *sirdar,* sous-traitant de FUEL pour la coupe des cannes, les laboureurs sont devenus des salariés agricoles, du fait de l'obligation faite par le Gouvernement aux sociétés sucrières d'embaucher des ouvriers à durée indéterminée, dirait-on aujourd'hui. Avec l'Indépendance, ils ont acquis une garantie d'emploi à une époque où sévissait un fort taux de chômage.




**Carte 9. *Kalimaïs* et temples à Saint-Julien village**

La transformation du *kalimaï* en temple, la privatisation des *kalimaïs* des grands planteurs et *Bollom Salute* représentent trois niveaux essentiels de la transformation villageoise depuis l'Indépendance.

*Saint-Julien village : une différenciation communautaire en l'absence d'une grande plantation*

Avec ses 2921 villageois, Saint-Julien village présente une structure symbolique très équilibrée de partage de l'espace en quatre *kalimaïs* et trois temples différents, appartenant aux Télégous, aux Tamouls et aux Hindous. Le temple hindou est construit dans la cour d'un prêtre logé et salarié par la société du temple. Ce prêtre officie dans les *kalimaïs* comme dans les temples. Les deux temples hindou et tamoul ont été construits par les sociétés des deux *kalimaïs* de chacune des deux communautés. À la différence de tous les autres villages, Saint-Julien village n'a plus de grands planteurs, car les propriétés ont été divisées en cet endroit depuis 1937, date de la naissance de la société FUEL. La dualité temple/*kalimaï* épouse la différenciation principale établie dans ce village sur la base des distinctions communautaires.

*La Lucie-Roy : un futur morcellement de la propriété*

Le dernier village avant Camp de Masque est celui de la Lucie-Roy, qui est inséparable de la famille Roy comme son nom l'indique. Cette grande famille, toujours exploitante de 500 arpents, a eu la même conduite dans les affaires que celle déjà décrite à propos de Dabeedeen Reetoo en participant financièrement à la fondation de nombreux *kalimaïs* pour les travailleurs de la propriété. Bien qu'un grand centre social ait été édifié le long de la route qui mène à Beauchamp, la famille rénove le *kalimaï* de Castel à Clémencia. Shamdut Roy, qui est par ailleurs le Président de la « *Sanathan Dharma Mandir Parishad* », tient toujours son rôle de médiateur social, qui a le souci du bien-être de ses employés. Il suffit, pour le voir, de visiter les résidences de certains salariés, pour comprendre la conception qu'il a de la direction de son entreprise, qui va de pair avec une certaine générosité. La très grande particularité des cultes populaires de l'exploitation Roy se trouve dans le fait que non seulement il modernise les sites, mais encore il les gère et fait des donations à l'occasion des grandes fêtes locales. Trois *kalimaïs* sont sur sa propriété. Le temple hindou de La Lucie a également été construit par l'arrière-grand-père de la famille, qui résidait là, la propriété Beauchamps ayant également fait don de la terre pour la construction de l'édifice. Mais la famille Roy doit aujourd'hui penser à morceler ses terres car la relève de l'exploitation ne sera pas prise par les générations à venir.

*Un village, un temple : le développement de sociétés de prière*

La région de Flacq est, comme Monsieur Ramesh Ramphul aujourd'hui disparu nous l'avait dit, le berceau des cultes populaires, mais ceux-ci connaissent, comme partout dans l'île, une progressive désaffection quand ils ne se privatisent pas totalement. Cette privatisation est un précieux indicateur de l'importance, encore actuelle, de la grande plantation dans la région. La magnificence des *kalimaïs* privés serait le signe avant-coureur d'un processus engagé d'effacement, plus ou moins rapide et total, de la grande plantation au profit d'un salariat ouvrier et agricole temporaire là où, dans les villages, ont été implantées des usines textiles de zone franche. Un nouveau paysage rural se dessine avec l'édification de temples en rapport avec les nouvelles différences sociales, selon l'équilibre plus ou moins stable des distinctions de castes communautaires et professionnelles existantes. Les mythes d'origine sont en voie d'être relégués au rang de superstitions commodes et les divinités tutélaires sont généralement battues en brèche par une idéologie dominante, prônant la valeur de la religion savante par laquelle s'uniformisent les représentations divines.

Avec la fondation des temples dans le moindre petit village, on entre dans un contexte religieux où la distinction entre l'économique et le politique n'est pas simple à établir. Tous les villages, à l'exception de Camp de Masque, ont des cultes populaires en voie d'abandon. Cette situation nous amène à croire à la disparition probable des pratiques populaires d'ici une dizaine d'années. À l'appui de cette hypothèse nous ferons remarquer que les villages structurés autour de la grande plantation comme Bon Accueil, Lalmatie, Saint-Julien d'Hotman ont introduit des centres de prière ou de méditation comme le mouvement « *Haré Rama Haré Krishna* », la mère « *Amma, Ramakrihsna mission* », les centres *Aryasamajs*, ainsi que les techniques de méditation par le yoga pratiquées par *Brahma Kumari*.

Les deux prochains chapitres étudient les transformations cérémonielles observées à Camp de Masque et Camp de Masque Pavé : un culte dit « *baharia puja* » et un nouveau rituel introduit récemment par les Télégous, « *amourou puja* ». Nous avons assisté, en direct, à la brahmanisation des cultes populaires dans la cérémonie *baharia* et à une recréation du culte de *Kali* dans le culte *amourou*.

TROISIÈME PARTIE

# Effervescence religieuse et mouvements associatifs

# 8

# Les cultes de « *Baharia Puja* » à Camp de Masque Pavé au *kalimaï* de Petite Cabane

Les *kalimaïs* de la région de Flacq, que nous venons de présenter, dessinent les contours d'une société somme toute assez fermée – du moins en apparence – et concentrée principalement sur les liens sociaux familiaux et les conflits qu'ils engendrent. Aucun de ces conflits n'a jamais été clairement explicité, même lorsque nous sollicitions nos informateurs pour avoir des réponses à des questions devant illustrer le mode d'intervention des devins-guérisseurs vis-à-vis des problèmes auxquels les gens souhaitaient trouver une solution. Le secret est de mise, et il est très généralement partagé, quelles que soient les communautés étudiées. En d'autres termes, ce n'est pas à travers le discours des gens que nous pouvions comprendre la rationalité particulière d'un culte en relation avec les conflits sous-jacents qui le structurent. C'est en observant minutieusement le déploiement dans les maisons des activités de préparation des mets qui sont offerts aux divinités, en classant les objets rituels, en décrivant leur mode d'intervention dans le culte et en distinguant les pratiques des officiants quand ils sont plusieurs, ainsi qu'en précisant la division des tâches qui accompagnent le déroulement cérémoniel, que nous avons identifié la raison d'être de ces cérémonies. La description systématique des *kalimaïs* et l'étude de leur localisation débouchent sur une lecture de la transformation locale. Cet aspect peut être appréhendé d'une manière plus dynamique et dialectique en centrant notre réflexion sur la redistribution contemporaine des rapports communautaires et de caste symbolisés dans les cultes locaux à travers les chansons toujours précisément rapportées à telle ou telle divinité, à partir de tel ou tel événement ; par les prières, les types d'offrandes, les aménagements rituels, toutes ces données sont significatives des rapports sociaux en cause, tout comme les repas communautaires organisés par les associations pour clôturer les cérémonies. Ce sont le plus souvent les associations qui sont à l'origine

même de la transformation des cultes qu'elles gèrent simultanément et plus ou moins directement.

Ce chapitre présente les deux cultes de « *baharia puja* » qui ont été célébrés dans les deux *kalimaïs* publics de Camp de Masque et de Camp de Masque Pavé auxquels nous avons participé. On verra un même type de culte *baharia*, célébré à deux moments particuliers, dans deux endroits différents, proches l'un de l'autre, mettre en scène deux modes différenciés d'intégration sociale qui traduisent l'existence de stratégies associatives dont le sens politique n'est pas fixé par avance. Le caractère public de ces *kalimaïs* est sans ambiguïté, quand on intègre dans l'analyse la part active des associations locales dans leur rapport avec les stratégies différentielles des fédérations de Port-Louis : la « *Mauritius Sanantan Dharma Temples Fédération* » du *kalimaï* de Royal Road, la « *Mauritius Andra Maha Sabha* » du temple « *Sri Rama Mandiram* » et du temple « *Aryasamaj* » fondés récemment.

Le lecteur ne sera pas étonné que nous nous attardions à faire de longues descriptions du cérémoniel, à présenter la position des différents acteurs, pour donner sens au silence qui entoure la ferveur à l'égard de telle divinité plutôt qu'à telle autre. Le panthéon des divinités tutélaires, des divinités supérieures (nous expliquerons cette différence essentielle) est riche de significations portant sur les rapports sociaux en jeu, à condition de faire parler le silence des gens concernant leurs propres difficultés et conflits et d'accorder ainsi toute leur importance aux offrandes, aux dons, aux services rendus à l'occasion des cultes. La communauté finale qui s'est instituée dans les cultes est surprenante, pour celui qui a un regard orienté sur la certitude qu'il a de ce que la société indienne serait fermée sur elle-même. Nous montrerons que la production du lien communautaire est à la mesure de la plasticité des rapports internes aux groupes familiaux, qui se nourrissent sans cesse des rapports externes au point de les naturaliser. Cette aptitude à effacer la frontière qui sépare l'externe de l'interne prend une véritable dimension cosmique dans les discours produits par les fonctionnaires des cultes, le *Déwassia*, le *Pusari,* le *Pandit,* et/ou le devin-guérisseur. Tous ces intermédiaires proches des divinités font agir et parler les divinités entre elles. Leur place, toujours assignée, ne dit rien sur le sens final des entreprises humaines engagées, celles pour lesquelles les divinités sont sollicitées en permanence. C'est l'ordonnancement statutaire des objets et des hommes qui est en perpétuel mouvement et qui fait sens. On ne peut rien changer à un élément sans changer l'ensemble. Le social se produit et se reproduit dans un mouvement perpétuel.

Nous ferons parler les images, les symboles, nous situerons les gens et la position du chercheur national dans les événements que nous avons eus la chance d'observer. Le temps du discours viendra plus tard quand nous aborderons, en quatrième partie, le rapport du religieux au politique et à

l'économique dans la société mauricienne contemporaine. Nous insistons pour dire que la qualité du chercheur, hindou ou étranger, n'a guère fait de différence ni transformé le sens interne des rapports engagés. Bien que le chercheur national ait été hindou de caste *Vaish*, celui-ci n'a pas eu plus de facilité pour susciter les confidences des informateurs que le chercheur étranger. La qualité des entretiens relève plus des conditions mises en œuvre pour mettre les gens en situation de prière, que de la confiance qu'ils ont faite à l'un ou l'autre des chercheurs, étranger ou national. Nous étions d'ailleurs évalués par rapport au statut occupé par Pavitranand Ramhota dans la société, du fait qu'il était originaire et résident de la région. Quant à la chercheuse étrangère Suzanne Chazan, celle-ci n'a bénéficié d'aucun statut particulier, à une seule exception près, quand un culte a été dédié à la divinité *Dhi*, qui représentait l'ancien colon blanc. La place de l'étranger a alors été parfaitement codifiée et assignée durant l'enquête, de la même façon que le statut occupé par le chercheur national dans la société hindoue. En respectant les formes symboliques affirmées dans le rituel, tout étranger est associé et trouve sa place exacte dans l'événement. Nous dirons plus : le fond rejoint toujours la forme dans la religion hindoue.

Nous avons assisté à deux types de cérémonies de *baharia puja* à Camp de Masque et Camp de Masque Pavé[1]. Le *baharia puja* est organisé très régulièrement à la campagne et dans les banlieues des villes comme Port-Louis, Beau-Bassin, Quatre-Bornes et Mahébourg. C'est un culte rural à l'origine, qui se pratique dehors, en plein jour, sur les sites de *kali-maïs*. La première cérémonie étudiée a fait l'objet d'un sacrifice de boucs, la seconde a été organisée pour offrir des fruits à *Kali* : pommes, bananes, oranges, poires, raisins, etc. Il existe un troisième type d'offrande qui peut être présenté pour cette même cérémonie. Ce sont des légumes que l'on coupe, comme la calebasse chinoise ou encore les jeunes concombres. Un sacrifice de légumes et de fruits a le même sens symbolique que le fait de sacrifier un animal, le jus des légumes étant alors identifié au sang. Le *baharia puja* pour lequel les gens sacrifient des animaux ou des fruits se pratique avec l'aide d'un *dewassia,* qui est un prêtre traditionnel capable de boire le sang de l'animal et qui, de ce fait, s'identifie totalement à *Kali*. C'est un intermédiaire qui, par la possession, entre en transe et a le pouvoir de guérir les maladies ou de faire en sorte que les vœux se réalisent. À l'opposé de ces sacrifices, la cérémonie qui consiste à n'offrir que

1. Le chauffeur du MGI, Ramesh Ramphul, était présent dans cette enquête et a toujours tenu la place symbolique qui était la sienne dans les rapports sociaux locaux, étant originaire de la région. Ramesh Ramphul a témoigné tout au long de cette enquête d'une intuition anthropologique sur laquelle nous nous sommes, nombre de fois, appuyés. Nous rendons hommage, une nouvelle fois, à sa mémoire.

des fruits n'utilise aucun intermédiaire pour accéder à *Kali*. C'est un fonctionnaire de la religion, un *pandit,* qui, après avoir choisi le rituel et l'avoir proposé à la famille organisatrice, officie sans se prévaloir d'un pouvoir particulier. Le *pandit* est rémunéré pour ses services et il est fréquent qu'il parte avant même que le culte ne soit véritablement terminé. Le *dewassia* peut recevoir une somme d'argent, mais il est considéré comme l'intercesseur de *Kali* et la famille n'a aucune obligation de le rémunérer. C'est un membre de la famille qui officie comme *dewassia,* parce qu'il est reconnu comme ayant été muni de pouvoirs particuliers de la part de *Kali,* dont il est très proche. Dès lors, il peut aussi avoir des clients, qui viennent le consulter pour résoudre leurs difficultés. Les d*ewassias* de la région de Camp de Masque sont devenus difficiles à trouver car leur savoir et leur pouvoir procèdent d'une initiation acquise auprès du père ou de l'oncle de la famille qui, lui-même, a reçu son savoir par héritage de son propre père ou de son oncle[2]. Il existe aujourd'hui peu de jeunes qui acceptent de succéder à leurs pères dans cette fonction. On voit donc que le terme « *baharia puja* » donne lieu à l'élaboration de stratégies rituelles où peuvent coexister ou encore s'opposer les rites issus de la religion savante *shastrik* et les rites de la religion populaire *laukik*.

Les deux lieux où ont été célébrés les *baharia pujas* des villages de Camp de Masque Pavé et Camp de Masque sont : Petite Cabane et Royal Road. Le rituel décrit à Petite Cabane était une célébration à caractère familial, bien que ce *kalimaï* ait aujourd'hui élargi sa fonction sociale, en devenant un lieu de culte public où les rites pratiqués ont un caractère collectif de rassemblement, ce qui le rend équivalent à un temple. Petite Cabane fonctionne désormais en réseau avec les autres *kalimaïs* et temples de la région pour certaines cérémonies annuelles, comme *amourou puja*, dont nous parlerons au prochain chapitre. On verra que ces cérémonies mettent en œuvre une structuration sociale plus complexe où les familles de différentes castes et communautés se trouvent regroupées.

## Le Baharia Puja de Petite Cabane : la fonction symbolique de Kali dans l'ordre des rapports inter et intra-familiaux

La première cérémonie de *baharia* à laquelle nous avons assisté à notre arrivée à Camp de Masque Pavé, respectait les règles de la tradition populaire qui consiste à remercier *Kali* de ses bienfaits par l'intermédiaire

2. C'est l'oncle maternel qui est, en principe, l'initiateur pour la succession de cette charge au sein des familles.

du *dewassia*. La famille organisatrice avait fait un vœu qui avait été exaucé. C'est pourquoi elle avait respecté le carême les jours précédant la fête et, en guise de remerciements, elle avait offert un bouc et des mets doux à la déesse *Kali*.

*Description de la cérémonie*

La cérémonie a eu lieu très tôt le matin et nous avons été reçus par la famille organisatrice et conduits par les femmes qui avaient préparé les mets doux dans leur cuisine et les avaient disposés sur des feuilles de bananes. Il y avait des *puris*, qui sont des galettes de farine, des *khirs*, qui ont été préparés en cuisant du riz dans du lait sucré. Sept portions ont été préparées pour chacune des divinités sœurs. À côté, se trouvaient des plats composés de fruits locaux comme les bananes et les ananas, des fruits importés relativement chers comme les oranges, le raisin et les pommes.

Puis, nous avons été conviés devant l'autel installé dans un coin de la salle à manger où le jeune *dewassia*, R.M., faisait ses prières en aspergeant les divinités d'encens, tandis que l'oncle, qui était son initiateur et l'organisateur de la cérémonie, jouait du *dholok*, instrument de percussion traditionnel, ressemblant à une sorte de tambour. Le rythme de la musique devait aboutir à l'entrée en transe du *dewassia*. Puis celui-ci a béni le sabre avec lequel il sacrifierait plus tard le bouc, acheté au moyen d'une collecte auprès des membres de la famille au nombre de quinze personnes.

© :1993

**71. Prières du *dewassia* qui bénit le sabre du sacrifice devant l'autel de sa maison**

Ces préparatifs de purification du *dewassia*, le soutien de l'oncle de la famille et le rassemblement des offrandes préparées étant terminés, les autres parents se sont rendus, en procession, sur le lieu du *kalimaï*. Nous

sommes partis de la maison du *dewassia,* située au cœur du village de Camp de Masque Pavé. Le *dewassia,* l'oncle et le père de famille ont ouvert la marche jusqu'au premier carrefour en jouant du *dholok* et en suivant la route qui traverse le village[3]. Le bouc qui allait être sacrifié était tenu en laisse et tiré par un gardien qui fermait la marche. La file des officiants et de leurs parents est passée de carrefour en carrefour. Trois carrefours ont été traversés, où le même rite de purification a eu lieu et ainsi de suite jusqu'à l'arrivée devant le *kalimaï.* Cette longue traversée du village n'a pas suscité de curiosité particulière, personne ne s'est joint au défilé.

© : 1993

**72. En route vers le *kalimaï* parti depuis la maison du *dewassia***

À l'arrivée devant le *kalimaï*, les personnes qui ont participé au défilé se sont séparées, les femmes sont entrées dans l'enceinte du *kalimaï.* Elles ont baigné les sept sœurs avec de l'eau et ont purifié l'endroit qui a été utilisé, précédemment, pour d'autres cultes. Puis elles ont habillé toutes les divinités femelles de l'autel d'un tissu rouge et appliqué le colorant rouge au milieu et au sommet des pierres. Elles ont aussi disposé les mets doux, préparés sur des feuilles de bananes, devant chacune des divinités sœurs. Pendant ce temps, les femmes restées à l'extérieur du *kalimaï* et habillées de *sarees* rouges ont confectionné neuf guirlandes de fleurs jaunes *Genda*, la première pour le *dewassia,* la seconde pour le bouc avant qu'il ne soit décapité, et enfin sept autres guirlandes qui ont été placées sous les sept pots de terre, là où le lait doit être bouilli.

3. On s'arrête à chaque carrefour pour faire le rituel de purification.

© :1993

**73. Le sacrificateur confectionne les pavillons**

De leur côté, les hommes ont baigné et habillé les divinités mâles *Hanouman, Brahma* et *Shiva*. Le sacrificateur a confectionné les pavillons – rouge pour *Hanouman* et *Shiva* et blanc pour *Brahma* – en vue de signifier la participation de ces divinités mâles au sacrifice offert à *Kali*.

© :1993

**74. Le *pandit* ouvre la cérémonie en purifiant le *dewassia***
**Les rôles sont parfaitement différenciés dans le rite**

La première partie de la cérémonie a été célébrée par le *Pandit*[4] selon le rite brahmanique spécifique de ces divinités. Les deux prêtres officiants, le *pandit* et le *dewassia,* se sont assis, le premier par terre, le

4. Le *dewassia* et le *pandit* ont officié de concert dans le culte. Chacun a sa fonction particulière : le *dewassia* dont la connaissance est fondée sur l'initiation et le *pandit* qui est un lettré, connaisseur des textes sacrés.

second sur la première marche de l'autel des sept sœurs pour réciter les prières en sanskrit à *Kali* selon le rite brahmanique. *Kali* était représentée par le coco qui portait une guirlande jaune, un *tika* rouge. Le coco était posé sur un *lota*, pot en cuivre tapissé de fleurs de Bétel. Le système représenté par le coco, le *lota*, et le bétel s'appelle *kalash*. C'est un ensemble symbolique qui matérialise la présence de *Kali*. Les offrandes, qui ont été faites à *Kali*, sont composées d'une lampe de terre, de grains de riz, de pétales de fleurs, de farine, de sindoor, d'eau, de mantègue et d'encens. Ce rituel végétarien est censé neutraliser la férocité que l'on prête ordinairement à *Kali*.

Tous ces produits ont été versés successivement sur la tête de *Kali* par le *pandit* qui a récité les prières et béni le *dewassia* avant que celui-ci n'entre en transe. Durant la prière du *pandit*, les femmes, après avoir fini de fabriquer les guirlandes, sont entrées dans l'espace sacré du *kalimaï* pour les disposer sur les autels de toutes les divinités mâles et femelles. Elles y ont ajouté des pommes, des oranges, du raisin, des ananas et des bananes : les premiers sont des fruits d'exportation chers et les seconds viennent du marché de production locale. Avant l'entrée en transe du *dewassia*, le *pandit* a quitté la cérémonie. Les rites – brahmanique adressé aux divinités supérieures et puranique aux divinités du *kalimaï* populaire – se sont succédés mais ne se sont pas mélangés. Le second rite a été radicalement différent puisqu'il était de type puranique. Il a accompagné les prières tandis que les hommes ont préparé les sept foyers où le lait a été bouilli dans sept pots de terre. Après cela, le bouc a été sacrifié.

© : 1993

**75. Les sept pots de terre, d'où déborde le lait bouilli symbolisant l'unité et l'entente familiale réalisées**

Les hommes ont confectionné soigneusement sept foyers individualisés avec du bois prédécoupé pour y poser sept pots de terre. Le foyer était formé de sept édifices de bois, enchevêtrés les uns sur les autres, en forme de carré. Sept guirlandes ont été au préalable placées sous chaque foyer. Les sept pots de terre ont été marqués de sept traits rouges de sindoor.

© : 1993

**76. Le sacrificateur prie en tenant le sabre qui a été dédié à *Kali*. Il a été dessiné sur la lame sept traits verticaux rouges en signe de la présence des sept sœurs**

Les foyers ont brûlé, le lait bouilli a débordé, les limites des foyers se sont estompés. Il n'est plus resté que les pots sous une rangée de cendres. Durant tout ce temps, le bouc a été l'objet d'un soin particulier. Il a été préparé au sacrifice par les femmes qui lui ont confectionné une guirlande de fleurs jaunes pour la mettre à son cou. Ses oreilles ont également été ornées de fleurs jaunes et un point rouge *tika* a été placé au milieu de son front.

Le *dewassia* a béni le sabre au moment où il est entré en transe. Le sacrificateur, qui était le chef de la famille organisatrice, a eu la charge de distribuer les rôles cérémoniels et de vérifier que tout était en place : de la préparation de l'autel de *Kali* à l'habillage des divinités mâles jusqu'à la préparation des bois pour confectionner les foyers, il a fait en sorte que tout se déroule dans le bon ordre. Avant que le sacrificateur ne s'apprête à

sacrifier l'animal, il a pris du lait bouilli dans les pots dont il s'est aspergé la tête, puis celle de l'animal. Il a dessiné sept traits rouges sur le sabre avec le sindoor. Tout alors était prêt pour le sacrifice.

© : 1993

**77. Le bouc préparé pour le sacrifice : un collier de fleurs, un *tika* rouge sur le front**[5]

D'un seul coup le sacrificateur a décapité la bête et ensuite, il a coupé en deux le billot sur lequel avait été placé le bouc avant d'être sacrifié. D'un seul coup, la tête est tombée par terre. Elle a été portée sur l'autel de *Kali* par le *dewassia*. Tout s'est passé très vite. La cérémonie a été une réussite car le geste du sacrificateur a été sec, rapide et efficace. L'assemblée s'est réjouie car *Kali* a été satisfaite. Tout le monde a pu rentrer chez lui, après avoir reçu en partage sa part de viande, distribuée par le chef de la famille qui a pris l'initiative d'organiser cette cérémonie.

5. La photo est mal cadrée car il était interdit de photographier le moment du sacrifice. Tout juste avons-nous eu la permission de prendre cette photo fugitivement.

*La nature du pouvoir de Kali*

Quel sens se dégage de la forme du rituel ? La première remarque relève du mode d'imposition de la présence de *Kali* au cours de la cérémonie. Elle se donne à voir par la répétition des symboles significatifs de l'efficacité de son pouvoir. Ainsi, le chiffre sept, maintes fois répété, est le signifiant de la forme plurielle prise par *Kali* qui se transforme, au cours de la cérémonie, en puissance divine fondée sur la dissolution des différents attributs qui la représentent. Mère *Kali* absorbe et dévore tout ce qui lui ressemble. C'est pourquoi elle contrôle la vie et la mort. C'est le sens à accorder à l'équivalence symbolique du lait et du sang dans les deux temps forts cérémoniels relatifs au passage de la vie à la mort de l'animal lui-même signifié par l'action du feu qui détruit les pouvoirs séparés des sept sœurs : l'union s'est produite. La famille rassemblée dans le culte a symboliquement transcendé ses divisions.

La division sexuelle du travail instituée dans la pratique cérémonielle a eu pour objet les deux rites – brahmanique et puranique – qui se sont succédés dans l'événement. La dualité rituelle semblait faire écho à la séparation du monde des hommes vis-à-vis des femmes, comme sont séparés les autels des divinités par rapport à l'autel de *Kali*. Mais, si l'on y regarde de plus près, les sept sœurs forment la partie d'un tout identifié à mère *Kali* dont est possédé le *dewassia*, tandis que le *pandit* se borne à réciter les versets qu'il a choisis pour mère *Kali*. Il n'a aucun rapport de médiation avec la communauté des fidèles, il reste un fonctionnaire patenté de la religion savante. Différent est le statut du *dewassia* qui est inséparable du rôle joué par le sacrificateur. Sa bénédiction est la garantie la plus certaine de l'efficacité du sacrifice, qui ne sera pris en compte, véritablement, que si l'animal meurt d'un seul coup de sabre. Le *dewassia* et le sacrificateur sont en rapport de contre-dépendance mutuelle, ils sont enchaînés l'un à l'autre, pour valider la présence de *Kali* et en tirer les bénéfices par le sacrifice qui lui est rendu : la fraternité des officiants devient manifeste quand le lait bouilli déborde, effaçant d'un seul coup ce qui les oppose ou les différencie.

Les deux fonctions du *dewassia* et du sacrificateur, lesquels sont cousins dans la vie réelle, mettent en œuvre les pouvoirs différenciés masculins et féminins qu'ils représentent dans la communauté familiale des parents présents dans l'événement. Le sacrificateur est le bras séculier du pouvoir du *dewassia*. Il est réduit à sa compétence technique en vue du sacrifice. Si le bras du sacrificateur n'a pas tremblé au moment d'abattre le sabre sur le cou de l'animal, c'est parce que le *dewassia* a béni l'homme au nom du pouvoir de *Kali,* dont il est possédé. La relation entre le sacré et le profane institue la différenciation des rôles sociaux et fonde la compétence. En effet, si le sacrifice n'est pas fait proprement,

d'un seul coup de sabre, cet accident est interprété comme relevant d'un conflit entre les deux officiants, lesquels sont englobés dans un même système de parenté où ils occupent une position particulière qu'ils manifestent par la manière dont ils se placent et sont placés à l'égard des pouvoirs maternel et paternel engagés dans les familles. Le *dewassia* représente le pôle féminin du pouvoir, le sacrificateur le pôle masculin. Le culte de *Kali* est le lieu d'un possible renversement des rapports existant entre les hommes et les femmes dans les familles. Le geste sacrificiel représente le moment unique et éphémère durant lequel l'union des genres est dépassée dans l'acte de mise à mort de l'animal. L'instant d'après, le billot de bois qui a servi au sacrifice sera coupé en deux et tombera sur le sol aux côtés de la tête décapitée de l'animal, qui sera portée devant l'autel de *Kali*. La tension est nécessaire à la vie.

Enfin, les trois ordres symboliques – eau, terre, feu –, présents dans tous les rituels de la religion hindoue, sont censés apporter le bien-être, raison pour laquelle le *baharia puja* est célébré : pour que la terre ait une bonne productivité, que les familles se reproduisent biologiquement, et qu'elles atteignent la perfection morale dans leur entreprise de socialisation. Ce culte particulier était célébré pour remercier *Kali* de la bonne entente revenue dans les familles.

### *Les enjeux cérémoniels*

La fonction globale d'intermédiaire du *dewassia* dans le déroulement cérémoniel se prolonge, dans la vie courante, à l'occasion des conflits familiaux qui s'expriment le plus souvent comme des conflits entre femmes au sein de la famille élargie qui groupe deux familles à trois générations ascendantes : belles-mères, belles-sœurs et sœurs des deux lignes *Saas, Pato, Beti* en *Bhojpuri*. Les sept sœurs, les sept pots de terre qui fusionnent sont le cadre symbolique des rapports sociaux magnifiés et authentifiés par la présence de *Kali* dans le culte. Le lait bouilli qui déborde des pots de terre symbolise l'union à réaliser à l'intérieur des familles et également l'union à construire dans des familles en rapport d'interaction sociale du fait des alliances par mariage des familles et de leurs éventuelles différences.

Les participants regroupaient les membres d'une même famille de basse caste *Ravived*. Le *dewassia,* le sacrificateur, l'initiateur et l'organisateur de la cérémonie sont en rapport de parenté proche : oncle, neveu et cousin de la même ligne paternelle. Leur statut marital n'intervient pas, car tous les hommes, mariés ou non, sont admis à officier durant la cérémonie. Ce n'est pas le cas des femmes, qui doivent être mariées ou veuves pour intervenir dans le cérémoniel, dans un rôle secondaire de

préparation. Une petite fille de cinq ans a été admise dans l'enceinte du *kalimaï* avec sa mère et sa tante pour apprendre à préparer les autels[6]. Les rapports engagés, symboliquement, dans le culte ont pour objet les rapports inégaux hommes-femmes inter et intra-générationnels, qui se projettent dans le cas de cette communauté familiale sur les différences de castes du fait des mariages intercastes qui ont eu lieu.

De ce point de vue, la famille organisatrice est représentative des changements sociaux qui sont intervenus depuis l'Indépendance du fait que certains originaires ont quitté leur famille pour s'installer en ville et que de nouveaux venus sont arrivés et se sont mariés avec ceux qui sont restés sur place. Conduits avant notre participation à la cérémonie, les entretiens avec nos informateurs ont porté sur cette brève histoire des familles résidentes et leurs alliances récentes. Les deux familles alliées qui participaient à ce culte *baharia* à *Kali* sont toutes deux originaires de Camp de Masque, depuis au moins trois générations ascendantes.

© : 1993

**78. La famille organisatrice à la fin de la cérémonie**

*La cérémonie révélatrice des conflits existant entre groupes familiaux dans la région*

Les grands-parents du chef de famille qui organisait la cérémonie résidaient à Beauvallon dans le camp dit du « moulin cassé » de l'ancien propriétaire Fabre avant que le morcellement n'ait eu lieu. Mais ils font partie aussi de deux groupes statutaires différents, le premier étant de basse caste *Ravived* et le second de la caste *Vaish*.

6. C'est à propos de cette petite fille qu'un vœu a été fait et que la cérémonie à *Kali* a été organisée en guise de remerciement de la satisfaction du vœu réalisé.

La famille de B. d'appartenance *Ravived* était à l'origine strictement endogame et fréquentait le *kalimaï* de Chemin Cimetière, dont nous avons parlé précédemment. Un ancien conflit a divisé l'association qui gérait le *kalimaï* de Chemin Cimetière, ce qui a entraîné le déplacement d'une partie des familles vers le *kalimaï* le plus proche de Petite Cabane. La segmentation des familles a eu pour conséquence que le *kalimaï* de Chemin Cimetière s'est replié sur lui-même intégrant les basses castes entre elles dites *Raviveds* qui se subdivisent en deux sous-groupes Rajputs et *Raviveds*. Les premiers pratiquent le culte du cochon, les seconds le culte du bouc. L'objet du conflit, sous la forme du rituel et les types de sacrifices à pratiquer, renvoyaient, en réalité, à un conflit d'alliances entre les groupes de familles concernés. Celui-ci détermine les solidarités et oppositions contenues dans les alliances électorales des différents partis depuis 1976, date à laquelle les familles de camp de Masque ont contracté des mariages intercastes dont la famille B. est un magnifique exemple.

**Tableau 8. Répartition communautaire et de caste des élus de la Circonscription n° 9 de Flacq/Bon Accueil**

| Répartition ethnique/caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Total des votants | 14.937 | 22.460 | 27.801 | 27.007 | 31.112 | 32.137 | 33.591 | 37.217 |
| Marazs | Gujadhur Radhamohun (PTR) 10.293 | Jundossing Khemnarainsing (MMM) 8.573 | | Kim Curun Davendarsing (MMM) 16.071 | | | | |
| Babajeees | Jhurry Jugdischundresing (PTR) 3.728 | | | | | | | |
| Vaishs Ahir | | | Daby Chattradhari (MSM) 17.916 | Daby Chattradhari (MSM) 15.899 | | | Gunness Ajay (MMM) 21.889 | |
| Vaishs Koyree | Jeetah Ramnath (IFB) Min. Information 10.420 | | | | Boyjeenauth Vijay Kumar (PTR) 17.288 | Bachoo Anil Kumar (MSM) Min du Commerce & Marine 19.425 | Boyjeenauth Vijay Kumar (PTR) 23.804 | Bachoo Anil Kumar (MSM) Min; Infrastrucutres, terres transoports et marine 24.210 |
| Raviveds | | Bussawon Kanchandraseen (PTR) 9.191 | Lochun Ravindranath (MMM) 16.980 | Seetaram Iswurdeo (MSM) 15.795 | Seetaram Iswurdeo (MSM) 15.817 | Neewoor Roodrashen (PTR) 17.198 | Gian Nath (PTR) 19.131 | Koonjoo Premduth (MMM) Min. Coopératives 19.771 |
| Rajputs | | Gungah Dwarkanath (MMM) 9.703 | Gungah Dwarkanath (MMM) 16.384 | | Guttee Rajnarain (MSM) 17.278 | Guttee Rajnarain (MSM) 18.048 | | Fowdar Sangeet (MMM) Min de la productivité 21.258 |

La famille B. séparée de Chemin Cimetière, se rapproche de Petite Cabane qui est un *kalimaï* ouvert aux différentes castes puisqu'il existe, de longue date, une alliance et des aménagements rituels bien établis entre les familles de hautes et basses castes. C'est ainsi que le mariage récent du fils du chef de famille B. de basse caste *Ravived* avec une fille de la famille A. de haute caste *Vaish* est un mariage accepté. Le père était *sirdar* dans la propriété sucrière de FUEL et, à ce titre, possédait près de cinq arpents de terres en pleine propriété qu'il a distribuées à ses enfants et où ceux-ci plantent aujourd'hui des fruits et des légumes. La présence du *pandit* aux côtés du *dewassia* a marqué la coexistence du rituel puranique avec le rituel brahmanique dans la région. Elle était conforme à l'équilibre local des rapports établis depuis 1976 entre hautes castes *Baboojees*, *Vaishs* et basses castes, équilibre mis en pratique et négocié au sein des familles à propos de leurs origines plurielles intégrant des *Baboojees,* des *Vaishs*, des *Raviveds* ou des *Rajputs* en relation d'intermariages. Bien entendu la situation politique est, en réalité, plus compliquée et nous analyserons, dans un chapitre ultérieur, l'évolution électorale particulière de la région, à la lumière des résultats électoraux de 1967 à 2005.

Nous n'avons pas cherché à en savoir plus sur la vraie raison de la célébration de ce culte, dont nous savions qu'il s'agissait, selon toute probabilité, d'un conflit entre alliés désormais résolu, puisque *Kali* a délivré ses bienfaits. Malgré la position géographique excentrée de Petite Cabane, ce *kalimaï* est devenu récemment le lieu privilégié de l'ouverture ethnique et de caste que nous évoquerons plus complètement au prochain chapitre qui décrit un nouveau culte a*mourou puja* auquel se sont associés les fidèles affiliés au *kalimaï* de Petite Cabane.

En conclusion de cette observation, malgré le contenu strictement familial de ce culte, nous avions la matière première d'une réflexion générale à poursuivre sur le thème de la multiplication des conflits familiaux observable dans la région où les contradictions sociales engagées se manifestent plus volontiers comme des conflits liés à des différences statutaires que comme des conflits d'ordre économique. En effet, dans le cas des familles A et B organisatrices de la cérémonie, il existait bien une différence importante de nature économique : la famille A. faisait partie des planteurs qui possédaient cinq arpents, ce qui est considéré comme important dans la région où l'on cultive principalement des ananas dont la plus-value marchande locale était très satisfaisante. La famille B., quant à elle, est restée sur place et a continué de travailler comme laboureurs et métayers de FUEL. Leurs conditions économiques différentes n'ont pas été l'obstacle majeur, pour légitimer les unions intercastes réalisées entre les familles. Il est plus difficile de trouver des solutions pour gérer les traditions différentes védiques et puraniques au sein d'une même famille.

Les différences symboliques rituelles participent ainsi directement au jeu politique à travers la multiplication des temples et des *baïtkas*. Depuis une dizaine d'années, en effet, les fédérations nationales rivalisent d'imagination pour réinventer les cultes, afin que ceux-ci rassemblent le plus de monde possible, sans heurter les oppositions de castes qui existent du fait des changements démographiques et économiques locaux.

## Le *Baharia Puja* de Royal Road

C'est en décembre 1994, quelque deux ans après le *baharia puja* de Petite Cabane, que le même type de cérémonie a été étudié à Royal Road, *kalimaï* situé à 1 km environ de Petite Cabane. Le jour choisi pour la cérémonie était un vendredi[7], jour sacré dans la religion hindoue réservé à la déesse Kali. Le rituel cérémoniel a été très différent du précédent puisqu'il n'y a pas eu de sacrifice d'animaux, mais des offrandes de fruits bien que ce soit un même type du culte *baharia*. Celui-ci a eu pour motif principal, la présentation d'un couple récemment marié à deux familles maternelles et paternelles réunies à cet effet. La situation d'enquête était très différente du premier cas, car l'équipe des chercheurs, formée d'un Mauricien J. et du même chercheur étranger, a été celle d'une implication dans le jeu cérémoniel, chacun ayant participé par ses dons à la réussite de la cérémonie, ce qui n'avait pas été le cas en 1993 où nous étions plus extérieurs.

Les chercheurs ont aidé à la préparation de la fête selon la division sexuelle du travail qui existait. Suzanne Chazan a aidé à éplucher les oignons, à couper les légumes, à préparer les curry et le riz. J., pendant ce temps, a suivi l'organisateur de la fête P. qui vérifiait le travail de tout un chacun, pour que tout soit prêt pour l'office, comme pour le repas communautaire qui allait suivre. Tous les gens du village ont été invités à la fête. Ce n'était pas une simple cérémonie familiale, même si les organisateurs étaient d'une même famille élargie au sein de laquelle les mariages préférentiels étaient nombreux, comme on a pu le constater en discutant avec les sept femmes, sœurs et belles-sœurs appartenant à la famille fondatrice du *kalimaï*[8] organisée depuis en association.

---

7. En réalité, les « *baharias pujas* » auxquels nous avons assisté se sont toujours tenus un dimanche. Ici, nous verrons que la cérémonie qui est décrite n'est en fait pas un « *baharia puja* » puisqu'il n'y a pas eu de sacrifice d'animaux, ni de calebasses chinoises.

8. Les femmes photographiées n° 79 sont apparentées, sœurs et belles-sœurs. Elles interviennent dans le choix des mariages préférentiels. Ce sont elles qui offrent des mets doux et de l'argent aux futurs mariés.

© : 1993

**79. Les sept femmes apparentées, fondatrices de l'association du *kalimaï***

Des mets sucrés et salés ont été préparés, de grandes tables pour le repas ont été disposées le long du chemin de terre qui sépare la rivière Françoise du *kalimaï*, qui fait l'angle de la route principale qui va de Flacq à Bel Air. Ce *kalimaï* bénéficie d'une situation géographique particulièrement favorable, en bordure de l'eau visible de loin et à la croisée des routes qui délimitent les champs. C'est un lieu d'extension de la zone résidentielle de Camp de Masque Pavé et d'implantation des plus grands planteurs vivant encore sur place. Ceux-ci possèdent une superficie moyenne de 4 à 5 arpents. Les maisons de l'endroit sont généralement cossues et plusieurs d'entre elles ont un ou plusieurs étages. C'est le lieu privilégié de résidence d'une petite élite rurale semi-urbanisée, car beaucoup de chefs de famille sont des fonctionnaires qui travaillent à Port-Louis ou ailleurs tout en exploitant leurs champs. À proximité, il existe plusieurs commerces de coopératives et privés qui témoignent de la vitalité économique locale.

Les participants au culte ont été si nombreux à venir que P., le chef de famille, a demandé l'aide de son équipe de foot dont il est Président et celle de l'officiant du temple télégou du village, pour qu'ils apportent les tables et les chaises qui manquaient en nombre. Elles sont arrivées dans un camion en faisant grand bruit quand le matériel a été transbordé, alors que la cérémonie était déjà commencée. L'entraide entre les personnalités les plus actives de Camp de Masque a été très efficace. Elle a été à la mesure de la richesse du repas servi à tous ceux qui étaient présents. Beaucoup de jeunes étaient là, ce qui est peu ordinaire pour ce genre de cérémonie.

La division du travail entre les hommes et les femmes pour les préparatifs n'a pas été complète. Ainsi a-t-on vu des hommes cuire les *puris*, préparer les foyers et aussi tourner la préparation de semoule dont la quantité importante demandait une vigueur particulière. P. était présent partout, engageant les unes à balayer, les autres à chercher les fruits qui manquaient chez le commerçant à côté. Sept types de curry ont été préparés comme

c'est le cas pour les mariages. Une ambiance de confiance régnait, dont témoignait le produit de la collecte qui était sur une table, dans une boîte ouverte, que tout le monde pouvait voir, manifestant que l'argent collecté appartenait à toute la communauté réunie pour ce *puja*.

La plus grande partie des femmes qui préparaient les différents plats, était membre de l'association *aryasamaj,* comme P. le chef de famille. Mais sa mère appartenait à une autre association, étant restée fidèle aux traditions *sanatanistes* dont elle avait hérité par son père. De ce fait, la mère du principal organisateur de la fête semblait isolée et un peu distante. Les hommes présents étaient de très proches voisins et des amis, des parents par alliance. Les filles et nièces de P. préparaient l'autel, déposant les offrandes composées de plateaux de fruits, pommes, bananes, oranges, poires et ananas, dons des organisatrices. Les offrandes nécessaires au rite *védique* célébré par le *pandit* ont été faites par les familles paternelles et maternelles des jeunes mariés qui officiaient à l'intérieur du *kalimaï*. Les parents du gendre ont dit être issus d'unions endogames proches et de basses castes. C'était la famille de grands planteurs Fowdar de Montagne Faïence, qui possède une propriété de plus cent arpents d'ananas.

> La mère du jeune marié disait aux chercheurs qu'elle était de caste Takurain, tandis que le père était Takur, manifestant ainsi le lien endogame qui unissait les familles...

Deux types d'offrandes ont été préparées : elles ont distingué deux moments cérémoniels, le premier lié à la tradition *puranique* dédiée principalement à mère *Kali* et au couple, le second s'est ouvert au rite *védique* dédié au feu associé à la religion savante qui domine dès l'instant où les cérémonies ont lieu dans un temple. Le rite célébré dans ce *kalimaï* est en pleine mutation. Il a intégré les rites *védiques* et *puraniques* et nous devions comprendre par la suite que cette pratique avait tendance à se généraliser dans la région. Une informatrice précisait :

> On ne trouve pas de *dewassia*, c'est pourquoi le *baharia puja*, qui demande un sacrifice de boucs, a été abandonné. Plus personne ne pratique ce rite... Le prêtre qui vient célébrer le culte des fruits a restructuré le *kalimaï* à sa façon pour y faire le sacrifice des calebasses chinoises...

Le couple qui participait à cette cérémonie a offert à mère *Kali* les produits qui lui sont traditionnellement réservés[9] : le girofle, du *laïti,* du *til,* de la moutarde, du *dhan* (du riz non décortiqué), du *Jaw*, des mèches, du *abir* (colorant rouge), du *kumkum* (colorant rouge pour le *tika)*, du

9. Cf. Glossaire.

*sindoor,* du riz, du sucre. Du safran écrasé sur des feuilles de bétel, du miel et des fruits : cocos, pommes, oranges, poires, bananes, ont été offerts à *Kali* et les sept sœurs.

Toujours au bas de l'autel, une solution légèrement liquide composée de *mantègue*, de lait caillé, de feuilles de *Tulsi* a été préparée pour le rite de *Kali*. Chaque participant a reçu en fin de cérémonie une petite quantité de cette préparation appelée *Parsad* dans sa main droite et l'a mangée.

Enfin le camphre, la lampe en terre, l'huile pour allumer la lampe, le *mantègue* pour allumer le feu, le *sandal* et le gruau ont été dédiés au feu *Agni*.

© : 1994

**80. Produits offerts à mère *Kali* et au couple au moment où le prêtre s'adresse à *Kali* sous la forme d'un *Kailash***

Un dernier type d'offrandes a été offert à *Hanouman* au-dessus duquel on a dressé le pavillon rouge : des fruits uniquement, de toutes sortes, ajoutés au camphre, au bétel et au sandal.

© : 1994

**81. Le pavillon rouge de *Hanouman* est installé à la place qui lui est dévolue à la droite de l'autel de *Kali***

Un tas de petit bois, très sec et cassé en petits morceaux, a servi à allumer le feu cérémoniel (dans un trépied en fonte) appelé *Hawan kund*. Enfin des fleurs de *gulaïtis* (jaunes), des roses, des *gendas* (jaunes) ont été distribuées à tous en fin de cérémonie.

*Le déroulement cérémoniel*

Le déroulement cérémoniel a mis en évidence l'existence d'un dualisme rituel, distinguant la tradition *puranique* attachée à *Kali* et le rituel brahmanique. Deux temps se sont succédés. Vers 17 heures, le *pandit* P. R. de Brisée Verdière est arrivé. Ce prêtre a été choisi par P. pour officier selon un rite nouveau dans ce *kalimaï* car il désirait rompre avec la tradition des sacrifices d'animaux habituellement consacrés dans ce *kalimaï*.

© : 1994

**82. Le premier groupe de participants à gauche de l'autel de *Kali***

Les femmes sont entrées dans le *kalimaï* où avaient été disposées les chaises basses. Deux groupes différents[10] se sont fait face. Dans le premier groupe, situé à gauche par rapport à l'autel du *kalimaï*, se trouvaient les femmes qui avaient préparé le repas et celles qui avaient discuté avec notre équipe quelques jours auparavant. J. a été autorisé à entrer dans le *kalimaï*. La mère du mari qui participait à la cérémonie a demandé à J. de se placer à côté d'elle pour lui donner des explications.

10. Notons que J. a eu une position centrale dans l'événement en se trouvant placé à côté de la femme mère de l'époux du couple pour qui était célébrée la cérémonie. De plus, il était aussi placé dans l'espace de regroupement des femmes avec lesquelles nous avions fait l'entretien dans le *kalimaï*.

Suzanne Chazan est restée en dehors de l'enceinte du *kalimaï* pour photographier sans déranger. On lui avait mis le *tika* en signe de participation à la cérémonie. À la fin du rituel, elle a été conviée, comme toutes les femmes, à entrer dans le *kalimaï*, au moment où le prêtre chantait avec les gens la prière de mère *Ambé Gawri*. Les femmes et les jeunes filles sont montées à l'autel de *Kali* que l'on venait de découvrir et ont dessiné sept cercles avec du camphre allumé sur un plateau où il y avait des fleurs : c'était l'*Arti*.

Le second groupe, faisant face à J., était la famille proche des époux S. Le grand-oncle du mari *(bansur* en *Bhojpuri)* qui était aussi le grand beau-frère de la mère – c'est-à-dire le frère aîné du mari de la femme – était devant le groupe et ses proches parents derrière lui. Dans ce groupe, on pouvait noter que deux hommes étaient là pour donner de l'aide au couple officiant. Le grand-oncle du marié a été placé au centre parce qu'il est le chef de la famille S. et la mère du marié a choisi de se mettre juste en face, là où été placé J. Les lignées paternelles et maternelles du jeune marié se faisaient donc face par rapport à l'autel de *Kali*. À droite, étaient placés les parents paternels et à gauche les maternels.

Sur l'autel des sept sœurs, il y avait les sept paires de *puris* et les *khirs*, des gâteaux doux de trois sortes différentes *Ladu Besand, Ladu*, des tranches d'oranges, de pommes, de bananes et de poires, deux paires de 14 bracelets. Tout cela était bien disposé et le jeune couple a recouvert la table des sept sœurs d'un linge de couleur crème.

© : 1994

**83. Les fruits de toutes sortes offerts aux divinités des sept sœurs, avant le rituel brahmanique**

Le déroulement cérémoniel qui a suivi correspondait au rituel choisi par le *pandit*, véritable chef d'orchestre. Le jeune couple a agi sur les conseils du *pandit* et de leur grand-oncle paternel. En face du prêtre on a placé des feuilles de bétel sur lesquelles il y avait des fleurs et des

mélanges de riz. Au centre, il y avait un pot en cuivre où on a mis les feuilles de mangue et les fleurs, le tout recouvert d'une noix de coco. Tout près de ces mets, était posé le trépied qui a servi plus tard quand le feu a été allumé.

Le rite védique s'est ouvert par l'invocation *Om* : le prêtre et le couple officiant ont bu de l'eau. Les lampes ont été allumées partout sur l'autel de *Kali*, et devant le petit autel du *pandit* au bas des marches. Le *sandal* a été allumé pour faire le « *Arti*[11] ». Une prière a été adressée à la noix de coco qui représentait *Kali*. Le « *Arti* » a également été fait devant la noix de coco en invoquant « *Kapur Gawram* ». Un certain nombre de divinités ont été invoquées dans les prières comme : *Ganesh, Naw Graha, Durga...*

© : 1994

**84. L'autel de *Kali* est recouvert quand le *Pandit* fait le rite brahmanique**

L'assemblée des gens réunie dans le *kalimaï* a été très silencieuse durant les prières du *pandit*, qui était alors l'officiant principal. Après les invocations faites aux divinités, le feu a été allumé par le couple. À ce moment précis, la mère du marié s'est déplacée et une femme l'a remplacée en entonnant une mélopée d'une voie douce et continue. En même temps, le prêtre scandait ses prières qui se sont surimposées sans se mélanger. Tandis que le prêtre citait les divinités de la grande tradition des temples, les femmes chantaient les chansons du *kalimaï*, en particulier les chants de *Ambe Gawri* et de *Kali*.

*Jai jai ambe mata naho*
*Jai Jai Durge mata naho*
*Jai jai Shakti mata naho*

11. Cf. Glossaire.

*Mata ambe mera ni*
*Oh mata durge bawani naho*
*Oh maya naho shakti*
*Oh maya sora oh shingar*
*Par lele asan devi ma*
*Oh maya asan lele naho*
*Oh maya shakti lele naho*
*Jai luxmi Ramana*
*Jai luxmi Ramana*
*Jai luxmi Ramana*
*Eh kali devi sharimaï Parmesawri*
*Ma shakti bawani ma*
*Vishnu Narayana shakti Baï*

Vive la mère Ambe
Vive la mère Durga
Vive la mère de la force
Vous êtes nos mères Ambe
Oh ! mère Durga Bawani
Oh ! vous êtes notre mère de la force
Oh ! mère faites-vous belle
Et puis, prenez vos places
Oh ! mère de la force
Vous aussi prenez votre place
Vive Luxmi Ramana
Vive Luxmi Ramana Vive Luxmi Ramana
Oh ! mère Kali, Sharimaï, Parmaswari
Mère Shakti, mère Bawani
Vishnu Narayana, vous possédez la force.

© : 1994

**85. Le *Pandit* a allumé le feu sur le trépied devant l'autel de *Kali***

Après la prière à la noix de coco, le prêtre a tendu le camphre placé sur une feuille de bétel aux officiants pour qu'ils allument le feu. Le *pandit* a invoqué *Kali* en jetant du riz en direction de l'autel des sept sœurs, encore recouvert du linge placé au début. Il a récité des versets en sanskrit, dédiés à *Kali*. Le *Pandit* s'est alors adressé à l'assemblée en parlant de *Kali* et a pris la liberté de faire un discours *sanataniste* pour distinguer ce qui est bon ou mauvais dans certaines pratiques *puraniques* par rapport à d'autres rites comme celui des *aryasamajists*.

© : 1994

**86. Les hommes entrent pour installer le *Dhaja* de *Hanouman* avant la prière**

À ce moment précis, la femme qui avait continué de psalmodier ses chants à *Kali* a été invitée à se taire. C'est alors que les hommes, sans discrétion aucune, sont entrés à cinq dans le *kalimaï* pour installer le pavillon à l'autel de *Hanouman*[12] et l'ont invoqué simultanément avec des offrandes de fruits. Le prêtre a fait une prière à *Hanouman,* le *Hanouman Chalissa*, et il a cassé le coco.

12. Cette intrusion brutale des hommes dans le temple au moment de l'invocation de *Hanouman* coïncide avec la demande faite à la femme de cesser de chanter. Cette situation était symptomatique de l'enjeu cérémoniel. On a vu le prêtre prendre la parole en direction des femmes au moment où elles s'adressaient par leurs chants à *Kali* tandis que les hommes honoraient à grand bruit *Hanouman*, le protecteur du Temple. On pouvait penser que *Kali* était en passe de devenir une déesse du dedans. Elle était déjà phagocytée. Notons qu'à ce moment là, la tension, si elle existait, n'a été perceptible que par le bruit fait par les hommes au moment où ils sont entrés dans l'enceinte du *kalimaï* pour monter le drapeau de *Hanouman*.

*L'organisation cérémonielle*

Dans ce double mouvement cérémoniel, le rôle du *pandit,* appuyé par les hommes, a eu pour effet d'opérer une sorte de phagocytose du culte de *Kali*. La rupture n'était pas sensible mais elle était présente malgré toutes les précautions prises pour accorder à *Kali* sa place toutefois résiduelle dans ce culte. Le couple officiant est monté et s'est placé en face de la table des sept sœurs. Il a découvert les divinités, allumé le camphre devant chacune d'elles et les a aspergées avec de l'eau. Ils ont l'un et l'autre signé les divinités avec du *Kumkun* et du *sindoor,* comme tous les participants. Ils ont allumé les camphres, ont fait l'*Arti* en tournant trois fois dans le sens des aiguilles d'une montre. Durant ce temps-là, l'assemblée des femmes se taisait, on ne chantait plus, les hommes ont cassé le coco devant *Hanouman*. Suzanne Chazan, l'étrangère, a été conviée à entrer dans le *kalimaï* au moment où les femmes se sont avancées en une longue procession vers l'autel de *Kali* pour lui rendre les derniers honneurs. Toutes les femmes, jeunes ou vieilles, ferventes ou non, jeunes filles ou femmes mariées ont voulu monter à l'hôtel de *Kali*. Le chant rituel entonné par le prêtre à ce moment-là s'adressait à *Kali* et a été jugé trop long par P. l'organisateur de la cérémonie qui a demandé aux participantes de s'arrêter, leur disant qu'elles pourraient faire plus tard leurs dévotions à *Kali*, après la cérémonie.

Le couple officiant est redescendu avec le prêtre. Il a pris place dans l'assemblée des femmes pour le *Purnawati* qui est un rite de clôture autour du feu cérémoniel, consistant à jeter trois fois dans le feu les mets cérémoniels qui restent : le *mantègue* et le *samagri*. Tout le monde s'est levé, y compris les hommes qui étaient à l'extérieur du *kalimaï* et ont chanté le *Kapura Gawram*. Les fleurs bénies au préalable par le *pandit* ont alors été lancées sur le couple officiant. Le chant de clôture était le *Shanti Path* qui sont des versets sacrés connus de toutes les communautés indiennes.

## Le mouvement Aryasamaj dans les différenciations présentes

Les deux cultes de « *baharia Puja* » étudiés, à deux ans d'intervalle, dans les deux *kalimaïs* des villages de Camp de Masque Pavé et de Camp de Masque, respectivement de Petite Cabane et de Royal Road, ont été organisés l'un et l'autre par une seule famille élargie. Le premier culte a eu pour objectif principal de remercier *Kali* de ses bienfaits à la suite de la réalisation d'un vœu. Le second avait pour motif principal de présenter

un couple récemment marié aux familles maternelles et paternelles réunies à cet effet.

Ces deux cultes de caractère familial n'ont, bien entendu, pas eu la même fonction sociale. Le premier est resté limité à l'univers familial strict, le second a eu une efficience politique que l'on mesure à la participation du grand nombre de villageois qui se sont sentis concernés par la cérémonie. L'influence de la famille F., organisatrice de la fête, était d'autant plus grande qu'elle emploie de nombreuses personnes du village, pour la récolte des ananas et des légumes, sur les cent arpents de terres qui leur appartiennent en pleine propriété et dont les produits sont exportés à l'étranger et/ou vendus sur le marché de Port Louis. La première cérémonie a été célébrée selon le rite traditionnel des cultes « *baharias* » qui porte sur le sacrifice d'un animal ou de son équivalent symbolique (les fruits ou les légumes). Le second cérémoniel a été fondé sur un rituel dominant védique, qui coexistait tout en s'opposant au rite *puranique* offert à *Kali,* pour qui a été sacrifiée une calebasse chinoise que l'on a coupée en deux. Dans ce dernier cérémoniel, l'association gestionnaire du *kalimaï* a opté pour un changement rituel et se préparait à l'éventualité de fonder un temple en face du *kalimaï*. Celui-ci devait être transféré dès que les travaux auraient commencé.

Il n'est pas étonnant que la communauté des fidèles réunis pour ces deux cultes soit très différente. Le « *baharia puja* » de Petite Cabane a réuni un nombre limité de gens, une quinzaine de personnes de la famille élargie vivant sur place. Les voisins ou amis du village de Camp de Masque n'ont participé ni par des dons, ni par leur présence à la cérémonie. Très différente était la composition des fidèles de Royal Road. Des bénévoles des différentes organisations de Camp de Masque Pavé comme le club de foot, l'association des femmes, l'association du temple télégou et de la *baïtka aryasamaj* locale se sont proposés ainsi que des planteurs individuels pour aider à la préparation de la fête. Tous les parents des familles offrant le *binde* à *Amourou* sont venus de loin et ont participé par leurs dons à la cérémonie. La collecte a réuni suffisamment d'argent pour préparer un repas collectif très festif analogue à un repas réservé aux grands mariages.

C'est pourquoi le second cérémoniel « *baharia puja* » de Royal Road doit être considéré comme ayant eu un double sens politique et économique, sens que nous avons élucidé, quelque quinze jours plus tard, à l'occasion d'une nouvelle cérémonie qui a eu lieu sur les sites des deux *kalimaïs* de Petite Cabane et de Royal Road réunis à cette occasion. Manifestement, la région était en pleine effervescence idéologique et placée sous l'influence directe des fédérations de Port-Louis dont étaient membres les habitués des deux *kalimaïs* et des deux temples télégous et aryasamaj locaux. La brahmanisation plus ou moins nettement affirmée

des cultes *baharias* de Royal Road et de Petite Cabane est alors très significative de la prise de contrôle politique des sociétés locales par les fédérations nationales.

Le prochain chapitre présente le culte « *amourou puja* » organisé dans ces deux mêmes *kalimaïs*, sous l'égide de l'association télégoue « *Sri Rama Mandiram* » et officié par un prêtre résident local H. du temple télégou de Camp de Masque. Cet événement a mis en scène la manière dont les distinctions de castes sous-jacentes à ces cultes traversaient les divisions communautaires et s'articulaient aux différences socio-économiques principales locales. Le culte « *amourou puja* » a été caractérisé moins par la brahmanisation rituelle que par le mode syncrétique d'intervention des Télégous dans un culte dédié à *Kali*. Ce culte « *amourou puja* » traduisait symboliquement les stratégies des communautés démographiquement minoritaires dans leur tentative de fédérer le maximum de personnes, toutes origines confondues, pour construire une majorité électorale politique ici, là ou ailleurs. Dans le cas des Télégous, c'est ailleurs, sur le terrain de la circonscription n° 12 de Rivière du Rempart, qu'il fallait comprendre la stratégie de la fédération nationale active sur le lieu de la circonscription n° 10 de Camp de Masque où vivent de nombreux ressortissants de la communauté télégoue.

# 9

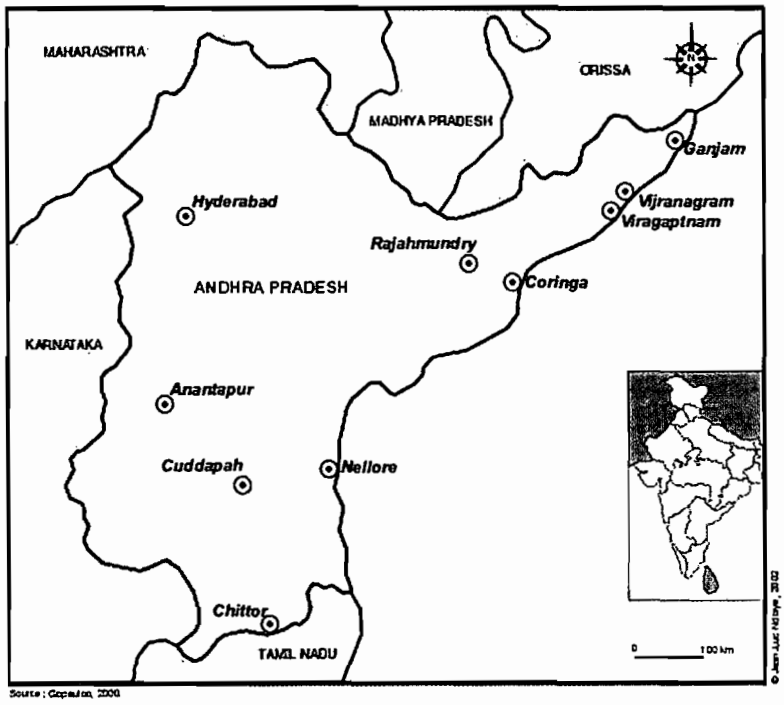
# Le culte « *Amourou Puja* » de Camp de Masque

Le culte « *Amourou Puja* » de Camp de Masque s'est présenté à notre investigation comme l'équivalent, pour les Télégous, des cultes « *baharias* » célébrés par les Indiens du nord dans les *kalimaïs*, des cultes « *mariamens* », cérémonies des Tamouls du sud de l'Inde, ou encore des cultes marathis dédiés à « *Ganesh* ». L'intérêt d'étudier cette manifestation tient au fait que l'initiative du développement de ce rite dans la région de Camp de Masque vient d'une association locale soutenue par la fédération télégoue « *Andra Maha Sabha* » dont le siège est à Port-Louis près du Champ de Mars. L'association locale de Camp de Masque a été fondée dans les années 1980. Elle porte le nom de « *Sri Rama Mandiram* » et s'occupe de rénover ce qui était autrefois un petit temple construit en paille, puis en tôle ondulée, lequel est aujourd'hui devenu un beau temple en ciment.

© : 1994

**87. Le temple télégou « *Rameshwarnath Mandir* » de Camp de Masque Pavé**

Pour réaliser ce nouveau temple, P., un laboureur de l'établissement FUEL, devenu depuis le « *Public Relation Officer* » (PRO) de l'association télégoue du village, a fait don d'un terrain de huit perches lui appartenant. L'association compte aujourd'hui quelque cinquante-cinq membres dont trente hommes et vingt-cinq femmes très actives dans le travail social.




**Carte n° 10. Lieu d'origine des Télégous de l'île Maurice dans l'État d'Andrapradesh en Inde**

La fête a réuni près de trois cents personnes (deux cent cinquante selon les estimations de plusieurs personnes), soit 10 % environ de la population de Camp de Masque, ce qui représente un bon score dans une région rurale aussi éloignée des grandes villes du centre. Dans ces conditions, il n'est plus question de considérer le culte d'« *Amourou* » comme une simple fête à caractère familial plus ou moins élargie aux rapports de proximité sociale existante. Nous avions à faire à une manifestation qui devait nous entraîner sur le terrain d'une analyse des pratiques religieuses

en rapport avec le système associatif local, articulé aux fédérations religieuses et culturelles nationales. Bien entendu, le local occupait une place déterminante des rapports engagés, qui devaient être compris et analysés par la suite à travers la genèse et la structuration de la communauté télégoue depuis son installation dans la région. Cette communauté avait une position sociale non négligeable du fait des mariages avec des familles originaires et des activités sociales développées par l'association en faveur de sa communauté, mais aussi des autres groupes sociaux de l'Inde du nord et du sud présents à la fête. Une partie des participants étaient des fidèles des deux *kalimaïs* en cours de rénovation, de Petite Cabane et de Royal Road. Les familles télégoues étaient socialement plus proches du premier *kalimaï* que du second. En associant les deux *kalimaïs* à leur fête, les Télégous élargissaient la base sociale de leur insertion qui s'ouvrait aux nombreuses personnes du village qui avaient prêté leur concours pour la préparation de la fête tandis que des parents résidant dans d'autres régions de l'île sont venus se joindre à cette cérémonie pour faire leurs offrandes à « *Amourou* », nom donné par les Télégous à la déesse *Kali*. Enfin, les membres actifs de la fédération nationale télégoue sont aussi venus soutenir cette entreprise comme ils l'avaient déjà fait dans d'autres régions où ils avaient fondé des associations locales de même type. L'association de Camp de Masque était la branche n° 39 de la fédération de Port-Louis.

Le groupe communautaire/ethnique télégou a manifesté, à travers le déroulement cérémoniel et la mise en pratique de ce nouveau rituel, sa capacité à servir la cause des rapports intercommunautaires, fondés sur le dépassement des inégalités de caste et des clivages ethnico-linguistiques existant entre les groupes – tamouls et hindous –, tout en servant celle de son identité particulière, mise en pratique au plan culturel/politique par la fédération « *Andra Maha Sabha* ». Avant de nous engager sur le terrain de la description du rituel et de ses rapports avec les groupes participants, avant de préciser le rôle joué par les divers organisateurs, nous devons apporter quelques précisions concernant le fonctionnement communautaire propre à tous les Indiens de quelque origine qu'ils soient à l'île Maurice. Rappelons tout d'abord que quatorze jours sont déclarés « congés publics », dont quatre journées sont consacrées annuellement à la célébration des fêtes religieuses indiennes, à l'exception de « *divali* », la fête des lumières qui n'est pas considérée comme étant une cérémonie à caractère religieux à proprement parler. Chacune de ces fêtes est célébrée en Inde dans une des quatre régions différentes d'où sont venus les immigrants indiens comme coolies : ainsi, le « *Taïpoorsam cavadee* » est le jour dédié à « *Muruga* » que vénèrent plus particulièrement les Tamouls, le « *Mahashivatree* » est le jour dédié à *Shiva* lors du pèlerinage des Indiens du nord, « *Ganesh Chaturti* » est la fête de *Ganesh* célébrée

par les Marathis et enfin le « *Rambhajanum* » est la fête religieuse nationale des Télégous à la mémoire de *Ram*. Les Indo-mauriciens, qu'ils soient originaires du nord, du sud, du sud-est ou du sud-ouest de l'Inde, mettent leur point d'honneur à participer à chacune de ces fêtes. Il n'est que de voir le *Cavadee* de Port-Louis ou le *Mahashivatree* de Grand Bassin, pour comprendre que ce sont des occasions pour eux de manifester leur unité dans la diversité religieuse et culturelle du pays où ils se sont installés depuis plus de deux siècles. À chacune de ces fêtes religieuses, correspondent aussi des cultes populaires propres à chacune des différentes communautés indiennes : au *cavadee* correspondent les marches sur le feu dédiées à *Draupadi*, au m*ahashivatree* correspondent les *baharias pujas* dédiés à *Kali*, au *rambhajanum* se rapportent les *amourous pujas,* etc. Contrairement aux cultes dédiés aux divinités supérieures, qui connaissent une participation de l'ensemble des Indiens, les cultes populaires sont l'expression des particularismes communautaires et linguistiques. Le rapport du local au global s'exprime d'une double manière, par le haut et par le bas. On a ainsi, d'une part, des stratégies sociales politiques venant des fédérations qui interagissent dans le jeu local par des aménagements rituels toujours symptomatiques d'une mobilité sociale à l'œuvre. D'autre part, les acteurs du cérémoniel règlent les conflits plus ou moins variables et stabilisés localement qui s'expriment dans le cadre des rituels différenciés. Ils se sont institués en épousant, d'une certaine manière, les segmentations sociales qui ont eu cours et en intégrant les nouveaux venus. C'est à cette dialectique du local et du global que nous nous sommes attachés dans le but de mettre à jour ce qu'il y a de général dans la cérémonie spécifique de « *amourou* » à Camp de Masque Pavé.

Ainsi, la communauté télégoue a joué sa partition sur le plan local en modernisant le rituel cérémoniel « *amourou puja* » de manière à ce que la communauté des fidèles s'élargisse à d'autres groupes d'appartenance. En effet, les rapports locaux se sont ouverts de longue date à des relations interethniques en brouillant le plus souvent les distinctions de caste de sorte que ces unions exogames sont difficiles à légitimer dans le contexte social dominant attaché aux rapports préférentiels d'endogamie stricte. Nous nous sommes donc posés la question de savoir de quelle manière le lien social interculturel sur lequel repose l'insertion des Télégous à Camp de Masque Pavé se transformait en visibilité ethnique par l'action de la fédération nationale qui a mis en œuvre la puissance de son groupe malgré son faible poids démographique local. Car, si les Télégous représentent 3,5 % des 52 % de la population indienne mauricienne, leur faiblesse numérique est en partie compensée par une organisation interne soudée par la pratique généralisée d'un taux très important de mariages préférentiels générateurs de « républiques » de cousins proches par les

pères (Nursimloo Anenden, 1982 : 30)[1] très actifs au niveau national. Cette polarité sociale qui leur est spécifique a été renforcée encore du fait de la proximité sans cesse maintenue par les Télégous à l'égard de l'économie sucrière dont les effets structurants ont été bénéfiques à cette formation sociale aux plans économiques mais aussi politiques. C'est ainsi que des liens privilégiés ont été possibles entre les familles restées à la campagne et celles qui se sont installées en ville. C'est dans la région nord, à Rivière du Rempart, que se trouve le nombre le plus important de Télégous. Ils sont restés proches des établissements sucriers où ils se sont installés : Bellevue-Maurel, Barlow, Antoinette, Bon Espoir, Rivière du Rempart, Goodlands et Petite Rosalie. Dans d'autres régions comme dans la propriété de Beauchamps, la sucrerie de Saint-Pierre et à Dagottière, la majorité des Télégous ont quitté les camps pour s'installer dans les villes du centre comme Beau Bassin et Rose-Hill (Gopauloo, 2001). Le rapport du local au global qui s'est exprimé dans la cérémonie de Royal Road, a mis en lumière ces rapports d'interdépendance villes/campagnes des familles télégoues entre elles d'une part et leur mode particulier d'implication religieuse/culturelle aux plans local et national. L'enjeu électoral à proprement parler était indirect, puisqu'il portait sur le district de Rivière du Rempart/Piton (circonscription n° 7). Il était manifeste dans la mesure où les Télégous, quelles que soient les alliances existantes au sein des partis nationaux, ont placé dans tous les gouvernements un député ministre, à Rivière du Rempart, là où le groupe est le mieux représenté.

« *Amourou puja* », comme toutes les cérémonies célébrées en l'honneur de *Kali*, est un culte du dehors et ne pouvait être organisé sur le lieu du temple télégou de Camp de Masque « *Sri Rama Mandiram* ». Il a été célébré sur le lieu du *kalimaï* de Royal Road. Le rapport du dedans et du dehors, mis en scène par la communauté des participants, a été fondé sur une idéologie communautaire où les distinctions de genre, de caste et ethnique se sont commuées en une réalité plurielle de rapports, accordant au groupe minoritaire télégou une fonction médiatrice au sein des autres groupes sociaux du nord comme du sud de l'Inde : Hindous et Tamouls. Nous avons considéré ce culte *amourou* comme un cadre d'élaboration de rapports interethniques exploitables ailleurs sur le terrain d'une centralité télégoue gérée par la fédération de Port-Louis au moment des élections ou lors de tout événement d'importance nationale.

---

1. Anenden Nursimloo affirme que « *the Kinship among the Telegus is the idiom which governs identity substance* ». La notion de divinités supérieures qui s'opposent aux divinités tutélaires, jugées inférieures, renvoie aux rapports qui s'établissent aujourd'hui entre la religion savante et les rituels populaires.

## Les rapports sociaux dans le déroulement cérémoniel

### *La communauté sociale d'appartenance des fidèles*

Nous avons pu caractériser les rapports sociaux engagés dans le rituel cérémoniel en allant voir la famille la plus importante, qui se préparait pour la fête après avoir suivi les dix jours de carême imposés dans le nouveau rituel.

© : 1994

**88. La préparation des repas avant la cérémonie *Amourou***

La famille P., dont le chef de famille est le « *Public Relation Officer* » (PRO)[2] de l'association locale télégoue, réside à Camp de Masque Pavé dans une maison située en face du temple télégou. De bon matin, il nous a accueillis dans sa maison qui est construite sur un grand terrain où sont rassemblées plusieurs autres constructions qui communiquent à travers des cours intérieures attenantes aux cuisines, qui départagent les familles nucléaires.

Ce type d'habitat est très typique du mode de vie des familles mauriciennes d'antan où les familles nucléaires sont généralement groupées autour d'un plus ou moins grand espace intérieur sur lequel débouchent les cuisines des unes et des autres. Aujourd'hui ces espaces ont plus ou moins disparu du fait de la croissance démographique observable en ville comme à la campagne. Il y a eu densification des constructions sur les espaces résidentiels d'abord puis extension géographique là où c'était possible, là où la terre n'était pas appropriée. En entrant dans la cour intérieure, nous avons visité toutes les maisons et cuisines. Au centre de la cour, il y avait plusieurs groupes de femmes (dix-sept au total) et deux hommes, Krishna et le fils de P., attachés à couper les légumes.

2. C'est le responsable des relations publiques.

Des *carails*[3] étaient posés sur un feu de bois. Dans la cuisine, tout ce dont on avait besoin pour la cuisson était regroupé. En face, nous sommes entrés dans une autre cuisine appartenant au frère de M. P., ce qui montre que la famille nucléaire s'organise pour elle-même durant la préparation des mets tandis que la cuisson est collective. Par des escaliers intérieurs, nous avons été introduits dans la pièce où la nièce de Krishna, âgée de 34 ans, a jeûné dix jours durant.

Elle portait un *binde*[4] qui est composé de deux récipients en cuivre. Le premier et le plus grand contient du riz cuit avec du safran mélangé à du tamarin et des feuilles de *Lila Pers* dont le goût est amer. Dans le second, appelé *lota,* il y a du riz et du lait caillé. Enfin, au-dessus de ces pots de cuivre, est posée une lampe en terre allumée, alimentée d'huile par les parents de la personne qui porte le *binde* quand la lumière vacille et cela pendant toute la durée du défilé. Les femmes porteuses de *binde* sont suivies par les parents proches tout le long de la route qui mène au *kalimaï*.

À côté de cette pièce, il y avait la chambre du frère, assistant prêtre tamoul dit « *pusari* », capable de jeûner et de rester allongé sur des clous et des sabres dix jours durant, selon ses dires. Le frère nous a entraînés à visiter son autel particulier, aménagé dans le petit studio contigu où il vit. Il a expliqué qu'il se sentait rejeté de la famille et qu'il s'était donc marginalisé pour trouver son équilibre, en rompant avec la tradition télégoue et en adoptant les pratiques tamoules.

© : 1994

**89. Les femmes porteuses de *binde*[5]**

3. C'est une sorte de poêle en forme de chapeau chinois, où les mines (nouilles chinoises) et le riz grillé peuvent être facilement mélangés avec les légumes cuits au préalable à la vapeur et coupés en très petits morceaux.

4. Les récipients en cuivre que les femmes portent sur la tête sur la photo.

5. La lampe en terre allumée. Les parents portent les offrandes préparées et les jeunes filles lisent les prières en sanskrit à *Kali*.

© : 1994

**90. L'autel du frère, adepte de *Saï Baba*, faisant office d'assistant prêtre tamoul**

Les divinités disposées sur son autel montrent qu'il est adepte de *Saï Baba* et qu'il honore plusieurs divinités tamoules présentes dans le temple de Bonne Mère, situé non loin de Camp de Masque sur la route de Quartier Militaire à Flacq. Il est devenu spécialiste pour piquer les aiguilles des adeptes de *Muruga* lors des cérémonies du *cavadee*.

Mis à part le frère, qui s'est mis en dehors de la fête en manifestant sa proximité avec les Tamouls et parce qu'il est en opposition avec son frère d'obédience télégoue, toute la famille a participé à la cérémonie et ce sont les nièces et les filles qui ont porté le *binde*. Tout le monde peut le porter mais, dans la pratique et dans la majorité des cas, ce sont plutôt les jeunes femmes ayant des problèmes particuliers qui le portent. Ainsi en a-t-il été de la nièce toujours non mariée à trente-quatre ans. Les produits qui entrent dans la nourriture sont : des haricots verts, du *jackfruit*, des bananes, du *dholl,* des brinzelles, du *rasson*, du *kucha* (achards-piments), du *sagu* et du *aplon*[6]. Tous ces ingrédients sont utilisés dans la cuisson des plats traditionnels des Télégous.

Avant notre départ de la maison familiale P., les femmes porteuses ont présenté leur *binde* sur le seuil de la porte au porteur de *prabha*[7] qui les a bénies avant qu'elles ne partent pour le défilé de la fête. Une femme mariée appelée *Moutaidevelou* – parée de fleurs sur les cheveux, de *tika* sur le front, avec un lien *mangalam Sutram* autour du cou, des bracelets au bras ainsi qu'une alliance *matelu* sur le deuxième doigt du pied gauche – a joué le rôle d'intermédiaire entre le porteur de *prabha* et les jeunes

6. Cf. Glossaire.
7. Cf. Glossaire.

femmes au moment de la bénédiction. Ce rôle rituel, qui lui a été assigné, correspond au rôle social qu'elle tient au sein des familles alliées car elle donne ses conseils aux parents pour le choix le plus judicieux à faire du futur conjoint des enfants, en fonction des alliances préférentielles admises dans les familles. De cette manière, elle agit comme l'*agwa*[8] qui veille au maintien du statut des familles dans l'ordonnancement des castes par le jeu des mariages. Le fait de laver les pieds des jeunes femmes célibataires avec une solution d'eau et de safran est un symbole de la valeur attachée à la qualité de pureté des mariages préférentiels sur lesquels porte l'espoir des familles. Il nous a été dit que toutes ces femmes, qui ont porté leurs offrandes, n'ont eu aucune obligation de faire une promesse à *Kali* comme c'est, d'ordinaire, la tradition dans les cultes *baharias*. Elles se sont juste préparées à la fête en s'astreignant à dix jours de carême.

**91. Le *prabha* est placé devant le temple télégou de Camp de Masque « *Shri Rama Mandiram* »**

Avant le départ de la cérémonie vers le *kalimaï* de Petite Cabane.

© : 1994

Après cette visite, nous avons dû partir pour assister à la bénédiction du *prabha* devant le temple « *Sri Rama Mandiram* » où il a été confectionné. Le *prabha* est un objet symbolique par lequel le porteur manifeste une relation fusionnelle avec le monde des divinités dans sa lutte constante du bien contre le mal, quand il entre en transe.

Outre la famille P., organisatrice de la fête, originaire de Camp de Masque Pavé et venue, au grand complet, participer à la fête, les autres femmes qui se sont jointes au défilé nous ont expliqué les raisons de leur participation. Dix-neuf femmes au total portaient le *binde*. Elles étaient toutes habillées des mêmes *sarees* jaunes aux bords rouges et blancs. Les *bindes* étaient tous sensiblement les mêmes, seules les décorations chan-

8. Cf. Glossaire.

gaient, matérialisant les différentes origines géographiques et sociales des familles réunies pour la fête : Flacq, Riche Mare, Camp de Masque Pavé, Camp de Masque, Bonne Mère, Sainte Croix, Vacoas, Pont d'Epinay, Petite Cabane, Bel Air/La Lucie ont été les lieux de résidence évoqués par les porteuses quand nous leur avons posé la question.

Toutes ces femmes porteuses de *binde* étaient entourées de leurs sœurs, belles-sœurs et mères. Elles ont toutes confirmé avoir des relations d'alliance avec la famille organisatrice. Certaines étaient habillées en *saree* de couleur différente, comme la dame ci-dessus en rouge sur la photo n° 89, qui ne portait pas de *binde* comme les autres femmes et n'avait pas non plus de collier traditionnel télégou, appelé *Mangalam Sutram*. Cette femme d'origine télégoue manifestait ainsi qu'elle avait adopté la tradition de son époux d'origine hindoue, en vertu de la soumission de la femme à l'homme. Dans l'assemblée, plusieurs femmes avaient contracté des unions intercommunautaires entre Télégous et Marathis, entre Télégous et Tamouls et entre Télégous et Hindous. On peut conclure que la communauté des femmes porteuses de *binde* étaient toutes liées par mariage à la famille organisatrice. Elles formaient une parentèle télégoue, caractérisée par des relations interethniques qui se mêlaient à des rapports intercastes. La famille P., que nous avions visitée au début de la cérémonie, a réussi à réunir autour d'elle tous ses parents et alliés dispersés dans l'île : cousins/cousine/tante en ligne paternelle, nièces en ligne maternelle et paternelle et belles-sœurs en ligne maternelle. Porteuses de *binde* ou accompagnatrices, ces femmes étaient unies autour d'*Amourou* et portaient en elles les contradictions de caste, ethniques, que l'on trouve dans la société locale de Camp de Masque. À travers elles, on comprenait les effets de puissance sociale d'une telle cérémonie au profit du groupe minoritaire télégou qui a réussi à réunir les branches de la famille P. dispersées dans les autres régions de l'île. Ces relations mises en scène étaient susceptibles d'être exploitées en certaines circonstances si une stratégie collective était déployée au niveau de l'association locale et de la fédération nationale. Les alliances politiques choisies doivent alors tenir compte des divers positionnements qui ont été acquis par les membres de la famille, dispersée dans les différentes régions de l'île. La présence des représentants de la fédération télégoue à la fête a eu cette fonction d'utilité partielle des rapports engagés dans la sphère d'influence culturelle-politique de la fédération nationale. Les résidents de Camp de Masque, qui sont restés en dehors de la cérémonie, sont ceux qui n'avaient aucuns rapports d'alliance avec les Télégous : une partie des fidèles du *kalimaï* de Chemin Cimetière, les fidèles du *kalimaï* de Petite Cabane qui ont des alliances préférentielles de hautes et basses castes hindoues, plus précisément les *Raviveds* alliés aux *Baboojees* et aux *Vaishs*.

## Le dédoublement cérémoniel

Peu après la longue visite guidée proposée par le maître de maison, nous nous sommes rendus devant le *kalimaï* de Petite Cabane, profitant de la voiture que nous offrait le chauffeur, sur laquelle il y avait les offrandes pour l'autel de *Kali,* le *prabha* et une idole représentant *Vishnu* du nom de *Utsawamurti*. Un haut-parleur sur le toit de la camionnette était là pour orchestrer les chants au cours du défilé. On y avait placé en étendard une grande photo de *Kali,* qui ouvrait le défilé. Une seconde voiture, portant *Durga* pour les Tamouls qui est une autre forme de *Kali* pour les Hindous, a rejoint également le *kalimaï* de Petite Cabane, où la cérémonie a été officiellement ouverte.

© : 1994

**92. Prière à *Amourou* à Petite Cabane d'où part le défilé des fidèles vers Royal Road**

***Le déroulement cérémoniel et les rituels***

Un premier rituel très simple a été célébré devant l'autel de *Kali* de Petite Cabane. Il n'y avait pas d'autres participants que ceux qui étaient venus de l'extérieur, comptant un représentant de la fédération télégoue, un journaliste de la « *Mauritius Broad Casting Corporation* » (MBC) et les chercheurs, conviés par les organisateurs. Les cinq officiants du rituel ont honoré mère *Kali* pour que la fête soit un succès pour les gens du village. Ils ont aidé, auparavant, le prêtre à s'habiller en jaune et à fixer le *prabha* sur son dos.

Le *prabha* que l'on voit sur les photos n° 91 et 93 est une sorte d'autel fleuri, analogue aux *kavus* des Tamouls, aux *kanwars* des Hindous, aux *murtis* des Marathis. Une armature de bambou a été confectionnée pour accrocher des marguerites jaunes et des oranges *Genda*, des anthuriums rouges et des feuilles de *Sagou*. Un miroir a été placé au centre du *prabha,* qui symbolise l'opposition du bien et du mal. Dans la lutte qu'il

mène, le mal n'est pas chassé, il est simplement renvoyé à lui-même, ce qui doit être interprété comme étant le mode très général de fermeture sociale correspondant à cette société d'organisation plus statutaire que hiérarchique.

© : 1994

**93. Le *prabha* est installé sur le dos du porteur**

La présence des divinités *Kali/Durga* et *Luxmi/Parvati* était symbolisée par les quatre pavillons rouges (les quatre drapeaux de la photo n° 91), plantés au sommet de l'édifice. Le *prabha* a précédé le défilé des femmes. Il a une relation privilégiée avec les divinités femelles citées plus haut, mais l'accent est cependant mis sur *Vishnu* et sur *Shiva* plutôt que sur *Kali* parce que les deux premiers sont les époux directs de *Luxmi, Parvati*. Le chef-prêtre, mandaté par la fédération *Andra Maha Pradesh,* est venu de Quatre-Bornes (châle jaune sur l'épaule) ainsi que le porteur de *prabha* (en jaune photo n° 93). On voit les officiants monter sur les marches de l'autel, où chacun joue un rôle cérémoniel particulier. Après être montés sur la plate-forme de l'autel de *Kali,* les officiants se font face. L'assistant-prêtre du temple de Camp de Masque H. et le dévot de *Amourou* se trouvent en bas par terre et, enfin, le président de l'association locale télégoue, en civil, sur la première marche de l'autel (photo n° 92).

Une prière a été faite à *Ganesh*. Puis, les officiants ont tourné sur eux-mêmes en traçant sept cercles, dans le sens des aiguilles d'une montre tout en invoquant les sept sœurs. La hiérarchie et l'équivalence des rôles se sont matérialisées par la position respective des officiants sur les marches de l'autel. On voit que leur disposition n'est pas assimilable à une hiérarchie, les cercles tracés par chacun évoquent les différences

statutaires attachées aux fonctions rituelles et leur autonomie respective dans la cérémonie. Les prières se sont terminées par la consécration du sabre, sur lequel ont été dessinés sept traits rouges de *sindoor* représentant les sept sœurs : le prêtre a coupé un coco et un citron vert.

© : 1994

**94. Lutte du bien et du mal à la sortie du chemin de Petite Cabane au premier carrefour de la route suivie par le défilé**

Une première lutte s'est engagée entre un des dévots portant le sabre et le porteur de *prabha* qui a pris sur lui la charge du mal : il est entré en transe. Cette lutte a été le leitmotiv du défilé. Elle s'est reproduite en plusieurs endroits le long de la route qui traverse le village. Durant ces épisodes de lutte, la même phrase était prononcée par celui qui avait charge de tuer le mal : « *Acharawa Allala Vira* », ce qui veut dire : « Toi, le mal tu restes où tu es. On t'a capturé. »

Nous sommes partis en convoi le long du chemin de terre qui reliait Petite Cabane à la route principale de Camp de Masque dans l'ordre suivant : en avant les voitures portaient en étendard la photo grand modèle de *Durga* et *Kali*, le groupe des prêtres était devancé par un homme qui ouvrait la marche avec une lumière. À chaque carrefour, au tournant de la route a été allumé un morceau de camphre, l'encens a été brûlé, tandis qu'on a coupé le citron vert et versé l'eau en se prosternant devant le bien et le mal qui s'affrontaient. De toutes jeunes filles jouaient le *Kolatom*[9] et d'autres lisaient en sanskrit les prières de *Kali*. Le *Kolatom* est une danse traditionnelle de l'Andra Pradesh et du Tamil Nadu du sud de l'Inde. Les jeunes filles dansaient au son des bâtons qui claquaient et donnaient le rythme de la danse[10].

9. Cf. Glossaire.
10. L'équivalent de ce type de danse en France serait les majorettes.

Le porteur de *prabha* ouvrait la route aux dames pour qu'elles puissent passer librement et en toute sécurité. En entrant en transe et en luttant contre l'éveilleur du mal qui le provoquait toujours avec un sabre au bout duquel était planté un citron vert, il a détruit ainsi toutes les mauvaises actions au cours de la traversée des différents carrefours qu'ils ont rencontré en suivant la route de Flacq à Bel-Air.

Au premier carrefour, quatre femmes attendaient, puis une cinquième. Toutes portaient le *binde*. Elles sont venues se placer derrière les officiants du cortège. La lumière au-dessus des *bindes* était allumée. Différents groupes de femmes ont rejoint par la suite le défilé, quand celui-ci est arrivé à leur hauteur au croisement des routes où elles attendaient leur tour. Jamais le défilé n'a changé de route, il a tracé une ligne droite, entre le *kalimaï* de Petite Cabane d'où il était parti jusqu'au *kalimaï* de Royal Road où il devait arriver. Les femmes formaient une chaîne sociale continue qui grossissait au fur et à mesure de leur entrée dans le défilé à chacun des carrefours de routes et représentait l'union indéfectible de tous ceux qui avaient choisi de participer au culte. La tête du défilé s'est arrêtée devant l'entrée du *kalimaï*, où avait été dessinée à la craie une figure abstraite venant de la région d'origine des Télégous en Inde, pour distinguer l'espace sacré et rituel de l'espace profane.

© : 1994

**95. Arrivée des femmes pour offrir les *bindes* à Amourou dans le *kalimaï* de Royal Road**

Tous les hommes qui étaient devant le défilé, sont entrés dans le *kalimaï* pour le sacrifice offert à *Amourou*. Le *Guru* Moorty, expert indien télégou du Mahatma Gandhi Institute (MGI), venu pour conscientiser les Télégous et former les prêtres, a eu également sa place durant le rituel

cérémoniel. Une calebasse chinoise a été bénie, coupée en deux par le porteur de Prabha, et recouverte d'une poudre de couleur rouge *abhir*, symbolisant le sang. Le sacrifice rituel s'est ainsi accompli. Le chef des prêtres a adressé de longues prières, récitées en langue sanskrite à *Amourou*. Puis il a fait un discours officiel, suivi de celui du dévot, prêtre H. du temple « *Sri Rama Mandiram* ». Son discours a été orienté sur la comparaison des rituels des différentes ethnies de l'Inde : les Tamouls font le *cavadee,* les Marathis ont *Ganesh,* les Hindous ont le *mahashivatree* et les Télégous viennent de célébrer leur fête, appelée R*ambhajanam*.

© : 1994

**96. Le sacrifice de calebasse chinoise à *Amourou* par le porteur de *Prabha***

Les trois figures circulaires dessinées par les femmes en arrivant dans le *kalimaï* symbolisaient la ferveur aux trois divinités mères associées à la fête : *Parvati* femme de *Shiva, Luxmi* épouse de *Vishnu* et *Saraswati* épouse de *Brahma*. Cette relation triangulaire des déesses *Parvati, Luxmi* et *Saraswati,* considérées comme médiatrices du rapport à *Amourou* tout autant que le sacrifice de légumes et les discours des prêtres associés au rituel manifestaient le sens final principalement interethnique de la célébration du culte : sous la forme affirmée d'un rite populaire, nous avions à faire en réalité à un rituel brahmanique. Reprenons notre description cérémonielle.

© : 1994

**97. La prière finale en sanskrit à la divinité du feu « *Agni* » en dehors du *kalimaï*[11]**

Sur le côté droit du *kalimaï*, et en dehors, là où la tente avait été placée pour recevoir les invités et leur servir un repas, on avait construit un petit foyer *hawan kund* où les femmes, après avoir offert le repas rituel contenu dans le *binde* à *Amourou*, se sont assises en cercle, en tailleur. Le feu a été allumé dans le foyer. Un jeune prêtre officiait à une cérémonie parallèle à celle qui se déroulait dans le *kalimaï* : des prières différentes ont été récitées en langue sanskrite, le partage sexuel et rituel des rôles s'est alors définitivement affirmé: pendant que les hommes officiaient dans le *kalimaï*, les femmes porteuses de *binde* se sont regroupées autour du feu pour célébrer le rituel *aryasamajiste*. Les prières ont été adressées au Dieu du feu *Agni*. Les femmes ont versé du mantègue avec des feuilles de mangue et du *samagri* qu'elles ont réparties sur le feu avec les mains en disant « *Swaha*[12] ». La famille de P. et les membres de l'association du *kalimaï* de Royal Road ont commencé à servir les repas aux invités alors que les deux offices célébrés dans le *kalimaï* et en dehors étaient à peine terminés.

Spectateurs privilégiés de la fête, nous devions réaliser que P., qui avait prêté son concours à l'occasion de cette fête, s'est tenu à distance et ne s'est pas mêlé au rituel du sacrifice dans le *kalimaï*. Pourtant, il était en accord complet avec le rituel *sanataniste* choisi. De plus, il nous avait été dit à plusieurs reprises par H. que les Télégous pratiquaient, comme toutes les autres communautés, les rituels puraniques. On peut donc se poser la question du sens de la distance prise par P. alors qu'il était par ailleurs très proche de H, idéologiquement parlant...

11. Le long du chemin qui borde la rivière Coignard (cf. carte de localisation).

12. Le mantègue est la crème du lait qui s'est évaporé et donne une sorte d'huile. Le samagri est un bois sacré parfumé que l'on brûle.

## Rationalité interne de la cérémonie

L'organisation cérémonielle s'est présentée de deux manières différentes. La première a été décrite par H., qui est le prêtre du temple de Camp de Masque Pavé. Il a assisté le chef des prêtres également d'origine télégoue qui officiait la cérémonie. Le second niveau d'analyse a porté sur l'observation directe du rituel cérémoniel, corrélé aux rapports sociaux engagés dans la communauté restreinte des fidèles qui portaient leurs offrandes à *Amourou*. Tout d'abord nous proposons d'interpréter les explications données par le prêtre H., avant la tenue de la cérémonie. Il réside au village de Camp de Masque où il tient un commerce de « *General Retailer Store* », en bordure de la route principale du village. Voici comment l'assistant prêtre a présenté la cérémonie.

### *Le sens a priori de la cérémonie « Amourou Panduga »*

C'est un culte qui a intéressé l'ensemble des villageois.

> Il n'est pas facile de préparer des pujas grandioses car cela coûte cher. Alors, nous célébrons cette cérémonie une fois par an. Nous collectons de l'argent, les gens ne donnent pas uniquement de l'argent, parfois ils préfèrent donner des balles de riz. Notre travail est de faire en sorte que tous les habitants du village participent à la fête...

Cette cérémonie s'est développée pour valider localement un changement de rituels des *kalimaïs* à l'initiative des Télégous.

> Autrefois, on faisait du porte à porte pour réunir de l'argent et acheter des boucs pour les sacrifier et on partageait la viande avec les gens qui étaient présents. Aujourd'hui, il y a eu un changement dans le rituel...

### *La nature brahmanique du culte amourou institué par la fédération télégoue*

> Nous sommes des sociétés télégoues et nous mettons l'accent sur Vishnu. Nous, Télégous, nous sommes plus près de Vishnu. Celui-ci a dix différentes réincarnations, nous adorons Narsimha[13] qui est une de ses

13. Il y avait un démon du nom de *Hiranyakasyapu*, dont le don particulier était d'être immortel. Ce don lui avait été transmis par *Brahma* et il se prenait, de ce fait, pour Dieu. C'est pourquoi, il obligeait les gens à le prier. Pour mettre fin à l'injustice et à la domination

> réincarnations pour laquelle nous célébrons le Srimadrapana puja. Notre société célèbre ce puja et nous célébrons aussi Rambhajanam[3] dans le cadre de la cérémonie de Ram. Tous ces pujas sont de type Vishnuïte et nous faisons aussi le puja de *Kali* dit Murupuja[4]. Le puja le plus grandiose est le Murupuja...

Quand H. parle des Télégous, il emploie un terme collectif qui pourrait être traduit en créole par « *nous banne Télégous* », c'est-à-dire « pour nous les Télégous ». Il rattache cette identité collective à la croyance au dieu *Vishnu*. Les manifestations de *Vishnu* sont bâties autour de dix formes de représentation de la puissance divine. Elles peuvent donner lieu à des modifications de comportement quand l'on sait que *Vishnu* mi-homme, mi-lion est de nature ambivalente. Sa double essence homme/nature est régulièrement exploitée en cas de conflit dans le sens le plus favorable à l'ouverture sociale. L'idéologie des adeptes de *Vishnu* dont H. fait partie est en accord parfait avec la place des Télégous dans le système communautaire mauricien où ils sont, démographiquement, minoritaires. Leur action vise à harmoniser les différents cultes dédiés à mère *Kali* qui s'appelle *Amourou* en Télégou et *Mariamen* en Tamoul.

*Efficacité symbolique de la modification du rituel*

Puis H. a établi la distinction fondamentale entre les adeptes de *Shiva* et les adeptes de *Vishnu*. Leur différence repose sur le fait que *Shiva* n'a aucune autre forme de représentation que lui-même. Il est l'essence même de la divinité. En conséquence, ce que l'informateur ne dit pas mais que l'on comprend, c'est que les rites populaires des communautés originaires du nord et du sud-est de l'Inde n'ont pas le même statut vis-à-vis de la religion savante.

Il s'est demandé alors pourquoi, dans d'autres cérémonies, il n'est pas nécessaire de pratiquer le jeûne les dix jours précédant le cérémoniel pour faire des offrandes à *Kali,* qui sont faites en majorité de sacrifices d'animaux. Dans les temples à l'occasion des *cavadees,* les cultes à *Durga* sont précédés d'un carême de dix jours, ce qui n'est pas le cas, ni pour les « *baharias* », ni pour les « *amourous pujas* ». Le statut différentiel de la religion populaire avec la religion savante est évoqué en ces termes :

---

qu'il faisait subir aux gens, *Vishnu* s'est alors réincarné pour éliminer *Hiranyakasyapu* sous une forme mi-humaine, mi-animale, celle d'un lion qui a permis de le tuer (le démon).

14. Ce sont les chants dédiés à *Ram*.

15. *Mourou* dit « *Muru* » en télégou veut dire mère.

> Quant à la question de savoir si les adeptes de Vishnu croient plus aux déesses femelles qu'aux divinités mâles, il n'est pas facile de trancher. Si je parle de la trinité des divinités, Brahma, Vishnu, Mahesh, elles sont un même Dieu : Brahma est le créateur, Vishnu le préservateur et Shiva/Mahesh le destructeur... De la même manière les divinités féminines Parvati, Saraswati, Luxmi, représentent Kali. Cela ne veut pas dire que lorsqu'on fait quelque chose en direction de Parvati, celle-ci est Kali. En d'autres termes, il y a trois différentes formes qui sont attachées à trois noms différents. De la même manière que quand on part à la guerre, on met son uniforme de soldat, on n'y va pas habillé en civil. Le soldat et le civil ont des habits différents, mais c'est le même homme pris dans une situation différente. Tout dépend dans quel type de travail, quel type d'activité sociale la personne est prise...

*Le pouvoir c'est le pouvoir, il ne se sépare pas, il s'organise*

La différence de statut évoquée à propos de *Kali* vis-à-vis des divinités supérieures met l'accent sur le sens globalement politique du changement rituel imposé : la pratique du carême de toutes les familles qui ont participé à la cérémonie est le symbole de la transformation du rituel populaire dédié à *Kali* (ici *Amourou*) en un rituel brahmanique analogue aux cultes de la religion officielle, comme ceux dédiés à *Parvati*. H. va plus loin et précise son point de vue.

> Les divinités trinitaires hommes, Brahma, Vishnu, Mahesh, et les divinités trinitaires femelles, Parvati, Sarawasti, Luxmi, fonctionnent de la même manière que dans un ministère où il y a le Premier ministre Shiva/Parvati, le ministre des Finances Luxmi et le ministre de l'Éducation qui serait Saraswati...

Les représentations qui s'attachent aux divinités mâles et femelles déterminent les différences de rôle social, économique et politique, lesquelles se rapportent aux multiples subdivisions à l'intérieur des castes. Il a poursuivi en disant :

> Mère Kali, dans ce contexte, représente la force de Shiva[16]. Je vous donne un exemple. Regardez, ce Monsieur est en train de peindre un bâtiment, alors il est appelé peintre. Si, demain, il se transforme en jardinier, on le nommera jardinier et s'il change encore de travail, son nom chan-

16. Sous-entendu *Shiva*, qui n'a pas été nommé, représente la fonction de Premier ministre.

> gera selon le type de travail qu'il effectuera. Vous voyez donc qu'une même personne peut assumer différentes fonctions. De la même façon, il y a un seul Dieu qui prend plusieurs attributs, c'est-à-dire qu'il prend différents noms attachés à différentes fonctions. En ce qui concerne Kali, quand elle prend une forme précise pour tuer, on a à faire à mère Kali, mais il se peut que mère Kali agisse, aussi, sous la forme particulière de Saraswati identifiée à la déesse de l'éducation. La grande mère Kali a pris une forme divine pour éliminer le mal. C'est la raison pour laquelle, mère Kali est placée à l'entrée du village pour empêcher le mal de se diffuser dans le village...

Ce raisonnement, tout en mettant en évidence le mode de fonctionnement du pouvoir relatif à ses applications dans les rapports de genre, les différences de statut, met l'accent sur le fait que le pouvoir ne se partage pas. Mère *Kali,* par-delà la pluralité de ses formes d'action, est unique et attachée à la lutte du bien contre le mal. H. justifie ainsi les différences statutaires de castes, présentées comme un système social emboîté de qualités dont la distribution des rôles n'est pas fondée sur une hiérarchie, mais sur une séparation et une pluralité de fonctions, toutes en rapport d'équivalence générale avec l'essence divine de mère *Kali*. Nous savons, en effet, que dans un site de *kalimaï*, les divinités principales ont leur place et leur propre territorialité autour de l'autel de *Kali* où elles se trouvent. De plus, les divinités tutélaires sont fréquemment associées deux à deux comme si l'une des qualités ne pouvait fonctionner sans le support de l'autre et réciproquement. On a vu dans les chapitres précédents que l'espace symbolique du *kalimaï* était dédoublé, mettant en évidence la dualité de fonctionnement du pouvoir – tantôt actif, tantôt passif – qui se manifeste sous l'une ou l'autre forme : *Kali* lutte contre le mal, mais elle est simultanément le mal par qui les malheurs arrivent. L'enjeu cérémoniel des cultes de k*alimaï* est de conserver à *Kali* son rôle passif, de la neutraliser ou encore de la faire intervenir uniquement sur le registre de la lutte du bien contre le mal. Le pouvoir est simultanément généré et produit dans les cultes populaires. Quand ils prennent place dans les temples, ces mêmes cultes donnent lieu à des manifestations de contrôle social et sont l'objet de pratiques d'imposition et de distribution des rôles par le pouvoir des associations qui gèrent le temple. Quand il s'agit d'un culte du dehors, il donne lieu à une mise en scène des différences statutaires existantes au sein des groupes sociaux familiaux institués.

*La religion c'est le « degré zéro*[17] *» de l'État*

Le pouvoir ne fonctionnerait pas comme pouvoir sans la médiation de *Kali,* dont H. nous a dit qu'elle préexistait aux divinités supérieures et qu'en elle se trouve *Shakti*[18] l'énergie de *Shiva*. Elle est bien placée pour éliminer le mal. Le mal s'identifie, dans cet entretien, au fait de refuser ou de transgresser la position assignée à chaque groupe social dans la société, supportée par des traditions établies depuis longtemps. La moralité intégrale attribuée à *Kali* lui confère, selon les représentations implicites de notre informateur, un pouvoir particulier qui consiste à fabriquer les élites politiques issues des rapports de puissance établis durablement entre groupes sociaux et familiaux.

> Nous devons connaître l'origine de mère Kali. Dans notre culture[19], de la même façon que l'on parle des divinités mâles Brahma, Vishnu, Mahesh[20] qui sont considérées comme les époux des divinités féminines, Saraswati, Luxmi et Parvati, on parle de Kali comme d'une puissance féminine dépendante de Shiva. Elle représente la force de Shiva.

En parlant ainsi, H. manifeste l'éducation religieuse qu'il a reçue, le laissant plus attaché à la religion savante qu'à la religion populaire. Mais, il tient cependant à marquer une sorte d'équivalence générale du couple *Kali/Shiva*, laissant à la croyance populaire en *Kali* une place de choix. *Kali* se différencie totalement de la trinité des sœurs *Saraswati, Luxmi* et *Parvati,* toutes trois soumises à leurs époux respectifs par la relation privilégiée établie entre Kali et Shiva. Ce n'est donc pas uniquement pour des raisons éducatives que H. déplore les sacrifices d'animaux souvent pratiqués par les Télégous eux-mêmes. C'est parce que ce système maintient des divisions de genre, familiales et de caste qu'il a jugé cette pratique préjudiciable devant les changements sociaux nécessaires actuellement.

> Le rite de *Kali* est centré sur l'offrande de boucs. Alors, nous Télégous, nous avons pensé qu'il fallait harmoniser les choses. Pour Shiva, on se prépare en respectant des jours de carême, on offre de l'eau, alors que, pour *Kali*, on se borne à faire des sacrifices d'animaux. On peut faire des sacrifices, mais on ne doit pas tuer des animaux, on les remplace

17. Pour reprendre l'image utilisée par Roland Barthes à propos de l'écriture.

18. Les invocations aux déesses du *kalimaï* commencent par le terme *Shakti Maï,* comme les invocations au Dieu *Shiva* commencent par *Om Namaha Shivaya*.

19. Sous-entendu Télégou.

20. *Mahesh* est un autre terme pour désigner *Shiva*.

> par des légumes ou des fruits. Les sacrifices d'animaux relèvent de l'égoïsme. Les pratiques cérémonielles sont symboliques. Le coco représente quelque chose. À chaque offrande faite, est attaché un symbole. Les pujas sanatanistes sont des fêtes hautement symboliques...

Le culte *amourou* qui a été célébré se voulait différent des cultes de *Kali* car les Télégous ont pris, à cette occasion, le rôle moteur d'une tentative d'harmonisation des rituels célébrés dans les *kalimaïs* de Royal Road et de Petite Cabane. H. nous a expliqué qu'il s'est associé à P. qui gère le *kalimaï* de Royal Road car ils sont d'accord sur le fait de s'opposer à la perpétuation des rituels centrés sur les sacrifices d'animaux. L'un et l'autre leur ont substitué les sacrifices de fruits ou de légumes. P. sacrifie les fruits à *Kali,* comme on l'a observé dans le culte *baharia* de Royal Road. Et H. sacrifie les légumes à *Amourou,* comme on le verra dans la description à venir du cérémoniel : il s'agit d'une calebasse chinoise. De plus, on apprendra dans le cours de la cérémonie, que les femmes qui portent le *binde* à *Amourou,* ont pratiqué un jeûne de 10 jours, ce qui n'est, en principe, pas nécessaire pour les cultes populaires réservés à *Kali*. L'harmonisation rituelle a eu pour objet le désenclavement des communautés minoritaires qui interagissent dans les divisions de caste du groupe majoritaire hindou. Car le changement du système social et économique par disparition plus ou moins complète de l'élevage des animaux dans la région aurait entraîné une adaptation des systèmes de parenté et d'alliance vers une ouverture à l'égard des autres groupes de communautés et de castes différentes. C'est ainsi que l'objet du sacrifice (calebasse ou fruit) a été considéré comme le signifiant du rituel dans lequel on a introduit la pratique du jeûne pour aménager les nouvelles relations sociales face aux changements économiques actuels. Le rituel sacrificiel a mis en œuvre le pouvoir masculin et le jeûne est une manière de rassembler une dizaine de jours les familles dispersées dans l'île autour de la vie domestique. Le culte d'*Amourou* est un rituel populaire qui fait partie intégrante de la religion savante révélée par cette pratique de jeûne qui n'existe pas dans les cultes populaires.

Mais cette harmonisation rituelle n'est pas acceptée par tout le monde. Les adeptes du *kalimaï* de Petite Cabane continuent encore aujourd'hui de sacrifier des boucs comme nous l'avons décrit au chapitre précédent. Une partie des fidèles de Petite Cabane ne se sont pas impliqués et n'ont pas participé activement au culte *amourou*. Certains ont toutefois consenti à donner leur quote-part, lors des collectes faites au moment de la préparation de la fête, comme c'est l'usage à Maurice dans toutes les communautés. D'autres ont carrément refusé de prêter leur concours. C'est le cas de la famille fondatrice du *kalimaï* de Camp de Masque Pavé, qui n'a pas voulu prêter le socle pour porter le *binde* qu'elle possédait. Il en a été de

même du chef de famille B. que nous avons rencontré quand il a organisé en 1993 la cérémonie *baharia*. Celui-ci est venu en simple spectateur de la fête et ne s'est pas impliqué personnellement.

> Si les gens ne viennent pas assister à la cérémonie et qu'ils ont donné quelque chose pour la fête, cela signifie qu'ils y participent tout de même. On peut dire que toute contribution, si petite soit-elle, est une forme de participation...

À défaut d'une participation active de tous les gens de Camp de Masque pavé, H. s'est contenté d'une offrande symbolique en argent ou en nature. Cette manière de ne pas préciser le contenu social du clivage, mais de montrer la distance prise par certains résidents du village, nous a orientés sur l'hypothèse de l'existence d'un conflit caché entre Télégous et Hindous, qui départageait les familles en relation d'intermariages entre elles. Ce conflit n'a jamais été évoqué clairement, ni formulé autrement que sous la forme symbolique d'une opposition rituelle ou encore pour mettre en évidence la nécessité d'élargir la base sociale de l'intégration des Télégous de Camp de Masque et de Camp de Masque Pavé. H. a justifié le choix fait par les Télégous du *kalimaï* de Royal Road plutôt que celui de Petite Cabane pour leurs sacrifices de la manière suivante :

> La majorité des membres de la société réside à Petite Cabane. C'est pourquoi, ils voulaient faire la fête à Petite Cabane. Nous n'étions pas d'accord, parce que, pour faire cela et donner du succès à la fête, il fallait le faire ailleurs. Rester à Petite Cabane risquait de nous enfermer là où nous sommes déjà. En revanche, l'ouverture de la fête vers Camp de Masque, amènerait bien d'autres personnes. C'est pourquoi, on a organisé la fête à l'entrée de Camp de Masque à Royal Road. De plus l'espace est bien plus grand, et accessible...

Les conflits sociaux sous-jacents à cette harmonisation rituelle n'ont pas été vraiment élucidés. Ils avaient une certaine permanence qui rendait difficile de penser les solutions. Le discours du religieux est resté bloqué autour des deux thèmes évoqués : l'opposition religion savante/religion populaire, l'opposition hommes/femmes. Mais, on savait que cette innovation rituelle marquait une étape importante d'un processus de conquête du pouvoir local du « Village Council » et du « District Council » de Moka-Flacq, auquel P. de Royal Road, appuyé par les Télégous, participait au titre de membre élu de son village de Camp de Masque et de Camp de Masque Pavé. Les élections qui ont eu lieu en 1995 ont changé le paysage politique de la Circonscription n° 10, qui a basculé dans l'opposition, quand l'alliance MMM/PTR est arrivée au pouvoir. Nos

protagonistes P. et H. ont opté pour le camp qui a perdu les élections. Cela a eu de grandes conséquences puisque le temple hindou finalement fondé se trouve aujourd'hui à Camp de Masque et non en face du *kalimaï* de Royal Road, comme cela avait été projeté. Le *kalimaï* de Royal Road n'a pas changé depuis 1994 tandis que celui de Petite Cabane est devenu quasiment un temple.

## Le sens politique des nouvelles pratiques cérémonielles : « Baharia » et « Amourou Puja »

Le culte populaire *amourou,* que nous venons de présenter, est un maillon essentiel d'une chaîne de distribution de relations sociales qui s'instituent dans la vie quotidienne et s'expriment aussi dans le choix des alliances politiques faites au moment des campagnes électorales. La dualité qui s'est manifestée dans le rituel marquait symboliquement la frontière du dedans et du dehors, établie par les groupes participant à la cérémonie. Dans le *kalimaï* s'est déroulé un rituel *sanataniste* classique, avec sacrifice de calebasse chinoise *Gumarikaya*. En dehors du *kalimaï* les femmes porteuses de *bindes* ont célébré le rituel *aryasamaj*. Cette double structure cérémonielle, qui a exclu les femmes du moment sacrificiel essentiel dédié à *Amourou*, tandis qu'elles ont pratiqué un rituel différent au dieu du feu, manifestait l'existence de conflits latents vécus au sein des familles. La position dominante affirmée par les femmes dans le rituel aryasamaj devait pouvoir répondre à la nécessité de dépasser les clivages de castes et communautaires engagés dans les familles du fait des nombreux mariages interethniques pratiqués dans les familles télégoues – avec les Tamouls en particulier – et intercastes – avec les basses castes hindoues principalement. Les deux organisateurs de la cérémonie, P. d'origine *ravived* et H. d'origine télégoue, étaient deux représentants de deux associations différentes. Le premier était d'obédience « *aryasamajiste* », le second était adepte de l'« *Andra Maha Sabha* ». Leur alliance dans le culte n'a pas eu l'efficacité attendue au plan politique comme cela a été démontré au vu des résultats électoraux de 1995. L'un et l'autre cherchaient à réunir la plate-forme sociale la plus large possible pour être en mesure de représenter une majorité, fondée sur une alliance intercommunautaire et intercaste. P. travaillait à sa propre légitimité dans le but de fonder un nouveau temple, en face du *kalimaï* de Royal Road, où se trouve sa résidence. H. travaillait pour le compte de la communauté télégoue de manière à placer un élu ministrable aux prochaines élections de Rivière du Rempart au titre du meilleur perdant « *Best loser* ». H. et P.

n'étaient donc pas concurrents puisqu'ils agissaient par l'intermédiaire de leurs associations respectives. Nous avons d'ailleurs été sollicités par chacun d'entre eux à participer aux manifestations qui allaient se dérouler la semaine suivante : un rituel *aryasamajiste* et un culte au temple de « *Sri Rama Mandiram* », suivi du repas mensuel au siège de l'association. En même temps que nous avons participé à cette cérémonie, nous avons compris le contenu plus généralement politique du culte et la manière dont se fixent les alliances électorales locales, au-delà des contradictions de castes très affirmées dans la région.

*Alliances électorales locales et stratégies des associations*

Le « District Council » de Moka/Flacq couvre les circonscriptions électorales n° 8, 9 et 10, dont la population totale s'élève à près de 210.000 habitants à majorité rurale.

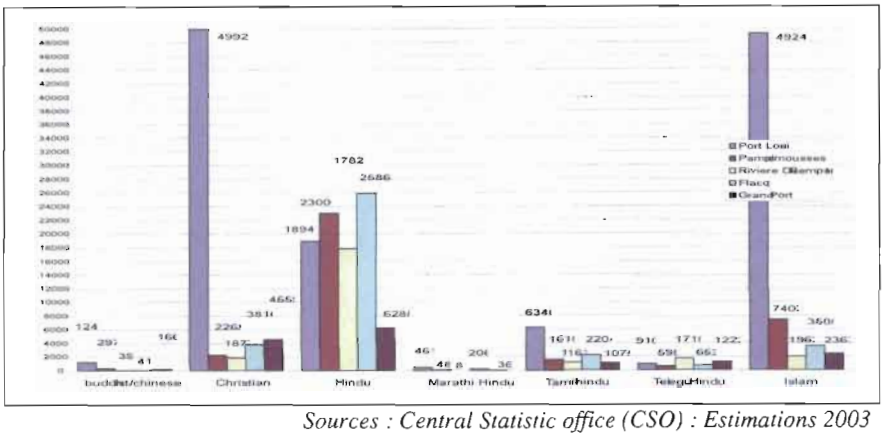
La spécificité de ces districts est donnée par les pourcentages atteints par la communauté hindoue par rapport aux autres communautés de l'île. Ainsi, Moka et Flacq atteignent plus de 50 % de résidents issus de la communauté hindoue pour moins de 20 % pour les deux communautés les mieux représentées après les Hindous, qui sont, respectivement, la population générale (19,1 % à Flacq) et les musulmans qui arrivent à 20,6 % à Moka. Les Tamouls totalisent 4,8 % à Flacq et 7,1 % à Moka.

Cette répartition démographique des communautés explique l'instabilité des alliances politiques[21] des circonscriptions n° 8 et 9 au cours des campagnes électorales, dans la mesure où les minorités ont un rôle très actif, pour faire et défaire les alliances au mieux de leurs intérêts respectifs, ceux de « *Best losers* ». Le meilleur perdant est le groupe minoritaire, appartenant à un parti politique, candidat aux élections. Ce groupe peut alors placer trois candidats au parlement en choisissant ses représentants les plus populaires, au vu des résultats électoraux. Huit postes sont réservés au parlement pour les candidats « *Best losers*[22] ». Pour être ministrable, le groupe minoritaire doit avoir au moins deux représentants au parlement.

---

21. Voir les trois tableaux des résultats électoraux de 1967 à 2000 qui présentent aussi les ministres élus dans les circonscriptions n° 8, 9 et 10 durant la même période. Les résultats électoraux de la circonscription n° 5 ont aussi été étudiés pour établir la comparaison de ces circonscriptions avec la n° 8.

22. La moindre représentation d'une communauté est déterminée par un calcul précis fait par la commission qui supervise les élections « *Electoral Supervisoring Committee* » (ESC) : le nombre des personnes appartenant à une communauté d'après le recensement de la population de 1972 est divisé par le nombre de sièges que la communauté a obtenus dans l'élection auquel on ajoute un siège.




*Sources : Central Statistic office (CSO) : Estimations 2003*

© Hurloll-Ramhota : 2004

**Schéma 6. Distribution ethnique/religieuse de la population dans les districts de l'enquête**

Les circonscriptions n° 8, 9 et 10 ont toujours eu des élus devenus ministres, dont certains de la n° 10, comme Boolell et Goburdhun, se sont maintenus très longtemps, le second ayant succédé au premier, quand le PTR a dû céder la place au MSM allié au MMM en 2000[23]. La circonscription n°10 est formée, en majorité, de grands planteurs résidant dans les villes du centre, qui votent cependant dans leur région d'origine, où se trouvent leurs plantations et leurs métayers. Les résultats électoraux obtenus de 1967 et 1982 montrent que c'est une circonscription stable politiquement parlant, qui a été dans la mouvance des dominances électorales, leurs candidats élus ayant toujours fait partie de l'alliance au pouvoir. Quand le PTR a perdu les élections, la circonscription n° 10 a viré de bord et les candidats sortants ont été de l'alliance MMM/MSM qui a fait 60/0 en 1982. Cependant les équilibres intercommunautaires et intercastes, qui se sont formés avec la montée au pouvoir de Anerood Jugnauth et Paul Bérenger, ont changé à partir de 1982. Leur réussite dans les régions n° 8, 9 et 10 a été fondée sur l'appui des *Vaishs* (MSM) et celui des basses castes (MMM) d'origine *ravived* principalement et *rajput*. Leur alliance a eu pour objet de contrer le PTR auquel il était reproché, en 1982, la politique préférentielle que ce parti, issu de l'Indépendance en 1968, avait menée en faveur des hautes castes *Baboojees/Marazs*. Les deux autres circonscriptions n° 8 et 9 comptent des groupes minoritaires, démographiquement plus importants que le

23. Voir 3e partie : les tableaux des résultats électoraux des circonscriptions n° 5, 8, 9 et 10 de 1967 à 2005. Les ministres élus sont surlignés en jaune dans ces tableaux.

nombre des basses castes hindoues, si on totalise les résidents tamouls, musulmans et télégous. Ainsi, les Tamouls ont toujours placé un candidat aux élections n° 8, qu'il ait été PTR ou MMM.

La circonscription n° 9[24] est très différente et s'apparente à la distribution de caste rencontrée dans la circonscription n° 5 de Triolet/Pamplemousses, là où le MMM a gagné les élections en 1982 contre le PTR au pouvoir depuis l'Indépendance, lequel avait pour candidat le Premier ministre sortant, qualifié de « père de la nation mauricienne ». À cette époque, la victoire électorale écrasante de 60/0 du MMM a été obtenue grâce au soutien des électeurs MSM issus des basses castes *Raviveds* et *Rajputs*. Différents ont été les équilibres électoraux de la circonscription n° 9 qui ont varié selon les campagnes électorales en proportion du soutien des basses castes et de leur alliance ou non avec les *Vaishs*, quand le MMM s'est allié au MSM. Les résultats de notre enquête montrent que les rapports entre basses castes *Raviveds* et *Rajputs* ont eu tendance à éclater et à se séparer aujourd'hui, à cause des stratégies différentielles des associations culturelles qui se sont disputées leurs voix, par le biais de la rénovation des cultes. Ainsi, lors de l'avant-dernière élection de 2000, le MMM et le MSM ont choisi deux candidats de basses castes *Ravived* et *Rajput* et un *Vaish* pour porter leurs couleurs. Le PTR a fait de même. La division des basses castes entre elles a joué au profit de l'élection de deux candidats *Vaishs*, PTR et MSM. Cette nouvelle distribution est symptomatique des inégalités économiques qui ne peuvent plus se résoudre dans le cadre traditionnel des communautés, pas plus qu'elles ne trouvent de solutions dans le cadre des divisions ou des alliances de partis. Les anticipations des équilibres qualitatifs/quantitatifs ne sont plus aussi fiables car les différences économiques pèsent de plus en plus lourd dans le choix des candidats proposés par les partis. Les électeurs sont plus sensibles au contenu des alliances des partis qu'auparavant. C'est ce qui s'est produit en 2000, quand le MMM et le MSM, une nouvelle fois alliés après leur séparation, ont bâti leur union sur le principe de l'alternance des leaders des partis au pouvoir. Le message a été entendu et, pour la première fois, les partis gagnants n'ont pas fait 60/0, situation tout à fait nouvelle à l'île Maurice. Finalement, cette région est le témoin de la distorsion de plus en plus grande entre l'image d'une société communaliste et la réalité des rapports vécus au quotidien ou dans le cadre du travail. Cette réalité politique et économique nouvelle se traduit dans la symbolique des rituels et les rapports de puissance qui se jouent dans les stratégies associatives des fédérations nationales. On note, de plus, que les deux circonscriptions de Flacq/Bon Accueil (n° 9) et de Triolet/Pamplemousses (n° 5) sont formées de groupes de familles appa-

24. Cf. Tableau n° 7.

rentées et alliées entre elles, ce qui renforce encore la constatation que le jeu quantitatif/qualitatif des élections ne peut plus obéir à la même rationalité ethnique/caste que celle qui a toujours prévalu depuis l'indépendance nationale.

*La synthétique politique régionale*

Le sens réellement politique du culte *amourou* interroge ces stratégies associatives, où l'on trouve, à un bout de la chaîne sociale, les partisans du mouvement *Aryasamjiste,* et, à l'autre bout de la chaîne, la section locale de la « *Sanatan Dharma Temples Federation* ». Les deux *kalimaïs* de Petite Cabane – au rite *sanataniste puranique* – et de Royal Road au rituel ambivalent – *védique* et *puranique* – cherchent la voie de leur légitimité, par rapport aux deux fédérations auxquelles leur section locale est affiliée d'une part, et par rapport aux élus locaux d'autre part, lesquels sont constamment réélus depuis 1976 dans la circonscription n° 10[25]. Cette stabilité électorale ne s'applique pas à une fidélité exclusive à un parti. Elle s'exprime en tenant compte des alliances qui s'organisent autour du MMM, qui mène le jeu depuis 1976. Car, ce parti fait toujours le plein des voix des groupes minoritaires, depuis que les trois partis nationaux PTR, PMSD et CAM[26], qui ont pris l'habitude de s'opposer au MMM, se sont divisés après la formation du nouveau parti, le « Mouvement Socialiste Mauricien » (MSM). L'adage selon lequel, à l'île Maurice, c'est la minorité qui fait la majorité se vérifie dans cette circonscription électorale. La stratégie des Télégous dans le culte *amourou* est l'exacte traduction symbolique de cette situation d'équilibre électoral politique centré sur le MMM. Le mouvement *aryasamaj* lui-même participe d'une idéologie de dépassement des clivages communautaires et de castes. Les cultes *baharias* de type sanataniste s'opposent symboliquement au culte syncrétique védique et puranique d'*Amourou,* mais cette opposition n'est pas frontale. Elle dépend de l'équilibre nécessaire des divisions communautaires et de castes impliquées dans les cultes comme dans la vie électorale politique. L'influence du mouvement *aryasamaj* dont la composition sociale a beaucoup changé depuis 1976, a bien fait son œuvre dans cette région où les mariages intercommunautaires et intercastes ont augmenté. La fédération télégoue, dans la région, développe une politique de regroupement des communautés indiennes minoritaires pour en tirer partie ailleurs, dans la circonscription n° 12 où

25. Cf. Tableau n° 18, chapitre 11.

26. Cf. index des sigles. Parti travailliste, Parti Mauricien Social Démocrate et Comité d'Action Musulman.

ils peuvent placer un candidat ministrable au titre du « *best loser* ». Cette instrumentalisation politique de la religion par les fédérations n'est pas isolée. C'est une pratique générale, dans une société multiculturelle, qui affirme ses différences à travers une dialectique de la qualité/quantité dans un espace public, qui n'institue aucune centralité préalable. Les rapports privés auxquels appartient le domaine religieux et les rapports publics sur lesquels portent les pratiques électorales ne sont pas séparables et ils se signifient mutuellement dans la mesure où les comportements électoraux ne sont pas fondés sur une simple arithmétique des votes individuels, mais sur des stratégies collectives élaborées dans le cadre national : ici, là et ailleurs.

*Religion et État*

D'après les descriptions des rituels et la nouvelle répartition dans l'espace des lieux de culte, on est frappé de constater la densité originelle d'occupation de l'espace sacré des *kalimaïs*. Qu'on ne s'y trompe pas, tout arbre, toute plante, toute pierre, tout bois peut être et est une divinité dans un *kalimaï*. Au multiple s'ajoute le caractère abstrait des représentations du divin. Le parti pris de simplicité dans l'ordonnancement des anciens *kalimaïs,* dont l'espace se divise uniquement en droite et gauche pour distinguer le pur et l'impur, en haut et bas en signe de la présence des divinités supérieures et inférieures, cette organisation spatiale est aujourd'hui sensiblement mise en cause, par la multiplication de nouvelles divinités, qui ont fait leur apparition dans les *kalimaïs*. Tout se complique, en effet, car les associations qui gèrent les *kalimaïs* existants et le nombre grossissant de leurs membres ont un effet multiplicateur des divinités offertes par les différents groupes de familles qui prient dans l'endroit. Il n'est pas étonnant de voir apparaître des divinités qui n'ont rien à voir avec les cultes ordinairement célébrés dans les *kalimaïs* : comme les iconographies de *Saï Baba,* de *Ram,* de *Sita,* de *Shiva,* etc. Déjà fort occupé, l'espace des anciens *kalimaïs* rénovés devient un véritable carrefour, un lieu de juxtaposition de divinités de toutes sortes, où tout un chacun peut trouver ce qu'il cherche. Très kitchs, ces nouveaux *kalimaïs* modernes sont remplis de photographies et d'idoles. Ainsi une *kali* gigantesque, colorée, habillée de rouge et de *sarees* de luxe, est apparue sur un fond de mur en carrelage blanc ordinaire et en marbre de couleur et blanc sur le sol à petite Cabane. C'était autrefois un *kalimai*[27] sobre et uniquement structuré par la végétation environnante dans laquelle on avait uniquement introduit de nouvelles plantations pour que

27. Comparer les photos prises de ce *kalimaï* entre 1992 et 2004. Première partie.

les divinités prennent la place précise qu'elles devaient occuper. Les décorations que l'on voit aujourd'hui dans ce *kalimaï* rénové ne sont pas placées non plus sous le signe de la sobriété : des lampions de salle de fête, des guirlandes électriques, tout cet apparat n'a rien à voir avec la religion d'antan. L'heure n'est plus à la simplicité, ni à l'intimité des lieux, mais à la démonstration de la richesse et de la puissance des associations en charge de ces endroits. Très souvent, ces nouveaux *kalimaïs* deviennent progressivement des temples. En général, on commence par mettre un toit pour protéger l'autel de *Kali* de la pluie, puis on entoure l'espace sacré comme dans le *kalimaï* de Lalmatie, de Royal Road et il ne reste plus qu'à combler les vides pour transformer l'édifice d'origine en un petit temple. L'espace alentour s'alourdit de nouvelles constructions réservées aux fêtes religieuses et aux rencontres des membres de l'association. Il compte aussi des petits autels dispersés sous les arbres de l'endroit. Ce type de transformation des *kalimaïs* en temples se fait, par étapes successives, selon la capacité de l'association à investir et selon la générosité plus ou moins grande des membres qui font des donations. En même temps que l'association manifeste sa puissance – sociale et économique – par l'existence d'un temple, les membres donateurs gagnent la considération de leurs pairs, laquelle peut se transformer en pouvoir politique si les mêmes personnes réalisent un travail social reconnu sur place.

### *Le rapport de l'un au multiple : une centralité vectorielle*

Cette mutation des *kalimaïs* en temples ouvre la voie d'une interprétation à faire des rapports du religieux au politique dans la société indo-mauricienne, dont la matrice de fonctionnement se trouve dans les cultes de *kalimaïs*. On peut supposer, en effet, que le mode d'exercice du pouvoir dans les institutions de l'État n'est pas loin de satisfaire à la même rationalité symbolique que celle que l'on trouve dans les *kalimaïs*. Dans cette hypothèse[28], les sept représentations de *Kali* sous la dénomination des sept soeurs sont à considérer comme des formes équivalentes de pouvoir. Il n'y a aucune hiérarchie visible entre les différentes sœurs. Elles partagent l'essence divine de *Kali,* mais, à travers elles se distinguent, sans se mêler, les rituels et procédures par lesquels on accède à la divinité. Certains rites sont incompatibles les uns avec les autres. La grande permissivité d'organisation de l'espace du *kalimaï* est contrebalancée par le rituel qui doit être accompli selon les règles fixées par la

28. Ce n'est pas une hypothèse, car nous avons pu comprendre de nombreuses situations de travail par la manière dont les rapports idéaux symbolisés dans les *kalimaïs,* servent de modèles intériorisés aux comportements de pouvoir.

divinité à laquelle on est plus particulièrement rattaché. La différence des rôles et des statuts se joue donc, par le biais des procédures et des rituels, pour accéder à la part de divinité contenue en chacune des sœurs. De ce fait, la hiérarchie des fonctions est inutile. Ce qui diffère, ce sont les voies d'accès à la divinité. Toutes les divinités sœurs sont supposées égales à *Kali* dans la mesure où elles sont, chacune en elle-même et pour elle-même, des vecteurs, des médiations, des chemins d'accès à *Kali*.

Cette symbolique s'observe fréquemment dans les comportements qui modèlent les rapports au sein des institutions comme les administrations, les coopératives, les associations culturelles, etc. Le mode de décision n'est jamais individuel, et, lorsqu'un conflit est en voie d'éclater, la réaction première est de ne pas réagir, de laisser faire, de différer, de garder le silence sur le lieu du conflit, de mettre à distance les protagonistes concernés. De la même façon, les acteurs d'un conflit de famille vont en groupes séparés sur le lieu de culte qu'ils ont en commun. Ils utilisent des médiations et des rituels différents pour accéder à *Kali*. Leurs chemins ne se croisent jamais tant les divinités invoquées sont jalouses de leurs prérogatives. Les rituels et les offrandes qui leur sont réservés ont pour fonction d'assigner à tout un chacun la place et le rôle limités à tenir pour entrer en communication avec *Kali*.

Sur le lieu du travail comme dans la vie quotidienne, les règles de vie en société sont simples, elles consistent à ne pas dépasser les limites des fonctions établies. Le rôle des gardiens du pouvoir dans les institutions est du même ordre que celui des divinités dans le *kalimaï*. On y trouve la même distribution des rôles eu égard aux statuts des gens, comme nous l'ont affirmé plusieurs informateurs : « *Le kalimaï est comme un gouvernement, il y a un Premier ministre, un ministre de l'Éducation, des Finances, du Travail, etc.* » Chaque fonction de pouvoir, « *les sept représentations de Kali* », est accompagnée de nombreux conseillers comme le sont « *les 99 serviteurs de chacune des sept sœurs* ». Le rôle essentiel des conseillers est de veiller, en permanence, à ce que personne n'ait accès inconsidérément à la personne en charge du pouvoir. Les conseillers sont aussi jaloux de leurs attributions que le sont les divinités du *kalimaï*. C'est pourquoi, on leur offre des présents précis, selon un code qui leur est dévolu. Dans la sphère religieuse ou dans la sphère publique, c'est la séparation et la distance qui tiennent lieu de mode d'exercice du pouvoir. Tout est mis sur cette nécessité de se tenir à l'écart de tous ceux qui sont en position de pouvoir. La décision elle-même n'est jamais prise officiellement. Avec le temps, s'il s'agit d'un conflit ou d'une action répréhensible mineure, l'indifférence s'installe progressivement, les enjeux apparaissent comme de plus en plus dérisoires, on tombe dans l'incertitude et la négation de l'existence même de tout problème. L'essentiel du pouvoir est préservé quand rien ne change dans l'ordonnancement des choses. Le

pouvoir est d'autant plus indissociable qu'il est agi par une multiplicité d'intervenants, qui concourent à sa préservation, dont dépend le maintien de la place de chacun. Pour bien comprendre cet aspect pluriel d'un pouvoir immuable et stable, on peut regarder du côté d'un conflit en cours de développement qui oppose les associations culturelles et l'État aujourd'hui à propos de la construction récente de quasi-temples de *Kali* sur les terres des « pas géométriques » appartenant à l'État. Nous étudierons cette question dans la quatrième partie qui s'ouvre maintenant.

QUATRIÈME PARTIE

# Religion, État, société : mondialisation des marchés

# 10

# La transformation des cultes sur les « pas géométriques[1] » et sur les « Crowns Lands »

## Transformations de la société urbaine de Port-Louis et de Mahébourg

La transformation des édifices religieux ne date pas d'aujourd'hui. Elle est très ancienne et renvoie au mode d'enracinement de ceux qui sont venus s'installer à l'île Maurice pour la mettre en valeur. Indépendamment du droit foncier institué par le gouvernement royal qui a octroyé les premières concessions aux Mauriciens d'origine française, une forme de droit non écrit de nature religieuse s'est développée après la période de l'esclavage au moment de l'immigration indienne sur les lieux de résidence des camps, où vivaient les laboureurs, depuis leur engagement pour un contrat de cinq années renouvelables.

Les premiers lieux de culte populaires indo-mauriciens, les *kalimaïs*, ont été installés dans les camps. Ils ont eu cette fonction particulière d'intégration territoriale locale avant même que les temples tamouls d'abord, puis hindous, ne fassent leur apparition après le boom sucrier des années 1850. Il existe quelque 250 temples hindous enregistrés par la « *Sanantan Dharma Temples Federation* ». Ils sont répartis sur tout le territoire de l'île et il en existe quelque 50 autres qui sont en attente de construction, sur demande d'autorisation au gouvernement par les associations locales.

---

1. À 500 mètres des côtes, toutes les terres appartiennent à l'État. Ce sont les « pas géométriques ». Cette législation vient du droit de la mer et date des voyages et grandes découvertes durant lesquels il fallait déterminer à qui appartenaient les marchandises des bateaux quand ils accostaient sur les côtes pour faire relâche. Cela signifie que la mer appartient à tout le monde. Les « pas géométriques » s'étendent aux lacs, aux bordures des rivières et des fleuves, aux montagnes appelées « crown land », terres de la couronne à l'île Maurice.

**98. La fédération *Sanatan Dharma*, à Port-Louis à Montagne des Signaux près du *kalimaï* rénové en temple de Tranquebar**

Cette multiplication des édifices religieux a été dénoncée par la presse[2] et le monde des affaires, qui ont vu, dans ce déferlement des nouvelles constructions, une manière d'empêcher le développement des sites touristiques comme les hôtels localisés le plus souvent le long de la côte sur les terres réservées de l'État dites « pas géométriques » qui ne peuvent être privatisées, comme des nouvelles constructions privées pour des locations de luxe ou encore comme c'est le cas des campements appartenant à ceux qui ont un bail emphytéotique de 99 ans avec le gouvernement. Les régions de Palmar et de Belle-Mare à l'est, de Grand Gaube, d'Anse la Raie, de Trou aux Biches et de Grand Baie au nord, d'Albion à l'ouest, ont été citées comme étant les lieux touristiques où ont été construits des édifices religieux illégaux. De la même manière, les villages ont été également le cadre de recompositions territoriales et d'installation de nouveaux lieux de culte. Dès lors, notre sujet de recherche qui pouvait apparaître comme ésotérique en 1992 quand il a été commencé est devenu d'une grande actualité et il importe de suivre le cours[3] de cette mutation.

Les changements observés dans l'organisation des cultes populaires montrent que la société indo-mauricienne ne conçoit pas son développement économique indépendamment de son développement social qui se poursuit dans le contexte de la mondialisation des marchés comme il avait commencé avec l'installation des premiers laboureurs indiens sur les plantations sucrières. Cette affirmation, au demeurant banale, rejoint l'histoire sucrière et la manière dont les cultes populaires se sont modelés à elle pour adapter les rapports sociaux à la réalité économique et aux divisions du travail des immigrants indiens et des « gens de couleur » dans les établisse-

2. *Le Mauricien* du 20 juillet 2002. Page 4 des actualités.

3. Effervescence religieuse qui n'est d'ailleurs pas spécifique à la communauté indo-mauricienne.

ments sucriers. Des premiers camps aux premiers *kalimaïs,* des *kalimaïs* aux premiers temples et à la formation des villages, des concentrations sucrières aux faillites, les laboureurs indiens ont produit leurs différences statutaires dans l'espace interstitiel du développement sucrier, en tirant partie de la forte compétition et de la concurrence internationale de la fin du XIX[e] et la première moitié du XX[e] siècle. Les travailleurs sous contrat ont joué selon les règles de cette compétition pour acquérir une position sociale et économique émergente (Chazan-Gillig, 2002). C'est ce que mesure assez bien la transformation des cultes populaires dans l'histoire mauricienne. Il n'est pas étonnant que la multiplication des sites religieux et le développement des temples se fasse, aujourd'hui à nouveau, dans les interstices du développement touristique local ou encore à la périphérie des grandes villes et là où la pression foncière est la plus forte. En effet, l'histoire sucrière nous a appris que tout changement social et économique de la société indo-mauricienne se traduit simultanément dans le domaine religieux et politique. Étudions ces nouveaux cultes situés sur les « pas géométriques » de la côte du nord-ouest et à l'est ou encore dans les quartiers des grandes villes de Port-Louis et de Mahébourg.

Actuellement, la multiplication des sites religieux a une double signification : elle est sociale, elle est économique et elle devient politique dès l'instant où l'occupation des « pas géométriques » par des acteurs privés ou semi-publics se généralise[4]. Ce sont les associations locales et les fédérations nationales qui sont à l'origine de ces nouvelles constructions ou de la rénovation des lieux de culte. Nous verrons que la répartition récente des lieux de culte sur les « pas géométriques » est concomitante des changements symboliques évoqués dans les deux parties précédentes qui sont à considérer comme autant de phénomènes d'innovation/repli, de fermeture ou d'ouverture, de fragmentation sociale qui se manifestent dans la vie quotidienne et de travail de la société mauricienne d'aujourd'hui, face à la restructuration générale des marchés du travail, foncier, financiers et commerciaux. Simultanément, au fur et à mesure que se multiplient les lieux de culte, l'État renforce son contrôle sur l'occupation des « pas géométriques » et augmente considérablement la taxe foncière et immobilière sur les terres tout en diminuant la durée des droits d'occupation. La nouvelle taxe calculée en fonction de la superficie des terrains et de celle du terrain bâti est jugée trop forte par toutes les

4. Au moment où nous écrivons ces lignes, l'occupation des terres des « pas géométriques » de Grand'Baie au nord par la rénovation d'un ancien *kalimaï* était le grand sujet d'actualité. Ce fait a nécessité l'intervention du ministre en charge des terres et du logement. Le problème est crucial car ces terres qui sont le plus souvent occupées par des campements privés et des hôtels font l'objet d'une redéfinition complète des contrats emphytéotiques de quatre-vingt-dix-neuf ans délivrés par le gouvernement. Le problème concerne tous les Mauriciens qui possèdent des campements sur la mer.

personnes concernées dont certaines ne peuvent payer de telles sommes. Les « pas géométriques » sont devenus des lieux de mutations fonçières.

## Multiplication des *kalimaïs* sur les pas géométriques

La transformation des cultes populaires et le développement des temples sur les « pas géométriques » sont de vrais sujets d'actualité. Ils le sont de mille et une manières possibles. Ainsi, on constate que les *kalimaïs* appartenant à la tradition ancienne – orale et écrite – de la civilisation hindoue, entrent dans la modernité contemporaine. Pour mettre en évidence cette articulation de la tradition et de la modernité des cultes, nous présenterons les termes d'un débat juridico-politique qui a eu lieu à propos de l'installation récente des *kalimaïs* transformés en temples sur les « pas géométriques » du nord et de l'est ainsi que dans les quartiers urbains de Tranquebar à Port-Louis et à la sortie de la ville de Mahébourg. Les enjeux sont territoriaux et politiques. Ils sont aussi sociaux et historiques en ce sens qu'ils enregistrent la transformation des rapports communautaires et de castes établis de longue date dans la société indo-mauricienne. Le fait que les lieux de prédilection des nouvelles constructions soient aujourd'hui les terres de l'État en tous points de la côte, au pied des collines ou des montagnes, sur les terrains urbains là où la terre est la plus rare et la plus chère, atteste de la puissance des associations et des fédérations qui sont en arrière-plan des constructions en cours, elles qui attribuent d'importantes subventions pour les réaliser. Réciproquement, les récentes impositions et réquisitions de terres montrent que la légitimité des droits d'occupation est aléatoire et peut être remise en cause à tout moment. Qu'il s'agisse des « pas géométriques » ou des terres de la couronne « Crown Land » comme les collines de Tranquebar, au pied de la montagne des Signaux en principe non constructibles, les associations religieuses mettent en cause le pouvoir d'État dans un rapport direct établi du religieux au territorial/politique par la communauté hindoue. Il en est de même de l'association syndicale formée par les propriétaires de campements pour défendre leurs intérêts menacés par la trop forte taxation des terres régies par un bail emphytéotique de 99 ans dont les 13 années restantes ne sont pas comptabilisées par le nouveau bail réduit à 60 années. Nous verrons aussi que les programmes d'IRS « Integrated Resort Scheme[5] » posent des problèmes religieux autant que politiques parce qu'ils touchent à la légitimité de la propriété tradition-

5. Cf. Glossaire. Ce sont les projets d'investissements étrangers pour des projets de développement industriel ou touristiques.

nelle des terres mises en valeur par plusieurs générations de familles installées de longue date. Celles-ci peuvent être réquisitionnées par l'État en raison de l'intérêt supérieur du pays qui favorise l'ouverture à des investisseurs étrangers pour des projets associés de développement local supposant la libre disposition des terres. C'est ce qui nous intéresse dans ce chapitre.

*Les nouveaux cultes de Grand Baie et de Palmar*

L'édification des nouveaux cultes sur les « pas géométriques » s'est accélérée depuis 1990. Ainsi, dans le nord à Grand Baie, la photo ci-dessous n° 99 présente le temple de *Kali* qui vient d'être construit à l'endroit le plus prisé de la baie, donnant directement sur la mer.

© : 2004

**99. Le *kalimaï* de Grand Baie « *Kali Ananta Mandir* »**

Par ailleurs, entre Palmar et Bellemare (photo ci-contre n° 100), là où viennent d'être construits de luxueux hôtels et un nouveau terrain de golf, sont apparus récemment des espaces réservés de culte. Dans tous les cas, on constate que dès qu'une communauté construit un édifice religieux, à côté de celui-ci une autre association religieuse construit le sien et ainsi de suite. Après la construction du premier édifice, trois autres ont été installés rapidement. Ils s'échelonnent le long de la côte les uns à côté des autres.

© : 2004

**100. Les lieux de culte de diverses associations sur « les pas géométriques » à Bellemare**

**101. Autel de Bellemare sans divinités tutélaires**

Les trois divinités *Brahma, Hanouman, Kali*.

© : 2004

© : 2004

**102. Plage publique de Palmar face aux lieux de culte ci-dessus**

Le premier « *Kalimata Mandir* » est un temple de *Kali,* le second « *Artha Ashram* » est conçu pour les fidèles de *Krishna*, le troisième « *Brahma Kumari* » est un centre de méditation consacré à la pédagogie du gourou « *Dada* », dont le fils se trouve en Inde dans la région de Bombay. Enfin et pour clôturer le tout, la communauté musulmane vient de terminer de construire un centre culturel islamique. Tout récemment, un nouvel écriteau a été mis en place pour annoncer la construction d'un dernier centre culturel hindou « *Arya Nawyuk Samaj* ». Tous ces édifices se trouvent les uns à côté des autres, face à la plage publique de Palmar.

Plus loin encore, toujours sur la route de Bellemare qui mène à l'hôtel du Saint-Géran, on voit une petite statuette de *Kali*, entourée de *Hanouman* et de *Brahma*, qui se situent juste devant les rochers qui surplombent la mer. Ces autels ont été placés là pour être le lieu de référence à l'organisation de la cérémonie « Ganga Snan[6] », qui réunit toutes les communautés hindoues d'origines ou de statuts différents.

Cette multiplication des petits autels du dehors, qui s'étendent sur les « pas géométriques », est la conséquence directe de la pression foncière existante sur la côte, surtout depuis les récentes concentrations sucrières et le développement des nouveaux hôtels. Il n'y a plus de terrains disponibles nulle part pour construire de nouveaux temples : ni dans les établissements sucriers dont les terrains sont réservés à la culture de cannes, ni sur les terres des grands planteurs qui ont été en partie morcelées pour les partager entre héritiers, ni là où se trouvent les campements de bord de mer. Il n'y a donc guère de place pour construire un site religieux, et de ce fait, les associations ont pris d'assaut les « pas géométriques », là où la concurrence foncière est la plus manifeste comme : à Bellemare, Palmar et à Grand Baie. Ces nouveaux lieux de culte localisés dans des espaces aussi proches les uns des autres révèlent la concurrence entre sociétés culturelles religieuses et le développement du tourisme. Ils mettent à jour les nouveaux rapports des communautés en train de se construire dans le contexte de la mondialisation des marchés, à propos de l'accès au foncier.

*Les nouveaux rapports intercastes et intercommunautaires*

Parfois, les rivalités internes sous-jacentes aux sociétés et fédérations sont de nature ethnique comme c'est le cas à Bellemare. On trouve deux lieux de culte, géographiquement proches l'un de l'autre (photo n° 102). Au loin, a été construit un grand temple de *Shiva* qui appartient à la fédération « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* » et au premier plan, en face de ce temple, se trouve un *kalimaï* affilié à la « *Sanatan Dharma Temples*

6. Tous les Hindous vont au bord de la mer faire leur prière à Ganga Snan.

© : 2004

**103. En face du *kalimaï* de Bellemare, un nouveau temple dédié à *Shiva***

Le nouveau temple a été construit en signe d'opposition entre planteurs dont certains font partie de la société « *Sanatan Dharma Mandir Parsihad* » et d'autres suivent la fédération « *Sanatan Dharma Temples Federation* », laquelle est en faveur de la transformation des *kalimaïs* en temples. Cette fondation nouvelle de temple barre la route à toute possibilité pour les adeptes de *Kali* du petit *kalimaï*, situé en face (sous l'arbre dans la photo), de transformer leur *kalimaï* en temple de *Hanouman mandir* ou autre. Les deux appellations *shivala* et *mandir* pour les temples hindous sont la traduction sémantique du conflit existant entre les deux fédérations. Leurs stratégies s'appliquent à des registres différents de la religion. C'est pourquoi on voit apparaître, un peu partout dans l'île, des divinités de *Hanouman* et de *Brahma*, occupant la fonction symbolique de culte du dedans tandis que le *kalimaï* n'est plus que la référence matricielle des rapports engagés.

*Federation* » situé à l'intersection de la route de Flacq à Trou d'Eau douce et de Trou d'eau Douce à Poste de Flacq, sous l'arbre au tournant de la route que l'on voit sur la photo n° 103 au loin.

Le clivage local entre temple et *kalimaï* est l'expression du même conflit général qui a provoqué la scission de la communauté hindoue en deux fédérations : la « *Sanatan Dharma Temples Federation* », la plus ancienne, et la « *Sanantan Dharma Mandir Parishad*[7] » plus récente[8]. Or,

7. Nous verrons plus loin que cette scission est de nature de caste autant que de classe. Lorsque scission il y a, elle traduit la pression économique et politique très forte qui prend toujours une forme associative.

8. Le nouveau temple de *Shiva* a été construit par les hautes castes commerçantes, qui se sont spécialisées dans les produits de tourisme et qui ont leurs boutiques plus loin, le long de la route, en face des hôtels, tandis que les basses castes et les autres communautés, petits planteurs d'oignons ou d'épices, prient dans le *kalimaï*. Les commerces de textiles de luxe s'adressent à la clientèle internationale « haut de gamme » des principaux hôtels situés le long de la route directement sur la côte.

si on se reporte à la législation gouvernementale à propos des conditions à réunir pour la fondation d'un temple, les textes disent que lorsqu'un temple existe déjà, il ne peut y en avoir un second trop rapproché. Les membres de l'association « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* » savaient qu'en fondant un *shivala* dédié à la divinité supérieure *Shiva*, ils rendraient impossible la transformation du culte du dehors *kalimaï* en temple. Alors que le temple est localisé à la croisée des chemins dans un espace bien délimité, immatriculé, le *kalimaï* est situé au centre d'un espace flou, sur lequel la fédération a dispersé les divinités afin d'étendre son contrôle foncier le plus loin possible. La puissance relative d'une association se mesure aux possibilités d'accès de celle-ci à la terre. À défaut de construire un temple comme le *shivala* en face, la fédération a occupé l'espace le plus largement possible en répartissant des nombreuses divinités tutélaires considérées comme étant gardiennes du territoire par la tradition. La clôture des relations sociales, leur mode de structuration par la caste renvoie à l'opposition des deux fédérations nationales, qui s'exprime territorialement sur les terres des « pas géométriques » qui ont fait l'objet d'un aménagement hydraulique réalisé par la coopération française pour être distribuées aux petits planteurs d'oignons résidant sur place alors que les commerces de luxe destinés aux touristes se sont installés en face des hôtels sur les mêmes « pas géométriques » pour capter la clientèle des produits de luxe vendus hors franchise. La situation présente montre l'existence d'une surenchère religieuse locale à propos d'une opposition de caste qui est simultanément une opposition de classe et concerne la libre disposition des terres des « pas géométriques » où alternent édifices religieux, commerces, hôtels, campements et plantations de petits oignons. En 2007, quelques anciennes terres de ces plantations ont été construites et se sont transformées en terrain bâti. Elles le seront de plus en plus, si l'on en croit l'évolution des constructions sur place. Ainsi là où il n'y avait qu'un seul petit campement en face de la plage publique (photo n° 100) sur le côté droit de la route de Trou d'Eau Douce à Bellemare, il y a désormais une résidence de villas de luxe de 7 à 8 rangées sur 4 à 5 de profondeur sans espace vert intermédiaire pour alléger le paysage. La côte avait été jusque là préservée de toute construction massive sur le front de mer. Elle risque de ressembler au paysage de Grand'Baie dont la densité de construction est si forte qu'une bonne partie du front de mer, en dehors de la baie elle-même, est invisible de la route qui la borde.

La pression foncière sur les « pas géométriques » est particulièrement forte et va jusqu'à mettre en cause la légitimité historique de la jouissance des terres qui ont fait l'objet d'héritages successifs au cours des générations ou au contraire, des terrains sont construits malgré le droit imprescriptible qui régit ces terres. Ainsi, les Mauriciens résidant dans des campements sur les « pas géométriques » en vertu des baux emphytéo-

tiques d'une durée de quatre-vingt-dix-neuf années et qui disposent encore normalement de treize années de location selon les termes de leur contrat, ont désormais une taxe considérable à payer au gouvernement en fonction de la superficie de leur terrain. Par exemple, pour un terrain allant de la route de Trou d'Eau Douce à Bellemare sur une largeur de cinquante mètres environ, les occupants doivent payer six millions sur cinq années à l'État. Ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas payer la somme correspondante à la superficie de leur terrain, peuvent rester sur la base de leur ancien contrat mais les taux ne seront pas nécessairement reconduits à la fin des treize années de contrat qui leur restent. Aucune garantie de reconduction n'a été donnée aux résidents de ces campements.

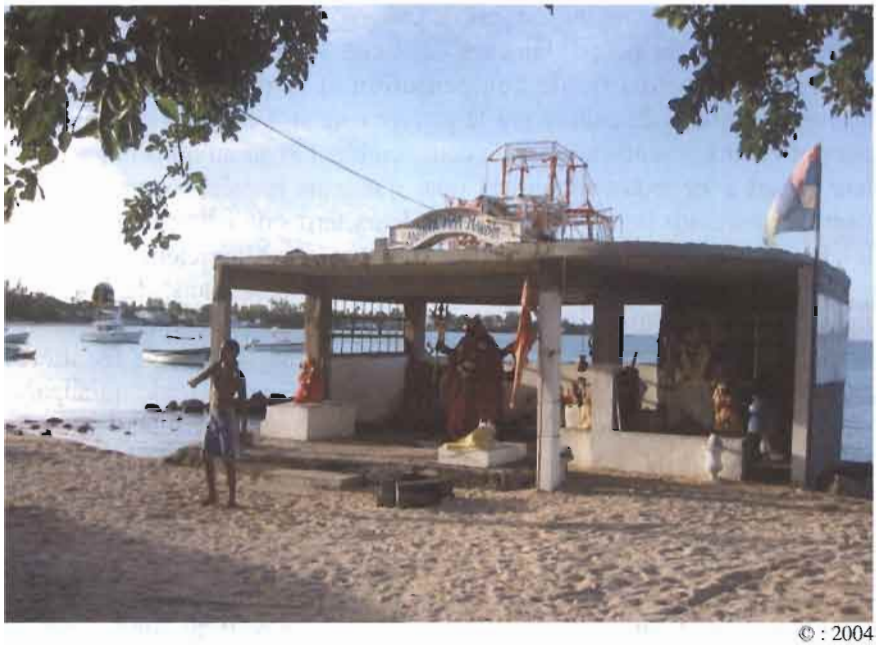
Les conséquences sociales d'une telle mesure pour les cadres sucriers retraités ou en voie de le devenir sont pour certains dramatiques. Cette taxe attendue mais qui a surpris les intéressés mais aussi bon nombre de Mauriciens par son importance, intervient au moment où la plupart des résidents de campements arrivent au terme de leur vie professionnelle quand ils ne le sont pas depuis plusieurs années. À ce moment-là, les campements qui étaient des résidences secondaires deviennent des résidences principales en remplacement des logements de fonction qui sont retirés aux salariés quand ils sont à l'âge de faire valoir leur droit à la retraite. D'autres sont retraités de longue date, ce que montre l'âge moyen de soixante à quatre-vingts ans et plus de ceux qui font partie des membres de l'association de défense des propriétaires de campements. Ces récentes mesures font tomber l'image que l'on a de la communauté franco-mauricienne qui serait formée d'un bloc de possédants riches de sorte que l'on voit aujourd'hui apparaître les différentes conditions sociales et économiques des cadres sucriers qui ne sont ni meilleures, ni pires que celles des cadres supérieurs de n'importe quel autre pays du monde. La conséquence économique de cette taxe élevée ne se fera pas attendre et il est probable qu'on assistera à une recherche de rentabilisation des campements par la construction de plus de campements sur les terrains pour des locations à des touristes riches devant servir au recouvrement des taxes, charges et impôts fonciers à venir. Bien entendu, cette mesure drastique, immédiatement applicable, concerne tous les résidents mauriciens de quelque origine qu'ils soient quand ils possèdent des campements sur les « pas géométriques ». On peut se demander aussi si les Créoles de conditions modestes qui ont reçu du gouvernement les terrains attenant à la mer du côté de Rivière Noire, près du Morne, auront les moyens de payer de telles sommes. Les situations ne manquent pas pour illustrer à quel point la légitimité foncière est faible au regard de la politique gouvernementale qui cherche à valoriser le front de mer à destination de la clientèle touristique. À cela s'ajoutent les terres réservées par l'État pour des projets de développement ouverts aux investisseurs étrangers IRS « *Integrated Resort*

*Scheme* ». Par exemple les terrains de culture de deux cents arpents appartenant à cinquante petits planteurs de Riche Terre ont été réquisitionnés moyennant une très faible compensation et la promesse d'octroi de nouveaux terrains de culture par le gouvernement. Les petits planteurs qui ont porté leurs revendications à la cour semblent avoir aujourd'hui négocié leur départ avec le gouvernement pour que leurs intérêts soient préservés dans ce processus de délocalisation de leurs terres de culture. Que ce soit les Blancs ou les petits planteurs, que ce soit des Mauriciens issus de la « population générale », des Hindous ou des musulmans[9], la loi est la même pour tous. Elle a de graves conséquences sur les conditions de vie actuelles de ceux qui sont concernés par ces mesures. Les frontières communautaires n'ont plus le même sens de protection sociale qu'auparavant. Les barrières sociales tombent devant les enjeux financiers de la mondialisation, qu'il s'agisse d'investissements ou de la nécessité de couvrir les dépenses d'un État dont l'équilibre financier est fragile.

C'est pourquoi les formes symboliques d'expression du lien social sont en rupture avec le passé et se manifestent par des segmentations récente en fonction des groupes d'intérêts concurrents qui interagissent dans la mondialisation. Pour les Hindous, par exemple, on peut dire que l'édification du *kalimaï* de Grand'Baie obéit à la même logique de séparation et de divisions sociales exprimant des inégalités de classe. Mais cette fois, la raison d'être de l'édification du nouveau temple hindou (photo n° 104) à côté du temple tamoul préalablement construit vient d'une opposition ethnique des Hindous avec les Tamouls. Comment se présente la situation ?

La naissance du *kalimaï*/temple de Grand'Baie est le produit de la séparation des fidèles de caste *vaish* vis-à-vis des basses castes. Il existait antérieurement au temple un petit *kalimaï* qui avait été fondé par les communautés *vaishs* et les basses castes de Fonds du Sac et de Triolet. Ils priaient ensemble dans le même *kalimaï*. On y pratiquait les sacrifices d'animaux. Il y eut des protestations de la part des communautés du voisinage et les *Vaishs* ont alors décidé de quitter l'endroit pour prier dans le temple de Triolet, là où ils ont habité. Les basses castes ont alors rejoint le mouvement *aryasamaj*. Durant cette période, le *kalimaï* a connu une phase d'abandon. Mais ce lieu de la côte est devenu le site touristique de Grand'Baie le plus fréquenté de l'île. Après saturation de la côte par les constructions d'hôtels, de galeries marchandes, de restaurants, de bungalows, de résidences collectives et le développement des commerces, la ville de Grand'Baie s'est considérablement agrandie jusqu'aux limites de son centre commercial non loin duquel se trouve le *kalimaï* situé sur le bord de mer.

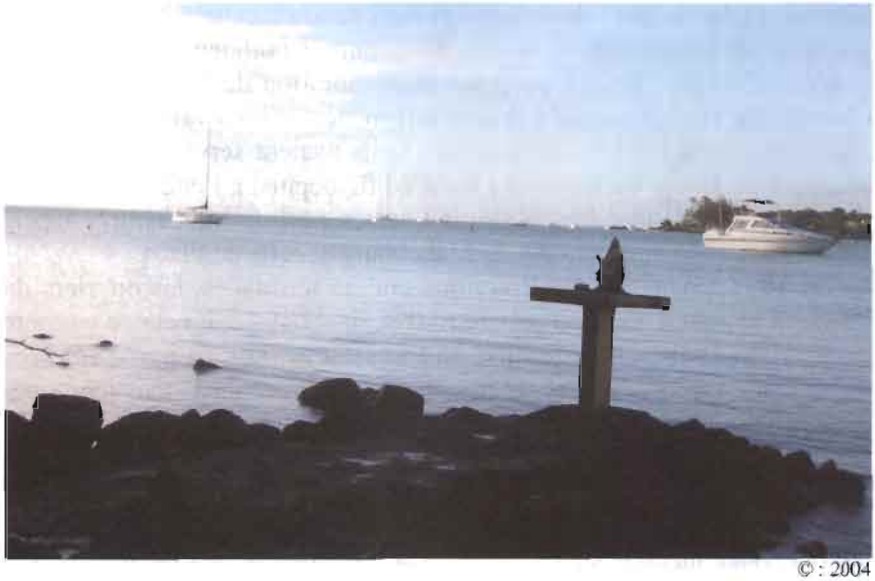
9. Il existe aussi des résidents musulmans qui possèdent de grands campements sur les « pas géométriques » de Trou d'Eau Douce, par exemple.



© : 2004

**104. Le *kalimaï*/temple de Grand'Baie pieds dans l'eau**

La priorité gouvernementale était de construire un nouvel hôtel pour le tourisme. C'est alors que les *Vaishs* ont repris le contrôle de l'espace du *kalimaï* et ont construit ce qui devrait devenir un temple en éliminant, au passage, les divinités tutélaires comme *Dhi* et *Gowraya,* qui sont des divinités non végétariennes. Cette éviction est le signe d'une élimination des basses castes de ce lieu de prière où ces dernières pratiquaient auparavant les sacrifices d'animaux. En réaction à cette situation, les basses castes ont fondé un nouveau culte, quasiment sur la mer, peu visible pour celui qui n'y prête pas suffisamment attention. La photo n° 105 est prise à marée basse de sorte que, quand la marée est haute, *Kali* émerge à mi-hauteur de l'eau. Dans le nouveau temple de Grand'Baie, il n'y a que des divinités supérieures : *Brahma, Hanouman, Shiva, Durga, Bandi* et la déesse *Kali*. Ce sont des divinités végétariennes. Cette sanskritisation du *kalimaï* n'est pas nouvelle puisqu'elle est déjà présente dans les *kalimaïs* du district de Moka/Flacq. Ce phénomène est toujours un indicateur de la volonté politique des associations de construire, à terme, un nouveau temple. Il est à noter que la réaction des *Vaishs*, qui ont réactivé le *kalimaï* après l'avoir abandonné, est liée à l'existence du grand temple tamoul préalablement construit en bord de mer à quelque cent mètres du *kalimaï*.




**105. Le petit autel de Grand'Baie édifié par les basses castes en réaction à la construction du temple « *Kali Ananta Mandir* »**

Comme nous l'avons déjà remarqué à Bellemare sur la côte Est, le même phénomène de multiplication des lieux de culte se développe au nord de l'île : dès qu'une communauté, par l'intermédiaire d'une association religieuse, s'approprie un espace, une autre association se met à construire un second édifice à côté et ainsi de suite. La transformation des *kalimaïs* et la fondation de nouveaux temples sont le signe de contradictions politiques et économiques au premier rang desquelles l'on trouve les relations intercommunautaires à travers lesquelles se jouent les rapports des hautes et basses castes.

## Nouveaux temples et rénovation des *kalimaïs* de Mahébourg et de Port-Louis

*Kalimaï rénové et fondation d'un nouveau temple à Mahébourg : une contradiction caste/communauté/classe*

En 1992, Mahébourg était une ville en pleine transformation où sont venus s'installer des ouvriers du bâtiment, salariés des entreprises en charge de la rénovation de la ville. À cette même époque, les ouvriers qui travaillaient dans l'entreprise d'exploitation du sable pour la fabrication du ciment ont été licenciés. Il y avait un certain nombre de chômeurs, qui, avec les nouveaux arrivants, ont trouvé un travail dans les entreprises de

bâtiments bénéficiaires de contrats publics passés à cette époque pour des projets d'aménagements de la ville. Ces contrats portaient notamment sur la rénovation de l'ancien port, sur la restauration de la vieille gare de chemin de fer, et sur la réhabilitation des ruines laissées par les Hollandais dont les plus anciens bâtiments avaient servi à recueillir les premiers esclaves. Un mémorial a été édifié depuis, à l'endroit même où ont accosté les Hollandais, à savoir l'ancien port de Mahébourg, appelé Grand Port, situé entre la ville de Mahébourg et celle de Flacq.

En 1995, quand les constructions ont été terminées, les ouvriers du bâtiment se sont à nouveau tous retrouvés au chômage. La classe ouvrière de la ville avait, entre temps, augmenté en nombre parce que les travailleurs, venus des autres régions, sont restés sur place, tous regroupés dans la ville noire, plus densément peuplée qu'elle ne l'était auparavant. Un certain nombre d'habitants ont trouvé du travail comme employés de l'aéroport, qui s'est considérablement développé à partir de 1996. En plus du chômage des ouvriers du bâtiment, il y a eu celui des pêcheurs créoles[10] qui ont connu un changement de leur situation, du fait de l'interdiction par le gouvernement de pêcher aux entrées des ports. Cette population s'est ajoutée aux chômeurs, déjà nombreux, de ce même quartier et les femmes qui avaient l'habitude de faire la lessive au vieux lavoir appelé « *dhobi-ghat* » échangeaient entre elles les informations, parlant de leurs difficultés de vie en situation de chômage. La ville noire a pris de plus en plus un caractère de cité, du fait du regroupement, en ce lieu, de l'ensemble des familles – tamoules et créoles – toutes de condition modeste, certaines vivant à la limite de la survie. On peut dire que les communautés – tamoule et créole réunies – ont connu des années difficiles en 1995.

C'est pourquoi la communauté commerçante tamoule de Port-Louis et de Rose-Hill, par l'intermédiaire de la « *Tamil Temples Federation* », a réagi pour aider celle de Mahébourg de sorte qu'un conflit larvé s'est déclaré avec la communauté hindoue. Celle-ci est composée de petits commerçants et de petits fonctionnaires locaux qui habitent à Plaine Magnan, le long de la route de Plaisance qui mène à Rose Belle. La communauté tamoule disposait déjà d'un grand temple à Mahébourg, tandis que les commerçants hindous n'avaient pas de temple, tout juste un ancien *kalimaï* appelé « Boutique cassée » (photo n° 106 ci-dessus), situé juste en face du grand temple tamoul de Mahébourg, non loin du musée. On venait souvent prier dans ce petit *kalimaï*, qui rassemblait beaucoup de monde des diverses communautés : créoles, tamoules et hindoues.

---

10. Terme employé au sens mauricien de population d'origine africaine ou malgache. Ce sont les créoles noirs par opposition aux « mulâtres », métis blancs. À la fin de l'époque française de colonisation on parlait de « gens libres de couleur » par opposition aux anciens esclaves émancipés (cf. chapitre 1).

© Valérie Chazan : 1992

**106. *Kalimaï* de Mahébourg en 1992**

Le *kalimaï* était placé dans un ancien magasin ayant appartenu à un Chinois de l'établissement de Beauvallon. On l'appelait « Boutique cassée ».

Cet afflux de population au *kalimaï* de « Boutique cassée » a justifié la demande de rénovation du temple par la communauté tamoule locale, pour attirer à elle les fidèles qui priaient à cet endroit. La communauté tamoule a alors pris le contrôle de la répartition des divinités du *kalimaï*, devenu un nouveau temple. La prise de contrôle n'a pas eu pour objet immédiat la terre d'installation du *kalimaï*, ni l'autel de *Kali* et des sept sœurs. La communauté s'est d'abord intéressée à connaître H., le gardien hindou du *kalimaï*, issu de basse caste *ravived*. Celui-ci était venu de Sébastopol pour s'installer à Mahébourg, où il travaillait pour le ministère de la santé. Ce n'était pas un laboureur. Il avait sa résidence à côté et en arrière de la « Boutique cassée » devenue culte de *Kali*, dont il a extrait les divinités au moment où les travaux du *kovil* ont commencé, les replaçant juste devant sa maison. La communauté tamoule a alors commencé par annoncer la rénovation du lieu de culte par la société du temple Tamoul « *Shri Vinayagur Sedolamen kovil* » (photo n°107 page suivante). Au moment où l'arbre sous lequel se trouvait le *kalimaï* allait être coupé et déraciné par le « colon » de l'établissement sucrier « Riche en Eau » en charge des travaux à entreprendre, les fidèles hindous fondateurs de l'ancien *kalimaï*, ont contesté cette entreprise, disant « *que cet arbre était considéré par les dévots de Kali (les Hindous) comme par les dévots d'Amen (les Tamouls), comme une divinité protectrice de l'endroit* ». L'arbre abritait les divinités tutélaires que les premiers résidents du camp de l'ancien moulin priaient. Finalement, la direction du temple de Mahébourg, située juste en face du *kalimaï* en voie de rénovation, a choisi de conserver l'arbre et de faire construire le temple au pied de l'arbre, situé à l'intersection de la grande route qui mène de Mahébourg à l'aéroport et d'un chemin de traverse de la ville qui conduit au bord de mer.

Une annonce a été rédigée et affichée au moment où ont commencé les travaux de réfection pour prévenir la population du projet de fondation d'un *kovil*. En attendant que les travaux du *kovil* soient terminés, les Tamouls ont placé des figurines sculptées en ciment, représentant les sept

sœurs ainsi que des photos représentant les déesses, auxquelles a été ajoutée une statuette de *Hanouman* qui n'était pas là auparavant.

© :1992

**107. Annonce de rénovation du *kalimaï*, par la société du temple Tamoul « *Shri Vinayanagar Sedolamen kovil* »**

Les figurines prises en photo n° 108 en 1992, ont été placées dans le bâtiment qui était autrefois ouvert en plein vent, mais que le gardien fermait chaque soir par peur de malversations. Peu à peu, ce *kalimaï*, autrefois appelé « Boutique cassée », a pris le nom de « église » en signe du contrôle effectif du lieu de culte par la communauté tamoule[11].

© Valérie Chazan : 1992

**108. Les divinités du *kalimaï* en 1992**

Noter la présence des sept pierres représentant abstraitement les sept sœurs. Ce sont les pierres d'un très ancien *kalimaï* du temps du moulin qui ont été déplacées. *Hanouman*, à droite de la photo, symbolise le changement social et rituel en cours.

11. Est-ce l'effet de la christianisation d'une partie des tamouls mauriciens, qui explique le fait que ceux-ci appellent parfois leur temple « église » ? Il en est ainsi pour le temple de Quatre-Bornes, que le langage courant désigne comme « l'église petite montagne », par référence à la colline en haut de laquelle le temple a été construit par la famille fondatrice qui gère encore aujourd'hui privativement ce lieu de culte. D'autre part, ce culte renvoie aussi à la période durant laquelle tous les laboureurs qui travaillaient dans les moulins sucriers avoisinants venaient prier.

*Changements symboliques, changements politiques*

Les pratiques rituelles ont évolué et *Hanouman* est devenu le vecteur symbolique de cette transformation sociale et économique locale, dont le premier effet visible a été la séparation géographique des lieux de culte des communautés, tamoule et hindoue. Désormais, chaque communauté prie dans des lieux de culte séparés et se différencie totalement par ses pratiques rituelles, tandis que l'espace des cultes des communautés a connu, chacun pour son propre compte, des changements d'organisation. Ces derniers n'ont fait que refléter le contrôle de l'endroit pris par les fédérations nationales respectives la « *Tamil Temples Federation* » des Tamouls et la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » des Hindous. Le conflit a ainsi pris une forme communautaire avant de se transformer, dans un second temps, en opposition de caste interne aux Hindous du nord pour être finalement transformé en un culte de Brahma.

Dans l'espace du *kalimaï* figuratif édifié par les Tamouls dans l'attente de la construction du *kovil*, la divinité *Hanouman* a été placée sur l'autel de *Kali* et non en dehors, comme c'est la tradition dans les *kalimaïs*. Ce changement de position de *Hanouman* du dedans par opposition à *Hanouman* du dehors, met en scène la nature politique de l'implication communautaire et de caste entraînant un futur changement de rituel, dans le but de fédérer les différentes communautés.

De la même manière, quand le gardien hindou du *kalimaï* « Boutique cassée », s'est rendu compte que les Tamouls allaient construire un *kovil* et qu'il n'avait pas suffisamment de force contractuelle pour arrêter ce projet porté par un fonctionnaire du ministère du Logement, le gardien est allé se plaindre auprès de la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » dont il dépendait. Comme la fédération tamoule, la fédération hindoue a procédé à un changement dans l'ordonnancement des divinités du *kalimaï*, au moment précis où le gardien devait le déplacer pour le préserver et le conserver. Le *kalimaï* déplacé à été mis sous la protection de *Brahma,* placé sur un petit autel qui n'existait pas auparavant, entouré de drapeaux blancs, en lieu et place du drapeau rouge dédié auparavant à *Hanouman*.

Cette brahmanisation d'un culte populaire marque la prise de contrôle définitive du culte de l'endroit par la fédération nationale « *Sanatan Dharma Temples Federation* ». En second lieu, l'attentisme volontaire de la fédération hindoue vis-à-vis de la communauté tamoule relevait d'une logique d'affirmation de la position dominante de haute caste des commerçants locaux à l'égard des petits fonctionnaires issus de basse caste. Le gardien du *kalimaï* étant de basse caste et un petit employé de l'administration, il n'a pas eu le soutien de sa fédération, pas plus qu'il n'a bénéficié de l'appui des commerçants hindous de Mahébourg, pour-

tant autrefois fidèles du lieu de prière de l'endroit. On retrouve une stratégie équivalente à la précédente situation concernant les « pas géométriques ». Mais, cette fois, ce n'est pas la divinité supérieure *Hanouman* qui a été utilisée par la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » pour opérer le changement dans l'organisation de l'espace. Parce que la contradiction interne qui s'est développée relevait plus d'une différence de caste que d'une distinction de classe entre commerçants et petits fonctionnaires : il n'y a guère de différence économique. *Brahma* a été utilisé comme le symbole d'une différence de caste existant entre protagonistes de même origine hindoue et *Hanouman* exprime plus une différence de classe – les ouvriers – que de caste.

© : 2000

**109. Les pierres du *kalimaï* de « Boutique cassée » ont été récupérées**

Le gardien-fondateur du *kalimaï* a reconstitué le lieu de culte près de sa maison, devant laquelle a été construit un mur en béton, dans l'espoir qu'il devienne un jour un petit temple, dont il a déjà imaginé le nom « kalimata mandir ». À côté a été édifié un autel dédié à Brahma qui est devenu le protecteur du temple.

Cette situation est à rapporter, comme la précédente, au conflit plus général qui traverse la communauté hindoue dans son ensemble. Car une partie de la communauté hindoue était autrefois unie autour de la fédération nationale « *Sanatan Dharma Temples Fédération* » qui a fait scission en 1986 et a fondé une seconde fédération : la « *Sanantan Dharma Mandir Parishad* » composée majoritairement des hautes castes hindoues.

**110. Le *kalimaï* déplacé et reconstitué de « Boutique cassée »**

Le problème local a donc été considéré par la « Sanatan Dharma Temples Fédération » comme étant de nature trop individuelle étant donné le faible nombre des basses castes concernées par rapport aux fidèles de hautes castes beaucoup plus nombreuses. Dès lors, la stratégie employée qui visait à renforcer l'union interne de la communauté hindoue a été de justifier l'introduction de *Brahma* comme divinité supérieure, équivalant à une brahmanisation du *kalimaï*. Ainsi s'est trouvée réalisée l'intégration statutaire, par assignation de la position de caste de l'ancien gardien du *kalimaï*, au sein de la communauté générale hindoue unifiée, par et à travers l'organisation d'une bipolarisation symbolique des divinités présentes sur le lieu de culte où les membres de l'association du *kalimaï* prient séparément selon les différents rituels auxquels ils sont attachés. Le conflit entre petits commerçants et petits fonctionnaires locaux n'éclate pas tant que l'intégration dominante par la caste n'est pas contestée au niveau de la pratique religieuse du culte qui maintient séparé ce qui doit l'être, selon la tradition. C'est ainsi que la différence d'appartenance aux hautes ou basses castes est simultanément une distinction professionnelle entre patrons et petits commerçants, vis-à-vis des petits fonctionnaires locaux salariés de l'État. Face à cela, la puissance de la communauté tamoule s'est affirmée sous la forme d'une identité de classe, ayant pour but de dépasser les distinctions communautaires en introduisant *Hanouman* comme une divinité supérieure susceptible d'opérer le dépassement communautaire au profit de la différence de classe.

La communauté tamoule a, en effet, bénéficié de la solidarité des commerçants locaux, toutes catégories confondues, en particulier celle de la fédération télégoue « *Mandiram* » qui, grâce à leur important soutien financier, a permis de réaliser un temple beaucoup plus important que celui qui avait été prévu.

**111. Les Tamouls ont construit un véritable temple**

Le temple est rempli de nombreuses divinités correspondant aux différents rituels de leurs fidèles. À défaut d'avoir le pouvoir politique, la communauté regroupe tous ceux qui partagent les mêmes conditions de vie et de travail. L'espace du temple est donc chargé d'un symbolisme pluriel relatif aux différentes pratiques rituelles des fidèles des communautés indiennes et créoles réunies.

La communauté tamoule a eu une capacité de regroupement supérieure à celle de la communauté hindoue. Dans le premier cas les solidarités intercommunautaires ont permis de surmonter les divisions internes de caste tandis que la communauté hindoue s'est désolidarisée des fidèles de basses castes. Ce repli communautaire des Hindous épousait les différences statutaires dont elle est traversée. La faiblesse politique des Hindous du nord relève du difficile dépassement des divisions de caste, illustré par cette duplication locale d'un conflit de caste en un conflit plus général de classe que l'on retrouve au niveau national des fédérations culturelles/religieuses existantes.

Revenus en 2004, nous avons photographié le temple « *Sri Vinayagur Seedolamen kovil* » sous l'arbre tutélaire du *kalimaï* de « boutique cassée » à l'extérieur comme à l'intérieur. Nous avons constaté l'existence de nombreux autels répartis dans l'enceinte externe où les autels des divinités sont placés sous la protection de l'arbre tutélaire de l'ancien *kalimaï*, en pleine floraison après avoir failli disparaître.

À droite, sur la même route, se trouve ce qui pourrait être un futur *shivala* « *Kalimata mandir* », placé sous le second arbre, qui existait déjà – que l'on ne voit pas sur la photo n° 111 mais qui est visible sur la photo n° 112. L'autel de *Kali* déplacé est le cadre de l'élaboration d'un nouveau temple à partir de 1993. Les ombres de ces arbres s'entremêlent à certains moments de la journée, tandis que le *kalimaï* déplacé s'est développé et que de nouveaux autels sont apparus au cours des douze dernières années.

© : 2004

**112. Vue d'ensemble du nouveau temple**

Il fait l'angle de la route principale qui traverse Mahébourg avec un chemin qui mène à la mer.

**113a. L'autel de Kali, à gauche de l'entrée du temple**

L'autel de Kali est situé sous l'arbre représentant les divinités tutélaires et l'autel de Katéri en arrière-plan, également à gauche.

© : 2004

© : 2004

**113b. Le temple fait l'angle et le *kalimaï* est sous le 2e arbre**

Localisé le long de la route qui va de Mahébourg à l'aéroport.

La société « *Sanatan Dharma Temples Federation* » en donnant le temps au temps, sans jamais laisser vacant le moindre espace et en soutenant financièrement l'édification des nouveaux autels autour de l'autel de *Kali*, a pris la mesure des effets politiques potentiels de la séparation des deux groupes statutaires en présence. La Fédération gérait les rapports des deux formations liées par le partage du même lieu de culte où les

petites castes *raviveds/rajputs* et les hautes castes prient séparément. Avec le développement dans le temps du conflit, d'autres divinités supérieures comme *Shiva, Vishnu, Ganesh* ont pris place auprès de *Kali*. Le conflit entre groupes socio-professionnels distincts en 1992 s'est modelé sur le conflit plus général de caste, interne à la communauté hindoue. Le processus de changement s'est opéré à travers un rapport d'homologie établi entre les groupes sociaux qui ont fonctionné de la même manière, mais en ordre séparé. Tel est le mode d'occultation des tensions internes de la communauté hindoue locale, qui présente à l'extérieur une unité formelle de partage d'un même lieu de culte alors que les rituels pratiqués sont différents les uns des autres. Ils se succèdent sans jamais se rencontrer. Quant à la division communautaire, celle-ci est présentée dans le *kalimaï* comme une différenciation fonctionnelle, équivalente à l'appartenance à des groupes socio-professionnels distincts. Et ce sont les divinités extérieures qui ont la charge symbolique de signifier les alliances intercommunautaires préfigurant leur recomposition en temple sous les traits d'une organisation symbolique autour de *Brahma,* tandis que la même place est accordée aux divinités tutélaires sous l'arbre protecteur qui n'a pas été déraciné.

La division classe/communauté (ouvriers, commerçants et fonctionnaires) qui traverse les rapports des fidèles qui viennent prier dans ce *kovil* peut être exploitée politiquement. Car rappelons-le, une fois le *kovil* construit, il ne peut être édifié un autre temple *shivala* mitoyen. Dès lors, les conflits potentiels de caste/classe ou communautaires prennent la forme d'innovations religieuses, préalables à tout nouvel équilibre qui se traduit généralement par l'assignation de la place occupée par chaque groupe dans l'espace du temple. La durée de dix années du conflit – entre 1994 et 2004 – a été un facteur déterminant de l'affirmation des rapports fondés sur la classe et le statut professionnel qui ont abouti à modifier l'équilibre des rapports de pouvoir intracommunautaires où la différence de caste s'est projetée sur une distinction de classe. Cette mutation s'est donnée à voir dans l'évolution des résultats électoraux de la circonscription électorale[12]. En une dizaine d'années, les inégalités statutaires de caste gérées par la Fédération nationale « *Sanatan Dharma Ttemples Federation* » et les différences de classe ont eu tendance à s'individualiser à travers les nouveaux rituels. Il n'y a alors pas eu répétition, mais il y a eu innovation et recréation de pratiques centrées sur les divinités *Brahma* et *Hanouman,* qui sont le cadre de dépassement et/ou de repli communautaire et de caste.

Les changements symboliques relatifs à cette transformation sociale se sont joués au plan politique par de nouveaux équilibres électoraux. Leur évolution récente montre que, quand la solidarité de caste des *Baboojees*

12. Analyse ci-après.

et des *Marazs* tombe après 1976[13], le jeu politique s'inverse au bénéfice des alliances intercommunautaires avec les autres formations sociales. Les élections de 2000 marquent le moment du véritable changement.

**Tableau 9. Répartition communautaire, de caste des élus de la Circonscription n°12 Mahébourg/Plaine Magnien**

| Répartition Ethnique & Caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Total des votants | 12.991 | 17.882 | 20.930 | 20.267 | 24.420 | 25.160 | 24.744 | 26.839 |
| Marazs<br>Marazs | -<br>Badry Lutchmee parsadsin gh (PTR) 7.898 | Ramphul Vinod (PTR) 7.731<br>Badry Luchmeep arsadsingh (PTR) 8.017 | - | - | Bunware e Vasant (PTR) 13.705 | Bunwaree Vasant (PTR) 12.486 | Bunwar ee Vasant (PT 18.102 | |
| Baboojees<br>Baboojees | | Ramsewo k Lutchmee parsadsing (MMM) 7.846 | Ramsew ok Lutchme eparsadsi ng (MMM) 14.942 | Ramsewo k Lutchmee parsadsin g (MMM) 11.434 | | | | Rupen Sudesh (MSM) 12.683<br>Anil Gayan (MSM) 14.707 |
| Vaishs Ahir | | | | | Bhora Krishna (MSM) 13.289 | | | |
| Vaishs Koyree | | | Poonith Suresh (MMM) 14.873 | Poonith Suresh (MMM) 11.379 | | | | |
| Raviveds | | | | | | Choonee Mukeswa r (MSM) 12.160 | | |
| Rajputs | | | | | | | Soburru n Danna (MMM) 15.317 | |
| Marathis | Gungara m Gunnoo (IFB) 7.891 | | | | | | | |
| Population Générale | Walter Harold (PTR) 7.695 | | Jocelyne Sinien (MMM) 14.557 | Thomas Georges Joseph 11.394 | Marie-France Rousty (MSM) 13.064 | Colendav elo (MMM) 12.165 | Marie Cyril Eddy Boissez on (PTR) 15.884 | Colenda velo Ivan (MMM) 11.527 |

13. Les *Baboojees/Marazs* ont gagné les toutes premières élections de 1967 en s'alliant au Parti Social Démocrate Mauricien (PMSD) et, en 1976, leurs candidats PTR ont eu deux mandats. Il y eut un candidat *Baboojee* qui a fait sa rentrée politique avec l'appui du Mouvement Militant Mauricien (MMM). Cf. Tableau n° 8.

Désormais, pour gagner les élections, il faut tenir compte des minorités démographiques. Les partis politiques du PTR/PMSD[14] et maintenant du PMXD[15] qui s'opposent aux partis du MMM/MSM[16] ne s'appuient pas sur les mêmes leaderships. Les premiers se sont alliés aux *Vaishs Ahirs,* eux-mêmes alliés aux basses castes *rajputs,* et les seconds aux *Vaishs Koyrees*, *Kurmis* alliés aux basses castes *Raviveds*. En 2000, il n'y a plus eu de polarité du pouvoir autour des hautes castes, qui se partageaient auparavant l'influence des groupes minoritaires, obtenant un résultat de 3/0[17] au bénéfice de l'alliance au pouvoir dans le cadre de l'ouverture de plus en plus grande aux marchés internationaux. Les dernières élections 2000 ont enregistré le dépassement des anciennes barrières communautaires et de castes. On a assisté à un éclatement progressif de l'ancien ordre social au profit d'autres solidarités à base économique et sociale. Les groupes démographiquement minoritaires ont désormais de meilleures chances de gagner les élections et de se placer comme outsiders des équilibres traditionnels.

Analysons l'évolution des résultats électoraux de 1967 à 2000 en terme de différences communautaires et de castes. En 1967 et en 1976, les élus *Baboojees* et *Marazs* se sont alliés aux candidats de la population générale et ont été élus. En 1982 et 1983, les *Baboojees* s'allient aux *Vaishs Ahirs*, excluant les candidats de basses castes *raviveds* et de hautes castes *marazs*. Cette première fragmentation politique des hautes castes au profit d'alliances croisées intercommunautaires s'est renversée aux élections suivantes de 1987, 1991 et 1995 au profit, cette fois, des *Marazs* alliés aux *Raviveds*, à l'exclusion des candidats *vaishs* et *baboojees*. À partir de 1995, la donne politique change radicalement, d'abord parce que le MMM s'est allié au PTR, entraînant une discontinuité des alliances intercommunautaires traditionnelles. Cette période de cinq années a précipité le mouvement des fragmentations sociales déjà à l'œuvre dans le contexte décrit de forte pression économique s'exerçant sur les salariés du monde agricole et industriel, qui ont connu des périodes plus ou moins longues de chômage, situation que l'on avait oubliée depuis la création des zones franches d'activités industrielles. En 2000, le renversement politique des *Marazs* s'est fait au profit de deux élus *Baboojees,* alliés l'un et l'autre à la population générale. Les rapports intercommunautaires sont de nouveau à l'ordre du jour et cette situation est suffisamment générale, pour être signalée.

---

14. Parti travailliste et Parti Mauricien Social Démocrate.
15. Parti Mauricien Xavier Duval.
16. Mouvement Militant Mauricien et Mouvement Socialiste Mauricien.
17. Ce qui veut dire que tous les candidats présentés par le parti ont été élus.

Quand on regarde les résultats électoraux d'autres circonscriptions comme celles des n° 5, 7, 9 et 10, on constate que les divers groupes de la communauté indienne et les partis politiques ont toujours les mêmes stratégies de castes. Mais, nous devons convenir qu'il n'est plus possible d'anticiper aussi bien qu'auparavant les résultats électoraux. Il existe désormais un rapport qualitatif/quantitatif qui peut interagir dans la mesure où la majorité finale peut être le fait d'alliances entre groupes minoritaires, versatiles par essence.

Pour comprendre cet aspect dialectique et qualitatif des choses, il faut regarder du côté des innovations rituelles et religieuses qui traduisent la manière dont les associations arrivent à placer leurs candidats comme « Best Loser », meilleur perdant, quand ils sont minoritaires, selon les règles du jeu constitutionnel politique. S'il est manifeste qu'un même type d'opposition communauté/caste/classe travaille la micro-société urbaine de Mahébourg, il existe cependant des degrés dans le processus de transformation. À Mahébourg la séparation des Tamouls avec les Hindous est partielle, une place ayant été donnée à l'autel de *Kali* dans l'enceinte externe du temple tamoul.

Dans d'autres régions, comme par exemple à l'île d'Ambre, dont nous parlerons plus loin, la séparation est plus radicale au point que le *kalimaï* récemment construit s'appelle désormais « *ti-nation*[18] ». La division communautaire est d'autant plus complète à l'île d'Ambre qu'il existe, dans la circonscription n° 7, une opposition politique entre hautes castes et *Vaishs* de différentes catégories dont les solidarités sont croisées et irréversibles. La boucle est bouclée : à chacun sa condition ! Dans les deux cas, à Mahébourg comme à l'île d'Ambre, les Tamouls sont reconnus comme ayant une capacité fédératrice du pouvoir et le *kovil* en est l'expression achevée.

**114. Les deux arbres sous lesquels ont été construits le *kovil* et le *kalimaï***

Sur le même axe, le long de la route, un quartier de résidences privées a suivi de près la fondation des nouveaux lieux de culte.

© : 2004

18. Le terme « ti-nation » est un terme qui désigne les basses castes hindoues de l'île Maurice et le terme « nation », nous l'avons vu plus haut, désigne les créoles de conditions modestes.

La mutation culturelle a été accompagnée d'une stratégie de privatisation des terres non occupées. La légitimité foncière de ceux qui ont obtenu le droit de construire leur résidence privée le long de la même route que le *kovil* et le *kalimaï*, relève du droit de propriété relatif à la loi de prescription si les terres ont été occupées et mises en valeur par les familles de génération en génération : l'arbre des divinités tutélaires n'a pas été déraciné et il a abrité le nouveau *kovil*. Qui mieux que le prêtre pouvait être le légitime nouveau propriétaire ? Qui mieux qu'un cadre moyen du ministère pouvait obtenir l'autorisation de construire une résidence privée dans cet endroit ? Désormais, en lieu et place de l'espace sur lequel on pratiquait les marches du feu et du sable, on trouve maintenant de belles résidences privées alors que le terrain était considéré, en 1992, comme inconstructible.

A contrario, la photographie faite de la maison du gardien du *kalimaï* de « Boutique cassée », prise en 2004, montre l'existence d'une belle maison à étage, mais elle est coincée entre le temple qui occupe l'angle de ce qui était auparavant un large chemin et le *kalimaï* nouvellement construit qui s'étale sur une grande surface en bord de route. Et la frontière entre la maison et le nouveau *kalimaï* construit à l'aide de subventions accordées par la fédération est matérialisée par un mur de béton édifié à moins d'un mètre de la façade de la maison de l'ancien gardien du *kalimaï*. Cette marginalisation spatiale de l'ancien gardien du *kalimaï* est conforme à la place qu'il occupe dans le système de caste révélé par le nouvel ordonnancement du *kalimaï* rénové.

© :2004

**115. La maison du gardien du *kalimaï* et le mur d'enceinte du nouveau *kalimaï*[19]**

19. Le mur de béton qui sépare la maison du *kalimaï* rénové bloque l'entrée de la maison, qui donnait autrefois sur l'espace ouvert de l'ancien *kalimaï* de « Boutique cassée ».

Devant la solidarité manifeste de l'ensemble des fédérations qui ont prêté leur concours à la construction du nouveau temple tamoul et du nouveau *kalimaï* – la fédération « *Hindi Samelan Sabha* » qui est l'association culturelle qui rassemble les Hindous dans leur totalité, la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » et la « *Mandiram federation* », des Télégous – la marginalité du gardien du *kalimaï* a été sans équivoque. On peut conclure de cette analyse que les divisions de castes ont été plus fortes que les distinctions communautaires et que les rapports d'inégalités professionnelles ne se donnent à voir que dans une situation limite, débouchant sur un processus d'individualisation proche de l'exclusion pour celui qui n'est pas « politically » ou « culturally » correct. Pour que les inégalités économiques soient reconnues comme des rapports de classe, il faut que les rapports internes à la famille, à la caste, à la communauté soient entrés dans un processus général de dissolution. C'est pourquoi la tendance habituelle à l'île Maurice est de désigner toutes les formes d'inégalités comme prenant l'apparence de la caste ou de la communauté d'origine. Pour préciser les choses, il faut étudier de l'intérieur les situations concrètes et suivre la manière dont un conflit se transforme en inégalités statutaires et communautaires.

## Nouveaux temples et rénovation du *kalimaï* de Port-Louis à Tranquebar

Restons dans le cadre urbain, mais allons cette fois dans le quartier du Ward IV de Port-Louis à Tranquebar, là où une situation équivalente à celle de Mahébourg s'est développée en quelque dix années avec la transformation du *kalimaï* de Tranquebar en temple *shivala*. Comme partout ailleurs, le changement de l'organisation symbolique de l'espace renvoie à un changement social, économique et politique d'importance suffisante pour donner lieu à un marquage territorial.

Tranquebar est un quartier périphérique de Port-Louis, situé au pied de la montagne des Signaux, appartenant à la circonscription électorale du Ward IV n° 4. À côté du *kalimaï*, il existe depuis longtemps de grands bâtiments qui sont, respectivement, les locaux de la loge maçonnique « *Memphis Misraïm* », les bureaux de la « *Sanantan Dharma Temples Federation* », une pagode chinoise, Marie Reine de la Paix qui est le centre culturel des Créoles. Tous ces bâtiments sont construits sur les pentes de la colline d'environ 8 arpents de terres disponibles appartenant au gouvernement. Ce sont des terres de la couronne « *crown lands* ». C'est là que le vieux *kalimaï* a été édifié. Les terres autrefois libres sont aujourd'hui fortement occupées par le temple nouvellement construit, qui

a donné lieu à l'extension de l'espace cultuel en prévision de constructions[20] futures, dont témoigne la répartition, en ce lieu, de certaines divinités comme *Hanouman, Brahma* et l'ancienne divinité de *Kali*. À cela s'ajoute que l'espace autrefois ouvert est désormais balisé, limité par de nouvelles frontières destinées à séparer l'endroit du quartier populaire dit du « Bangladesh » géographiquement le plus proche.

*Les transformations de l'espace de 1992 à 2007 : enjeux fonciers et différences de caste/classe*

© : 1992

**116. L'ancien *kalimaï* de Tranquebar**

Selon notre informateur qui était le Président de la société « Naw Jiwan Sagh Tagore Patshala », dans ce *kalimaï*, une dernière grande cérémonie *baharia puja* où l'on pratique le sacrifice d'animaux a été célébrée en 1992. On voit, en arrière-plan, le quartier « Bangladesh » de Port-Louis, lequel s'est considérablement développé depuis 12 ans, intervalle de temps durant lequel les photos ci-dessous ont été prises (cf. photos n° 116 et 123).

La photo n° 116 a été prise en 1992, au moment où le *kalimaï* allait être rénové. Les parpaings qui ont été placés là ont servi aux travaux de réfection. La colline qui abrite le *kalimaï*, au pied de la montagne des Signaux, était autrefois recouverte de forêt. C'était un endroit escarpé, où l'on devine l'existence d'un petit ravin derrière le *kalimaï*, lequel surplombe les maisons d'un quartier d'habitation récemment construit, où

20. Un temple de *Hanouman* doit être entrepris et un centre culturel « *Krishnanand Sewa Shivir* » est prévu sur ces terres des « pas géométriques » appartenant à l'État.

logent des ouvriers du textile travaillant dans la zone franche de Plaine Lauzun, là où se trouve la cité Valljee. Le fondateur du *kalimaï* parle ainsi de l'histoire de son implantation :

> J'ai connu cet endroit le 5 octobre 1944 alors que ce n'était encore qu'un terrain vague, où il n'y avait rien du tout. Puis, nous avons dressé une table pour les sept sœurs pour que nous puissions prier. Ce n'est que le 17 février 1957 que nous avons construit l'autel sur lequel nous avons installé les statuettes représentant les sept sœurs. Puis, on a placé à côté Dhi, la déesse Gowraya, Mahavir Swami, Brahma qui protègent le *kalimaï* contre les mauvais esprits ou les malfaiteurs. Il y a sept sœurs : la déesse Durga, puis deux autres comme Luxmi et Bandi, Sitla, Sati, Kankar, qui reçoivent leurs pouvoirs de Brahma, lequel est le créateur de l'univers...
>
> Les gens qui viennent prier ici sont de tous les coins et recoins de l'île Maurice parce qu'ils trouvent là la force. Un *kalimaï* doit être complet. Sans Hanouman, il n'y a pas de *kalimaï*. Hanouman aussi appelé Mahavir Swami joue un rôle fondamental dans les *kalimaïs* parce que, quand il est présent, tous les éléments destructeurs s'éloignent de l'endroit. C'est pourquoi l'on a construit l'autel de Hanouman et celui de Brahma. Nous avons fait l'autel de Brahma pour que la tranquillité règne. Vous avez vu, quand vous êtes entrés dans le *kalimaï*, vous avez senti naître une tranquillité extraordinaire, surtout quand il s'agit de Brahma...

1957, date de fondation du vieux *kalimaï*, représente un moment d'intégration sociale très important, car c'est à ce moment-là que les familles les plus anciennement installées dans le quartier ont fait jouer la loi de prescription[21] pour acquérir un droit légitime sur la terre de la couronne. Elles ont, simultanément, demandé au député PTR Beeckramsing Ramlala de construire un *kalimaï*, ce qui leur a été accordé sans difficultés. Les sept sœurs, qui ont pris place en 1957 dans le vieux *kalimaï*, sont *Kankar, Bandhi, Sitla, Sati, Luxmi, Saraswati, Durga*. À côté de l'autel se trouvaient les divinités supérieures de *Brahma, Hanouman*, tandis que *Gowraya* représentait les divinités tutélaires chargées de protéger l'endroit. Le droit légitime de la propriété de la terre est fondé sur la relation aux ancêtres supportée par le *kalimaï* d'une part, et d'autre part sur la législation particulière relative à la « loi de prescription de 1948 ».

Dès le départ le vieux *kalimaï* qui a été construit, avait une architec-

21. Loi de 1948 qui accorde la propriété de la terre à celui qui l'a occupée et mise en valeur depuis une vingtaine d'années.

ture particulière de petit temple. Il rappelait en cela le *kalimaï* rural de Beauvallon, dont on a vu précédemment qu'il a été le cadre de la production du lien de caste dans la région. Cette particularité architecturale du vieux *kalimaï* est le signe du mode d'occupation privilégié de ce quartier le plus ancien de Tranquebar, lequel a accueilli préférentiellement les familles apparentées de plus ou moins loin à Ramkissoon : à la rue Justice, rue de l'Indépendance, rue Madame et enfin, la rue Harris, on retrouve ces mêmes types de familles de haute caste hindoue. Les fondateurs du vieux *kalimaï* ont été les légitimes occupants du quartier de Tranquebar, autrefois désert. Ils sont de hautes castes et la rénovation de l'ancien *kalimaï* s'est faite sur les mêmes critères architecturaux, que celui de Beauvallon, reprenant la même allure de temple qu'à l'époque de sa fondation (photo n° 117).

© : 1999

L'espace du nouveau temple a admis *Brahma* dans l'enceinte du temple alors qu'auparavant il était à l'extérieur. Il en est de même de *Hanouman* qui était placé, comme d'ordinaire, à l'entrée de l'espace sacré du *kalimaï*.

**117. Le temple englobe l'ancienne structure du *kalimaï***

Mais, entre temps (entre 1992 et 1999), changement de décor, le nouveau *kalimaï* est contrôlé par les divinités mâles de *Hanouman* et de *Brahma* et l'on constate, désormais, l'absence *de Gowraya*. La petite divinité de *Shiva* au premier plan à gauche de la photo n° 118 a été installée de manière à ce que, à terme, ce *kalimaï* se transforme en *shivala,* selon la règle de la religion hindoue qui veut que seuls les cultes dédiés à *Shiva* deviennent des temples.

**118. Le *kalimaï* rénové est un futur *Shivala*** par la présence à gauche de l'autel sur la photo d'une petite statuette représentant Shiva. Ce *kalimaï* n'intègre que les divinités mâles supérieurs de Brahma et Hanouman.

La société du *kalimaï* escomptait ainsi pouvoir être enregistrée comme faisant partie des membres de la fédération « *Sanatan Dharma Temples Federation* » ouvrant droit aux subventions annuelles réservées aux temples des différentes régions de l'île. Cette rénovation a bien été celle d'une future transformation de l'ancien *kalimaï* en temple, comme on peut le remarquer sur la toute dernière photo n° 119, prise en 2004. Depuis 1999, un auvent est orné des divinités que l'on trouve généralement sur le faîte des temples. Celui-ci a été rajouté comme devant former désormais l'entrée du temple.

© : 2004

**119. Les parpaings sont disposés là où le temple de Hanouman doit être construit**

Le *kalimaï* est aujourd'hui terminé et l'on peut mesurer les changements intervenus dans l'organisation de l'espace entre 1992 et 2004. Si l'on regarde la photo, prise en 2004, soit 5 ans après celle de 1999, et 12 ans après l'unique photo faite du vieux *kalimaï* en 1992, le premier point rouge à droite du temple représente *Hanouman,* le second point légèrement plus gros est situé plus loin derrière le tas de parpaings et représente *Brahma*. On retrouve une nouvelle fois encore ces deux

mêmes divinités par rapport auxquelles se sont organisées la fermeture et l'ouverture sociales projetées sur le partage symbolique du territoire et l'édification, à terme, de trois différents temples. Le premier temple de *Shiva*, ce sera le *kalimaï* rénové, le second sera celui de *Hanouman* entre les deux arbres, et, derrière le tas de parpaings, le troisième édifice sera consacré à *Brahma* légèrement en hauteur situé sur le flanc de la colline en haut à droite.

Cette multiplication des édifices religieux sur les « pas géométriques » constitue un marquage territorial qui correspond à l'éclatement des rapports sociaux, selon les lignes de partage de la caste et de la classe d'appartenance. On a laissé de côté les divinités féminines et tutélaires comme *Gowraya* pour les Hindous et les divinités tamoules *Kateri* et *Petsaï*.

© :1992

**120. Cet arbre photographié en 1992 représentait la divinité Dhi**

On trouve la divinité Dhi dans tous les *kalimaïs* que l'on venait prier avant de faire les offrandes aux sept sœurs. À cette époque, il n'y avait pas d'ex-voto sur l'arbre dont le tronc était brûlé suite aux offrandes : cierges et bois de santal allumés, etc. Les ex-voto sont apparus après la rénovation du *kalimaï* dont la construction a pris d'emblée l'allure d'un temple.

Cette absence des divinités tutélaires du lieu du temple symbolise l'exclusion des groupes sociaux qui leur sont attachés : comme ce fut le cas à Mahébourg, le quartier de Tranquebar est traversé de luttes d'influence reposant sur les différences de caste et de classe. Les premières se sont manifestées par l'impossibilité de partager un même lieu de culte, même si l'on a eu soin de placer dans le *kalimaï* les divinités supérieures de *Brahma* et de *Hanouman*. Les secondes se sont manifestées par la marginalisation des cultes célébrés sous l'arbre (photo n° 120, situation 1992), qui se trouve dans l'espace situé en avant des photos panoramiques prises en 1999 (photo n° 121). L'arbre qui représentait la divinité *Dhi* de l'ancien *kalimaï* était le barycentre géographique de l'endroit. C'est devenu un lieu marginal. Une nouvelle fois, regardons les

images prises à deux moments différents, l'arbre n'a plus du tout la même allure : en 1992, 1999, 2004 (photos n° 120 à 122), on constate l'importance prise par les cultes pratiqués dans cet endroit où venaient prier, principalement, les résidents du quartier populaire dit du « Bangladesh ». Le terme de « Bangladesh » a été utilisé par le leader PMSD de l'indépendance nationale, Gaetan Duval. Il signifiait, de cette manière symbolique, la pauvreté des gens vivant dans ce quartier, lesquels faisaient partie de sa clientèle électorale qu'il aidait à travers sa fonction d'avocat à Port-Louis. Les habitants de ce quartier étaient aussi pauvres que les Bangladeshis qui vivaient en Inde.

L'arbre était brûlé en 1992 (photo n°120) et représentait la divinité *Dhi*. En 1999 il était rempli d'ex-voto qui n'existaient pas en 1992. À l'intérieur des capsules de bouteilles, les fidèles de l'endroit écrivaient un nom, à propos duquel ils venaient pour régler généralement un conflit en pratiquant la sorcellerie. Si, autrefois, du temps du vieux *kalimaï*, l'arbre était le lieu géométrique de l'espace cultuel, un lieu de prière pour les différentes communautés qui venaient faire leurs offrandes à *Dhi* quand elles venaient prier *Kali*, en 1999, l'arbre semblait isolé du reste des édifices en vertu du fait qu'il était devenu un lieu de culte quasiment spécialisé dans la sorcellerie. Venaient y prier les Tamouls et les Créoles, principalement, et quelques Hindous attachés à la tradition qui veut que lorsqu'une personne vient au *kalimaï*, elle prie d'abord les divinités tutélaires de l'endroit, et ensuite *Kali* et les sept sœurs.

© : 1999

**121. En 1999, alors que le *kalimaï* est devenu un temple, l'arbre a grossi et été orné d'ex-voto**

Les ex-voto sont formés de petites capsules à l'intérieur desquelles un nom est porté dans le but de faire du tort à la personne concernée. Les gens disent de cet arbre qu'il est puissant parce que, auparavant, son tronc était presque brûlé et il a malgré tout prospéré.

On constate qu'avec la disparition des divinités tutélaires, les croyances magiques ont tendance à se développer, signe d'un nouvel ordonnancement social et de l'approfondissement des inégalités entre les gens, dont ce quartier, en recomposition depuis 12 années, témoigne.

© : 2004

**122. L'arbre est maintenant entouré d'une enceinte de ciment et d'une niche d'autel**

En 2004, un nouveau décor s'offrait à la vue : l'arbre avait changé d'allure. Il s'était transformé en un culte quasiment aménagé, entouré d'un muret de ciment, tandis qu'un petit autel en parpaings scellés entre eux avait été installé, pour faire une niche à l'image de tous les autres cultes où sont offerts des présents aux divinités du lieu: du parfum de sandal, des bougies allumées, des fleurs de *Gulaïti*. Certains Hindous de basse condition offraient aussi des sardines et du pain, comme le demande la divinité *Dhi* dans les *kalimaïs*. L'arbre tendait à s'instituer à l'égal des autels placés dans les temples. Etait-ce une surenchère pour l'appropriation de cet espace cultuel par les groupes de résidence de Tranquebar ou une simple revendication d'existence des groupes les plus pauvres par la libre disposition de leur lieu de prière qui était jusqu'à présent situé à l'égal de tous les autres cultes sur les « pas géométriques » de la colline de Tranquebar ? Car le nombre de maisons encore en construction était de plus en plus important alors qu'auparavant l'ancien quartier ne comptait que quelques résidences en tôle en 1992 (photo ci-dessus 122). C'est pourquoi, les habitants de ce quartier ont eu tendance à chercher à s'étaler sur les marges. De plus, ils avaient tracé un chemin direct de circulation pour faciliter les allers et venues des fidèles de leur

quartier sur leur lieu de prière qui était localisé sous l'arbre représentant *Dhi*. Ayant constaté ces empiètements fonciers venant de la communauté des émigrés rodriguais et des Créoles qu'elle désignait comme des « squatters », la société du nouveau temple a clôturé l'endroit[22] par l'édification d'un petit muret, tout en étendant l'espace cultuel sur le flanc de la colline, en hauteur. Et, point de non retour, le culte rénové de *Dhi* de 2004 est aujourd'hui en 2007 entouré d'un grillage (photo n° 124), rendant impossible les pratiques religieuses faites autour de la divinité *Dhi*.

**123. Le quartier en arrière-plan du temple**

**124. Situation 2007**

L'autel devant l'arbre où venaient prier les Créoles et les Rodriguais a été interdit et un grillage entoure l'arbre où on enfonçait des ex-voto.

22. Sur la photo 123, on voit nettement l'existence de ce mur en ciment en arrière-plan de la photo derrière le *kalimaï* rénové où se trouve une rangée d'arbres.

Plus d'ex-voto, plus de lieu de culte des Créoles et Rodriguais du quartier voisin proche dit « Bangladesh ». L'espace sacré de *Dhi* subsiste mais il est entré en déshérence.

À l'opposé, les divinités du *kalimaï, Brahma* et *Hanouman*, sont entrées dans le temple depuis 1994, tandis que *Hanouman* s'est autonomisé en se séparant du *kalimaï* et du temple. Il est devenu une divinité supérieure qui a eu son propre temple en 2007 (photo 125). La recomposition territoriale de l'espace sacré donne une lecture directe des transformations sociales locales. Les photos qui illustrent les étapes de ce processus de mutation sur une quinzaine d'années sont tout à fait parlantes.

© :1992

© :1999

**125. L'icône de *Hanouman* est située à l'extérieur, dans le petit autel de couleur rouge ci-dessus**

L'icône de *Hanouman* à l'extérieur du temple et photographiée en 2007 (photo n° 125) a remplacé l'ancien autel de 1992 (photo n° 127) et est entrée dans le temple en 1999 (photo de droite n° 126, c'est un collage). Une fois entrée dans le temple, elle était sur l'autel de *Kali* mais n'avait pas de territorialité propre. Depuis 2007, le temple de *Hanouman* a été enfin construit comme c'était prévu au départ. Il s'est séparé de Kali d'abord dont il était le gardien, puis des divinités supérieures auxquelles il a été associé durant une courte période, puis il a acquis son propre statut.

L'importance stratégique de *Hanouman* dans ce lieu d'opposition de caste/classe entre fidèles hindous, les uns de haute caste, les autres de castes inférieures, et entre communauté hindoue et créole/rodriguaise est évidente. L'autel de *Hanouman* est le cadre des nouveaux rituels. Les anciens adeptes de *Kali*, en majorité des femmes, n'ont plus le rôle

prééminent qu'ils avaient car les hommes prient préférentiellement *Hanouman* à *Kali* et en sont les gestionnaires. Il aura fallu une dizaine d'années environ pour éclaircir la situation sur le plan symbolique et la mettre en relation avec la fermeture communautaire et de caste ambiante. Du point de vue géographique comme social, *Hanouman* a été le lieu d'expression des différences en train de se produire. Quant à la divinité *Brahma*, le processus n'est pas encore en marche. On parle d'un temple de *Brahma*, mais l'ancien site est resté le même.

**126. Situation en 2007**

Le temple de Hanouman a été construit. Il est placé là où était l'ancien autel en 1992. Celui-ci a été conservé et se trouve à l'intérieur du temple.

La réorganisation de l'espace cultuel a mis en évidence le fait que plus aucune construction ne peut voir le jour mis à part l'autel à venir de *Brahma* situé en hauteur sur la colline. La clôture de l'endroit s'est accompagnée de l'exclusion définitive du lieu de culte des Créoles, là où se trouvait l'arbre représentant *Dhi* dans l'ancien *kalimaï*. L'existence du *kalimaï* et la nécessité d'abandonner les sacrifices d'animaux préfiguraient les enjeux fonciers qui se sont posés avec la croissance de la population de ce nouveau quartier urbain depuis 1992 qui a vu s'installer de nouveaux résidents. La transformation du *kalimaï* en temple et les nouvelles constructions sont une réponse de la population qui a édifié de toutes pièces des légitimités symboliques plus ou moins associées ou indépendantes les unes des autres en fonction de la recomposition sociale qui s'est produite sur le quartier. Nous avons remarqué la stratégie opposée des Tamouls de Tranquebar par rapport aux Créoles. Les commerçants tamouls en conflit avec les Hindous de Tranquebar ont réagi de manière très différente et ont choisi d'investir tout simplement un nouvel espace plus éloigné également situé sur les « *crown lands* » et

y ont construit leur temple. Récemment terminé, le temple est plus éloigné des lieux de résidence mais ce n'est pas une difficulté pour les Tamouls qui ont ainsi plusieurs temples situés sur des hauteurs, le plus connu étant celui de Quatre-Bornes appelé « église montagne[23] ».

Il aura fallu une quinzaine d'années pour que la communauté des Hindous de haute caste s'affirme comme des quasi-autochtones vis-à-vis de tous les autres. Leur mode politique d'existence s'est fait sans aucun recours à l'administration, sans référence au pouvoir d'État. Le contrôle territorial politique s'est effectué par l'intermédiaire de la recomposition territoriale de l'espace des cultes, leur modernisation, leur multiplication. Pas de frontière visible autre que symbolique, pas de désordre social apparent, mais un principe d'exclusion pour couper court à tout litige. Le changement programmé est allé jusqu'au bout sous forme symbolique de clôture de l'espace religieux . Elle a commencée en 1992 sous la forme juridique d'autorisation par le gouvernement de fonder le *kalimaï*, elle s'est poursuivie par la création de la société du *kalimaï* en 1995 quand le fils du fondateur a pris la responsabilité du culte en groupant les résidents de haute caste formant la parentèle du fondateur du *kalimaï* et allant jusqu'à l'exclusion finale des habitants de la partie populaire du quartier de Tranquebar désigné comme le quartier de « Bangladesh ».

Finalement, le sens social de ce nouvel ordonnancement de l'espace coïncide avec les rapports réels des habitants du quartier populaire de « Bangladesh » et des commerçants de Tranquebar. « Bangladesh » était autrefois habité par les Créoles pauvres, qui ont construit des baraques en tôle sans autorisation de l'État. Il y avait aussi quelques familles tamoules et des Hindous locataires ou propriétaires de modestes maisons, appartenant aux petits commerçants de Tranquebar. Depuis 1995, ce quartier s'est considérablement développé du fait de l'installation de Rodriguais, venus travailler comme domestiques dans les familles aisées hindoues, chinoises et musulmanes de Port-Louis. Ce sont les femmes rodriguaises qui travaillent chez les particuliers, car la main-d'œuvre mauricienne est jugée trop chère par la classe moyenne et supérieure Port-Louisienne. Les Rodriguaises se sont donc installées durablement dans ce quartier. Elles ont été suivies par les hommes au nom du regroupement familial, lesquels se sont employés, comme les Créoles et les Tamouls, dans le secteur de la zone franche de Plaine Lauzun, où ils gagnent 5.000 Rs./mois environ. Les familles nucléaires se sont peu à peu élargies, laissant place à la grande famille rodriguaise, désireuse de s'installer définitivement à Maurice, plutôt que de retourner à Rodrigues où le chômage est important. Cet afflux récent de travailleurs émigrés a densifié l'occupation du

23. Noter le syncrétisme linguistique/religieux des Tamouls qui peuvent parler de leur temple « *kovil* » comme d'une église.

sol de sorte que la situation des Rodriguais s'est progressivement rapprochée de celle des Créoles qualifiés de « squatters ».

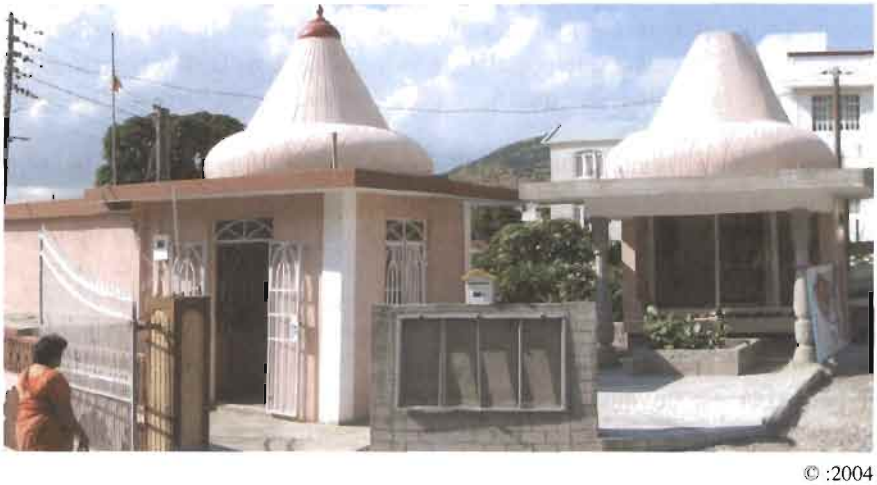
Que dire de la qualité de « squatters » qui désigne les habitants du quartier de « Bangladesh » ? Au plan strictement juridique, toutes ces terres étant terres de la couronne, ou bien tout nouveau venu est un squatter ou bien personne ne squatte. Les gens se sont tous installés au départ de la même manière. La légitimation de l'occupation du sol a été rétroactive et faite par référence à la loi de prescription de 1948. Elle prévoit de délivrer un droit de propriété à ceux dont d'installation est suffisamment ancienne, droit qui ne s'est appliqué qu'aux seuls vieux résidents et non aux autres. La famille R. ayant favorisé son groupe familial d'appartenance élargi à la caste, ceux qui sont considérés aujourd'hui comme des squatters sont les personnes qui ne font pas partie de la société du *kalimaï*, laquelle est à majorité hindoue et de haute caste. En désignant les Créoles comme des squatters, la nouvelle société du *kalimaï* nie le droit des Créoles premiers installés à se revendiquer de la loi de 1948. La qualité de « squatter » était déjà inscrite dans les rapports d'origine entre anciens résidents et non postérieure à l'arrivée des Rodriguais ou ouvriers de la zone franche. Le terme de squatters n'est pas juridique, il est social, économique et politique. Cette petite histoire de la transformation des cultes de Port-Louis a mis en scène les rapports réels des commerçants avec les ouvriers du secteur de la zone franche ainsi que ceux qui sont devenus des chômeurs à la suite de la fermeture d'usines. La frontière du quartier populaire avec le « beau quartier » de la classe moyenne inférieure et/ou supérieure de la ville de Port-Louis est bien fondée sur l'organisation de l'espace religieux. Il faut dire que ce quartier s'ouvre à une vue panoramique de Port-Louis et du port. Très curieusement, Tranquebar traîne toujours une réputation d'être la « poubelle » de Port-Louis. S'il existe une population vulnérable dans le quartier situé sur le flanc de la colline, les quartiers plus élevés se sont structurés depuis plus de quinze années.

La pression foncière qui s'est exercée depuis douze ans sur les huit arpents de terre revendiqués par chacun des groupes sociaux constitutifs de Tranquebar a été très forte. Chaque groupe a voulu y installer son propre culte, ce qui est le signe d'une tension sociale qui a entraîné la société fondatrice du *kalimaï* et les autres groupes à se refermer sur eux-mêmes. Chaque société a agi pour son propre compte. Dès l'instant où il y a eu éviction des cultes populaires par les groupes dominants, Tranquebar est devenu un espace privé réellement privé bien que tous soient locataires de l'État sur les « pas géométriques ». Et l'on a vu apparaître des frontières, non plus symboliques mais réelles, comme l'édification du mur d'enceinte en ciment pour empêcher l'accès direct des résidents du quartier le plus proche dit du « Bangladesh » à leur culte. Ce

mur et la multiplication des édifices religieux sur la colline de Tranquebar ont été les signes et la preuve d'une fermeture des rapports sociaux autrefois fluides entre les diverses communautés comme entre les différentes castes. Il n'est pas étonnant, dans ces circonstances, que les enfants du fondateur, qui ont pris la relève de leur père et gèrent la société « *Naw Jiwan Sangh Tagore Pashala* », soient sur le point de vouloir changer de fédération, préférant la « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* » à la « *Sanantan Dharma Temples Fédération* », dont la scission remonte à 1986 et réunit préférentiellement les hautes castes hindoues. Ce groupe des plus anciens résidents affirme ainsi son statut de haute caste par rapport aux autres. Et les clivages de caste ont eu tendance à épouser les rapports de classe, sans s'y limiter totalement puisque les divisions communautaires ont joué un certain rôle dans la distribution sociale présente. En outre, comme partout ailleurs, c'est au moment des consultations électorales du quartier que l'on a mesuré le degré d'ouverture sociale réelle atteinte par la circonscription électorale n° 4 dite du « Ward 4 » de Port-Louis.

*Religion et politique : le poids des fédérations*

Si on compare la situation de la micro-société urbaine de Port-Louis avec celle de Mahébourg, on ne peut que constater que c'est par l'intermédiaire des mêmes divinités *Dhi, Brahma* et *Hanouman* que les groupes sociaux se sont différenciés en fonction des distinctions communautaires de caste et de classe.



© :2004

**127. Le temple de Tranquebar situé en contrebas de la route, tout près de l'ancien *kalimaï***

Comme on pouvait le prévoir, il y a eu scission de la société du *kalimaï* de la partie des résidents qui se trouvent de l'autre côté du ravin. Cette limite géographique n'empêchait pas les fidèles de venir au *kalimaï,* mais un conflit de personnes agrémenté d'une préférence des politiques à venir au temple plutôt qu'au *kalimaï* a rendu la séparation nécessaire. Une association dissidente s'est formée, plus soutenue que la société du *kalimaï* par la « *Sanatan Dharma Temples Federation* ».

La construction du temple correspondant à cette scission est récente et de qualité comme on peut le voir sur la photo n° 128. À première vue, ce qui frappe quand on visite le temple, c'est la présence quasi exclusive des divinités mâles à l'intérieur comme à l'extérieur. Par ailleurs, on ne trouve aucune offrande sur aucun des autels du temple. Le rôle cérémoniel de ce temple est sans conteste moins actif par rapport au *kalimaï*, ce qui tendrait à prouver qu'au niveau des fidèles des deux cultes, la séparation est incomplète tandis qu'elle semble plus avancée au niveau associatif et politique. On ne peut raisonnablement pas aller plus loin dans l'analyse de cette division. Tout au plus, pouvons-nous nous poser la question de savoir si la séparation de caste et les divisions communautaires sont essentiellement différentes des inégalités économiques. Cette question renvoie à l'influence respective des fédérations qui interviennent toujours dans l'entreprise de construction des temples comme c'est le cas ici pour la société du *kalimaï* et du temple de sorte que toute multiplication d'édifices religieux dans un même quartier ou village est le produit d'une stratégie politique, ici, de la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » et la « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* », dont la concurrence est vive depuis leur scission en 1986. Si durant la période fondatrice du *kalimaï,* la société et son Président pratiquaient les sacrifices d'animaux, la période actuelle, elle, correspond à un renversement symbolique des pratiques religieuses du *kalimaï* rénové qui ont évolué vers une sanskritisation dont témoigne l'omniprésence de *Hanouman.* Rappelons la présence sur l'autel de *Kali, Shiva, Brahma, Hanouman* et *Ganesh.* Cet ensemble symbolique traduit la radicalité du changement. Depuis quelque temps cependant, les fidèles de haute caste qui priaient autrefois dans le temple de Tranquebar ont tendance à venir prier dans le *kalimaï* transformé en temple. Simultanément, le Président de la société affirmait qu'ils allaient sans doute changer de fédération et se tourner vers la « *Sanatan Dharma Mandir Parishad* ». Ce changement d'adhésion d'une partie des fidèles du temple montre que les rapports locaux sont traversés par le même conflit général de caste qui a provoqué la scission entre les fédérations hindoues. Le *shivala* et le *kalimaï* de Tranquebar sont traversés par une opposition globale qui oppose les *Vasihs* de hautes castes démographiquement majoritaires dans le quartier, *Baboojees/Marazs.* et les basses castes. Jusqu'à présent, l'équilibre poli-

tique de cette circonscription est structuré autour du MMM, qui a obtenu la totalité des voix depuis 1976 à l'exception de deux élections : en 1987 où les voix ont été partagées avec le PMSD, et en 1995 où elles ont été partagées avec le PTR qui groupait autour de lui les minorités, qui sont les musulmans, les Créoles, les Tamouls et les Télégous.

En 1976 et en 1995, les Télégous et les Tamouls sont restés fidèles au MMM quelles que fussent les alliances entre partis, tandis que les Créoles ont toujours voté dans le sens de l'alliance qui triompherait : en 1987 ils ont voté PMXD, en 1995 ils ont voté PTR et, en 2000, ils ont voté pour le MMM, ce qui leur a permis de placer deux candidats aux gouvernements. Il n'en est pas de même des autres groupes démographiquement majoritaires comme les *Vaishs*, les *Baboojees*, les *Marazs* et les basses castes. Leur stratégie électorale a été plus diffuse jusqu'au moment de l'entrée au pouvoir du MMM en 1976. À cette époque-là, les *Vaishs* ont rompu avec la stratégie communaliste et castéiste et leurs voix se sont reportées sur le MMM tandis que les autres groupes ont continué à voter pour un candidat de leur communauté et caste d'appartenance sociale. Mais, à partir de 1976, la composition sociale du quartier a changé et la démographie électorale a augmenté d'un tiers – on est passé de 14.300 à 22.450 votants environ.– Le vote des *Vaishs,* dans cette région, a été marqué par leur indifférence à la préférence communautaire et de caste depuis 1976, lors de la seconde consultation électorale à l'époque de l'Indépendant Forward Bloc (IFB).

Leur émergence politique vient de la stratégie différentielle qu'ils ont adoptée vis-à-vis des *Baboojees/Marazs* qui ont voté la préférence communautaire et de caste, de sorte que les basses castes « *Raviveds* ou *Rajputs* » ont reporté leurs voix sur les *Vaishs*. Ce changement de comportement électoral d'une partie importante des électeurs a coïncidé avec la croissance démographique du quartier – entre 1967 et 1976, la démographie électorale est passée de 14.250 à 22.430 votants environ – accompagnée d'un changement de composition sociale. Les Créoles sont devenus un groupe avec lequel il faut désormais compter si on veut gagner les élections. Depuis 1976, le processus d'éclatement de la société locale s'est joué à travers la ligne de partage des castes. Ce processus est en voie d'achèvement de sorte que les différences économiques deviennent le second niveau de la transformation. Aux différences de caste assimilables à des différences de classe dans la population hindoue, s'ajoutent les inégalités communautaires sur lesquelles portent les différences économiques des groupes minoritaires indo-mauriciens comme les Télégous et les Tamouls. On a constaté que les minorités sont restées très fidèles au MMM tandis que les Créoles, dont les conditions de vie et de travail sont les plus difficiles, ont voté en faveur de l'alliance qui arrive toujours au pouvoir : ils passent successivement du vote PMXD en 1987 au vote en faveur du MMM en 1991 et, en 1995, ils votent pour le PTR.

**Tableau 10. Répartition communautaire et de caste des élus : n°4. Port-Louis Nord – Montagne Longue**

| Répartition ethnique et caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Total des votants | 14.428 | 22.425 | 26.501 | 25.124 | 29.278 | 29.040 | 29.122 | 30.734 |
| Marazs Babojees | | | | Mundil Dinesh (MMM) 13.772 | | | | |
| Vaishs Ahir | Foogooa Mohabir (IFB) 7.749 | | | | | | | |
| Vaishs Koyree | | Moorba Suresh (MMM) 9.617 | Nunda Lalee Jankeeparsad (MMM) 17.688 | | | Briz Mohun Parmanand (PMSD) 18.753 | Takoor Sidaya Indira (PTR) 18.780 | Chumroo Meckdutch (MMM) 16.926 |
| | | | | | | | | |
| | | | | | | | | |
| Telegous | | Baligadoo Sri Krishna (MMM) 9.610 | Baligadoo Sri Krishna (MMM) 17.879 | Baligadoo Sri Krishna (MMM) 14.040 | Baligadoo Sri Krishna (MMM) 14.710 | | | |
| Marathis | | | | | | | | |
| Tamouls | | | | Arouna Salon Moonoosamy (MMM) 13.984 | Arouna Salon Moonoosamy (MMM) 14.771 | Arouna Salon Moonoosamy (MMM) 17.658 | Arouna Salon Moonoosamy (MMM) 17.658 | |
| Musulmans | Bundhun Abdool Rahouf (IFB) 7.734 | | | | | | | |
| Population Générale | | | | | | | | Lézongard José Pierre (MSM) 14.962 |
| Population Générale | Rault Pierre Gérard Raymond (PTR) 7.687 | Silvio Michel Louis (MMM) 9.581 | Silvio Michel Louis (MMM) 17.274 | | Duval Gaëtan Charles Xavier Luc (PMSD) 14.677 | Geneviève Claude Raymond (MMM) 17.435 | Chaumière Jean-François (PTR) 17.550 | Grivon Richard Gérard Clifford (MMM) 15.961 |

Cette stratégie d'infidélité systématique leur vaut de placer toujours un de leurs candidats à la députation de 1987 à aujourd'hui. Les élections de 2000 sont intéressantes à analyser parce que les Créoles et les *Vaishs* se sont partagés les voix des groupes minoritaires, comme si on en était arrivé au stade où les différences de caste seraient équivalentes aux différences de classe : les « classes moyennes et inférieures » de Port-Louis se rapprocheraient-elles des résidents des quartiers urbains défavorisés ? Le conflit qui oppose les deux fédérations indo-mauriciennes, fondé sur la différence de caste, ne serait-il pas un même combat d'arrière-garde en vue de conserver des privilèges en train de disparaître ? Réciproquement, les différences de classe sont-elles déterminantes au point de produire des rapports intercommunautaires inédits et indifférents aux grandes religions ?

De la réponse à ces questions dépend le sens que l'on donne à l'édification de ces nouveaux temples dédiés à *Hanouman* à Port-louis comme à Mahébourg. Simultanément, quel sens donner à la sanskritisation des cultes populaires qui se généralise dans l'île ? Où se logent les rapports interculturels si tant est qu'ils existent ? Quelles avancées enregistre-t-on à propos de l'intégration nationale ? Est-elle en marche ou assiste-t-on à des replis communautaires ? Les rapports des cultes populaires à la religion savante ont bien changé. Pour comprendre le rapport du religieux à l'économique et au politique, nous devons passer par le détour de l'histoire des temples et des associations qui ont présidé à l'émergence des fédérations : la dialectique ethnique, de caste et de classe s'est jouée au niveau national dans l'espace même des réseaux associatifs fondés sur les systèmes de parenté et d'alliance qui s'étendent du nord au sud de l'île.

## Conclusion : du juridique au politique

Peut-on conclure sur des sujets aussi délicats que la question de la légitimité foncière sur les « pas géométriques » ? Aux temps lointains qui ont précédé la formation des empires coloniaux, la même question se posait de savoir à qui appartenaient les marchandises des navires venus relâcher sur les côtes des îles situées à la périphérie du monde. Grotius[24] (1604) a fait une plaidoirie « De Ure Prédare[25] » qui a servi de référence

24. Qui a été parmi les premiers résidents du quartier de Tranquebar ayant acquis la jouissance des terres selon la loi de 1948.

25. *De jure praedae* (sur le droit de capture), incluant *Mare liberum* (les mers libres), 1604.

au droit international au moment de la création des Nations Unies pour dire que la mer est chose commune[26]. En vertu de ce principe, les « pas géométriques » sont préservés de toute appropriation privée. Toute construction à moins de 500 m de la mer – qu'il s'agisse de bungalows privés ou encore de lieux de culte, de centres sociaux ou culturels – est le fait d'une tolérance de la part de l'État, garant de la propriété collective de la terre. Les bâtiments sont privés, la terre est collective. L'État ne peut donc démolir ce qui appartient à la chose publique comme les cultes populaires. Le rapport à la terre, dans la symbolique du *kalimaï*, est médiatisé par toute une série de rapports sociaux qui lient les personnes les unes aux autres et que symbolisent les rapports des divinités entre elles. Il n'y a pas d'autonomie des personnes dans le système du *kalimaï*.

Par opposition à cela, le bungalow privé est une entité privative appartenant à un propriétaire qui jouit du droit d'accès à la terre qui lui a été concédée, mais il ne peut vendre cette terre. Le rapport privé/public engagé sur les terres des « pas géométriques » est donc très ambigu, flou, et il est logique que les uns et les autres jouent sur le vide juridique à propos de la situation de ces terrains. La tendance générale est donc, à partir d'une construction déjà réalisée, de considérer qu'il n'y a d'autre frontière à l'expansion géographique que l'opposition marquée des uns vis-à-vis des autres. Si cette opposition ne prend pas forme de conflit, l'espace est à tout le monde, donc à soi, si l'on sait faire valoir son droit d'installation devant la collectivité. C'est pourquoi, on trouve dans toute l'île des prises de possession sauvages de la côte, où le fait précède le droit. Les côtes font l'objet d'une revendication collective, difficile à contester tant les pratiques d'expansion des uns et des autres sont nombreuses et inattendues la plupart du temps. Dans les exemples donnés de Bellemare, de Palmar ainsi que de Grand'Baie, la logique d'appropriation collective observée a eu pour enjeu principal de compter dans l'espace de la légitimité politique autant que de posséder un bout de terrain pour faire ses prières. L'appropriation privée suit en général de près l'appropriation collective. Une fois admise l'installation d'un lieu de culte, les campements se construisent, les hôtels, etc. Il n'existe pas de jurisprudence à propos des « pas géométriques ». Le conflit du temple/*kalimaï* de Grand'Baie avec l'État est toujours en suspens. Tout conflit sur les « pas géométriques » est de nature politique en réponse aux conflits engagés avec l'État ou son représentant. Dès l'instant où l'asso-

26. Grotius qui a été commis comme avocat aux Provinces Unies est à l'origine de la théorie du droit international fondé sur le « droit naturel », *jus naturalis*. C'est ainsi que l'on a parlé, par exemple, de guerres justes (morales) et de guerres injustes (à caractère d'agression). Sur ce principe s'est établi le droit humanitaire, notamment le droit de la croix rouge ou le droit des conventions de Genève.

ciation « *Voice of Hindou* », dont les positions communalistes sont bien connues, gagne le procès qui s'est engagé entre le fondateur du culte et l'État, il sera difficile d'empêcher de nouveaux temples de s'installer sur les côtes. La multiplication des temples et des *kalimaïs* sur les lieux publics des « pas géométriques » est un sujet de grande actualité qui intéresse la nation tout entière : affaires de religion, affaires de culture sont des affaires d'État à l'île Maurice. Le traitement juridique politique de ces affaires ne peut être évalué indépendamment du caractère social et économique des problèmes posés. Les différentes communautés ont, sous couvert d'affaires de religion, à débattre au préalable des nouveaux rapports engagés en raison de la mondialisation des marchés. Cependant, le prélèvement de fortes taxes sur les terres des campements privés et l'imposition foncière ouvrent une nouvelle ère de gestion du patrimoine foncier de l'île par l'État qui en dicte les conditions et les principales orientations.

# 11

# Stratégies associatives : émergence de *Hanouman*

## Développement inégal du nord-est et du sud-est de l'île

La variation des statuts des cultes populaires est grande d'une région à l'autre comme nous l'avons déjà remarqué en première partie à propos des *kalimaïs* de Chemin Cimetière et de l'Unité. Elle est encore plus nette dans le nord et le sud de l'île. Compte tenu de la forte corrélation existant entre la vie religieuse, politique et économique, il n'est pas étonnant que le nord, dominé par un développement touristique plus achevé que dans les autres parties de l'île, géographiquement proche et mieux relié à Port-louis, la capitale, s'affirme à travers la religion savante, de préférence à la religion populaire, alors qu'à Flacq c'est l'inverse qui se produit. C'est au nord que se sont implantées les petites et moyennes entreprises des familles de grands planteurs comme les Nundlal, Baichoo, Sookai, Ramreka, Nandochand, Ramjuttun, Jhurry, Sarjua, Boodhoo, Bissessur, Ramlagun, etc.

Le village de Triolet est devenu le barycentre de ces petites et moyennes entreprises (PME). Il s'étale sur quelque 20 km de route nationale et dispose de tous les services qu'on retrouve dans une petite ville. Ce phénomène de transformation rapide des villages en petites villes est récent. Il est inégal dans les différentes régions mais il est très général et c'est ce qui explique la certitude que l'on peut avoir de la disparition probable des rituels populaires sous la forme familiale qu'ils ont eue originellement. Nous avons insisté sur le processus en marche de privatisation, voire de disparition de certains lieux de culte à Flacq. Cette évolution s'est accompagnée de l'augmentation du nombre de temples, que chaque communauté installée depuis plusieurs années en un lieu donné devait construire si elle voulait être entendue dans le concert des voix qui comptent dans la vie publique. Car, la mobilisation politique de la société

indienne est constante, elle ne se joue pas uniquement durant le temps des élections, elle se joue au quotidien, à travers la participation à la vie associative supportée par la religion. Dans les villages et les petites villes, nul ne peut trouver d'insertion s'il n'est pas membre d'une ou plusieurs sociétés. Ces sociétés ont des stratégies d'innovation ou de repli, de fermeture ou d'ouverture sociales et quelle que soit leur raison d'être officielle, leur vitalité n'est pas contestable de sorte que l'on peut dire que la capacité de mobilisation des Indo-mauriciens est grande. C'est un des traits les plus caractéristiques de la tradition culturelle indienne qui veut que les rapports collectifs priment sur les rapports individuels. Les initiatives personnelles sont cependant nombreuses puisque la fondation d'une association et d'un lieu de culte relève la plupart du temps de dons individuels, qui ne sont reconnus comme tels qu'après un long parcours dans le travail social. L'individu gravit ainsi, peu à peu, les étapes d'une vie de plus en plus consacrée aux autres, au fur et à mesure qu'il avance en âge. Il n'y a donc pas de développement social indépendamment du développement économique et nous avons suffisamment insisté sur la manière dont les laboureurs indiens des origines de la plantation sucrière ont produit leur émergence sur la base d'une conception mutualiste de la société. C'est ce que l'on peut comprendre de l'idéologie de partage communautaire inégal relatif aux dons faits aux divinités sœurs. Cependant, la fraternité[1] des sept sœurs ne fait illusion à personne, et la solidarité qui s'exprime dans les entreprises cérémonielles est fondée sur les différences de rôles et statuts que chacun occupe dans la société. Ainsi, dans la rénovation du *kalimaï* de Petite Cabane, en 2001, il y a eu une distinction liée à l'importance relative aux dons des familles qui ont permis d'acheter l'icône de *Kali*. Il y eut un donateur principal, analogue à l'actionnaire majoritaire de la société, et des petits dons que l'on peut également comparer aux petits actionnaires. Bien entendu, la voix du premier est prépondérante, quand il ne donne pas le nom du lieu de culte. Le jeu des donations est une puissante symbolique déterminante de la stabilité sociale et économique, qui distingue les grands des petits. Mais grands et petits sont nécessaires les uns aux autres.

Ces considérations idéologiques sur le partage inégal dans la pratique religieuse peuvent paraître loin du sujet. Il n'en est rien car toute « entreprise » de fondation de temple, de petit culte entraîne avec elle l'élaboration de stratégies concurrentielles, qui sont révélatrices des valeurs véhiculées par la religion et de leur rapport avec le pouvoir et l'économie. Prenons un nouvel exemple de stratégie de rénovation des cultes, qui révèle les enjeux politiques et économiques impliqués dans ces actions.

1. On devrait dire la « sororité ».

Dans le sud de l'île, à Terracyne, une donation avait été faite pour installer une icône de la déesse *Kali* dans le *kalimaï* qui n'avait jusqu'alors qu'une petite statue. Il y a eu vol de la statue, non pour posséder l'icône, mais pour déstabiliser l'association qui, par cet acte de rénovation, manifestait en public sa cohésion et sa puissance, tandis que le vol manifestait au contraire son impuissance à préserver ce lieu de prière. Si les lieux de culte populaires se transforment facilement en temples à l'heure d'aujourd'hui, c'est parce qu'il y a un jeu de puissance et d'intérêts de la part des fédérations culturelles nationales qui soutiennent ces opérations locales, tout autant financièrement que politiquement. L'important n'est pas toujours dans les sommes accumulées, il se trouve aussi dans les appuis sociaux et politiques qui créent les conditions de réussite d'une entreprise collective.

Tous les temples récemment fondés portent la marque d'une politique centralisatrice des fédérations qui les subventionnent. On assiste aujourd'hui à une brahmanisation des cultes, qui s'impose à travers les temples comme un cadre d'unification religieuse de la société indo-mauricienne. Mais on observe simultanément l'existence d'une fragmentation de l'espace rituel réparti dans l'enceinte externe des temples, urbains en particulier, comme celui de Tranquebar à Port-Louis, mais aussi le temple tamoul de Mahébourg. Ce double mouvement d'uniformisation des pratiques rituelles dans les temples et de délocalisation des divinités populaires vers l'extérieur de l'espace rituel confirme la délimitation de celui-ci et témoigne d'une production religieuse de type syncrétique à l'image de la société en pleine transformation.

Ce chapitre a pour objet de mettre en évidence que l'édification d'un temple a toujours eu et a encore aujourd'hui un rapport précis avec le niveau de développement social et économique, qu'il convient d'établir pour localiser les tensions sociales et les types de rapports qui font l'objet d'un contrôle par le biais des institutions culturelles. Contrairement aux idées préconçues selon lesquelles la multiplication des lieux de culte manifesterait une volonté de domination de la communauté indo-mauricienne démographiquement supérieure aux autres, cette multiplication est à mettre en rapport avec les enjeux politiques et économiques sous-jacents aux différences culturelles. Or, nous constatons l'émergence toute récente des centres culturels soutenus financièrement par les gouvernements successifs, à l'usage de chacune des communautés mauriciennes : le « *Tamil Cultural Centre* » à Moka, le « *Marathi Cultural Centre* » à Moka, le « *Télégou Cultural Centre* » à Port-Louis, le « *Hindu House* », le « *Chinese cultural Centre* », le « *Mandela Centre culturel africain* » et enfin, le « *Islamic Cultural Center* », ces derniers centres étant localisés à Port-Louis. Cette politique culturelle a pour objet d'équilibrer les différences communautaires existantes. Elle a des effets pervers au plan social

comme au plan politique. Elle peut tout autant se donner pour but de mieux répartir les subsides de l'État selon les besoins exprimés par chaque communauté que de produire son contraire en renforçant la segmentation sociale à l'œuvre dans toutes les communautés, les unes et les autres étant confrontées à l'inégalité croissante d'un développement soumis aux contraintes externes des marchés. En conséquence, le jeu des minorités, qui peuvent trouver un écho favorable à leurs revendications par le biais des instances culturelles, n'a pas d'autre espace pour situer les problèmes dans le contexte général du développement mauricien. Les résultats de notre étude nous portent à penser que les grandes orientations du développement économique génèrent des formes d'inégalités économiques se rapportant aux inégalités sociales historiques pérennisées dans l'organisation des fédérations culturelles. C'est pourquoi, la distinction communautaire n'est pas le seul facteur explicatif du « malaise » ressenti par le peuple mauricien. La genèse de l'émergence des sociétés culturelles, leur processus fédératif apportent un nouvel éclairage quant à la manière dont les différences économiques interviennent dans les divisions communautaires et de castes et les mettent en cause.

Les manifestations symboliques d'appropriation de l'espace public par les cultes sont révélatrices, nous l'avons vu, de la fragmentation sociale à l'œuvre dans les communautés qui cherchent à en contrôler le développement anarchique, en produisant chacune leur propre centralité. Le marquage territorial et politique des centres culturels subventionnés par l'État est aussi une stratégie visant à renforcer la puissance des réseaux qui traversent la société mauricienne, alors que ces mêmes réseaux, loin d'être fermés sur eux-mêmes, inventent leurs propres médiations pour mettre en œuvre de nouveaux rapports. Les cultes localisés au nord et au sud de l'île, que nous avons choisi d'étudier dans ce travail, montrent à l'évidence qu'une dialectique de la qualité/quantité est mise en œuvre dans les rapports centre/périphérie à propos de l'émergence de la société urbaine et des rapports qui s'établissent avec la société rurale. Dans cette perspective, nous avons porté notre attention sur les nouvelles conceptions de la centralité du pouvoir contenues dans les pratiques associatives locales dans leurs rapports avec les fédérations qui les courtisent et avec l'État qui accorde les subventions et les terres nécessaires à l'édification des centres culturels et des temples. L'histoire des temples a marqué la naissance et la structuration de la société mauricienne dans le contexte marchand et sucrier des XVIII$^{e}$ et XIX$^{e}$ siècles. Elle est aujourd'hui fondée sur le nécessaire dépassement des barrières ethniques et de castes dans la vie quotidienne et de travail. Par le détour de l'histoire de la fondation des temples et celle corrélative des associations culturelles et religieuses, nous allons mettre en évidence dans ce chapitre la fonction

réelle et supposée des fédérations qui gèrent les nouveaux temples. Quels nouveaux rapports État/société s'établissent aujourd'hui par leur médiation ?

## Fondation des temples et développement des associations depuis l'indépendance nationale

L'édification d'un temple, pour les Indiens du sud ou ceux du nord, n'est pas un fait anodin. Elle témoigne d'une forme d'intégration sociale, fondée sur la production des différences statutaires de caste, l'émergence de planteurs indépendants et sur la nécessité d'organiser une redistribution des bénéfices, pour lier d'une certaine manière les membres de la communauté par le devoir de restitution. La religion hindoue commune aux immigrants indiens repose, en effet, sur la philosophie du *Dharma* appliquée aux quatre âges de la vie qui régissent les actions de l'homme au cours de son existence terrestre. Par un processus continu de restitution des bienfaits reçus, l'on construit peu à peu une légitimité rétroactive, voire posthume, qui dépasse le cadre restreint de la famille. Par exemple, les grands planteurs qui ont consenti à prélever une partie du surplus accumulé dans leurs entreprises pour le reverser à la communauté ont créé, simultanément, les règles de sociabilité qui ont régi les rapports de genre et les inégalités des familles les unes par rapport aux autres, la division du travail en même temps qu'ils se donnaient par leurs actions sociales les moyens de franchir les grandes étapes de la vie dans l'espoir de renaître sous une seconde forme. La fondation des temples est apparue à un moment particulier de la différenciation du monde de la plantation et du développement des villes nécessitant d'intégrer les différents rites pratiqués dans les *kalimaïs*, qui ont eux-mêmes contribué à fixer et à pérenniser les différences de castes localement instituées. La caste est un produit local qui s'est construit autour de la dualité temple/*kalimaï* qui porte en elle l'histoire plus ou moins continue des familles qui ont réussi à se faire un nom.

### *Kalimaïs et temples : un processus d'effacement des cultes populaires*

Qu'il s'agisse des Tamouls du sud ou des Hindous du nord de l'Inde, il aura fallu plus d'une génération de présence sur le lieu d'immigration pour que des temples voient le jour à l'île Maurice. La fondation des temples se présente comme ayant été le fait des grands planteurs autour

desquels s'est construite progressivement l'orthodoxie religieuse, après une phase plus ou moins longue de pratiques populaires où étaient vénérées les divinités tutélaires dans des lieux de culte « *kalimaïs* ». Au départ, les Tamouls et les Hindous ont partagé la même piété à l'égard de la déesse *Kali,* qui représentait l'harmonie projetée sur l'équilibre des relations qui s'est institué entre les différents groupes sociaux présents dans les camps. C'est pourquoi l'organisation spatiale des premiers temples – hindous ou tamouls – diffère de celle des nouveaux temples d'aujourd'hui du fait que, dans les anciens temples, l'autel de *Kali* est placé en général à l'entrée et dans l'enceinte du temple. Le *kalimaï* a été le premier autel dont l'organisation de l'espace s'est transformé par l'introduction des divinités supérieures aux côtés des divinités tutélaires. C'est pourquoi l'espace des anciens temples comprend l'autel central des divinités supérieures et que l'espace extérieur est rempli de divinités formant autant de petits autels qu'il y a de ferveur spécifique à telle ou telle divinité tutélaire. L'édifice qui est considéré comme le plus ancien temple hindou est Phuliar et il a conservé aujourd'hui la structure du *kalimaï* à laquelle il n'a été ajouté qu'une seule divinité, celle de *Hanouman* entré tout récemment dans le temple. De la même manière, le plus ancien *kalimaï* de Camp de Masque Pavé a accueilli récemment des divinités supérieures qui ont été placées à côté de l'autel de Kali. La transformation des *kalimaïs* en temples ou l'inverse est en réalité un processus de *brahmanisation*, d'*hanoumanisation* des sociétés religieuses qui révèle la manière dont les rapports statutaires de la société indo-mauricienne se modifient et se transforment en nouveaux équilibres sociaux selon les contextes économiques et politiques dans lesquels ils sont placés. Nous venons d'inventer le terme d'*hanoumanisation* du fait de l'importance toute récente de cette divinité correspondant à la généralisation des rapports contractuels, sans protection sociale autre que les solidarités internes contenues dans les associations religieuses ou culturelles. Les temples tamouls ont été construits beaucoup plus tôt parce qu'ils disposaient d'une classe de commerçants et d'artisans à Port-Louis qui se sont diversifiés dans la plantation. Leurs premiers temples ont été édifiés, comme ceux des Hindous, autour de *Kali* appelée « Kaliamen » ; ce sont des « Mariamen kovil » comme celui de Clémencia et de Terre Rouge. Ces temples ont été rénovés à certaines périodes et ont accueilli les divinités supérieures transformant *Kali* en divinité secondaire. Quand un temple, comme celui de la gare du nord « *Draupadi Amen kovil* » de Port-Louis a conservé *Kali* comme divinité principale, ce temple s'associe avec celui de la route Nicolay considéré comme le plus grand temple tamoul de la capitale centré sur la divinité *Muruga* au moment de la célébration des cavadees et des marches du feu. La dualité/complémentarité entre temples et *kalimaïs* est une projection spatio-historique des

rapports contradictoires intrinsèquement liés qui se sont institués à l'île Maurice dans le processus de séparation des hautes castes avec les basses castes eu égard aux différenciations communautaires acquises par référence aux divinités tutélaires des diverses régions d'origine. Il y a eu reproduction du modèle religieux indien en quatre castes, *Brahmins, Kashtriyas, Vaishs* et *Sudras* malgré le fait historique bien établi que les Indiens venus à l'île Maurice ont tous été de basses castes. À travers les cultes populaire, les familles se sont formées et la structure en caste s'est progressivement fixée sur la base de la préférence endogame des lignées paternelles. Simultanément, se produisait l'émergence économique des premiers immigrants dits « *old migrants* ». Dans les nouveaux temples, comme dans le « *kaylasson* » de Port-Louis, la déesse *Kali* se trouve le plus souvent à l'extérieur de l'enceinte du temple. Dans d'autres cas, elle est présente sur l'autel des divinités supérieures. Les divers positionnements de *Kali* dans les temples dépendent des circonstances et de l'époque durant lesquelles *Kali* est entrée dans un temple avec une position de divinité secondaire.

Si l'on devait faire une classification des temples hindous, l'on retrouverait les trois étapes de développement du *kalimaï*. Dans la première phase, les autels de *kalimaïs* ont été situés dans les plantations sucrières, rendant possible l'élaboration de formes de coopération entre les immigrants indiens qui étaient étrangers les uns aux autres au moment de leur arrivée dans l'île. Dans la deuxième phase, les cultes ont été le cadre de la division et/ou de l'intégration en hautes et basses castes en fonction des inégalités économiques qui se sont produites avec l'émergence de la petite plantation au hasard des morcellements de propriété générant le développement des premiers villages. La troisième phase, la plus complexe, est celle de l'institutionnalisation des plus anciens immigrants « *old migrants* » reconnus dans la sphère publique comme « Indo-mauriciens » par différence avec les nouveaux immigrants au début du XX$^{e}$ siècle. C'est à cette époque que les temples se sont multipliés, les uns se séparant des *kalimaïs*, les autres intégrant le culte de *Kali* qui s'est transformée en divinité secondaire dans le temple à une époque où les morcellements de terres mettaient en danger les cultes populaires. Devant cette menace, les grands planteurs ont participé financièrement à la fondation de nouveaux temples et à la rénovation des *kalimaïs* des petits planteurs qui travaillaient sur leurs terres. Nous sommes arrivés, aujourd'hui, au terme d'un processus de concentration foncière des terres sous cultures de canne, par morcellements successifs des terres marginales des propriétés sucrières qui ont rationalisé la production et la coupe, aux alentours des villes et des gros villages de sorte que l'on assiste à la progressive mais rapide disparition des *kalimaïs,* leur entrée en déshérence comme cela s'est déjà produit dans le nord. En témoigne le seul

*kalimaï* rencontré qui n'a quasiment pas changé depuis 1992 où nous l'avions vu malgré le développement de nouvelles résidences. Les nouveaux venus ont préféré tout simplement créer leur propre temple. Ils ne sont pas passés par la phase préalable d'affiliation à un *kalimaï*. Les rapports se sont d'emblée imposés à travers la fondation d'un nouveau lieu de culte à ceux qui appartiennent à la même communauté d'origine.

© : 2007

**128. Le *kalimaï* de Vallée des Prêtres est resté inchangé**

L'ancien *kalimaï* a tout juste été entouré d'une clôture grillagée qui délimite l'espace de prière de manière à empêcher les sacrifices d'animaux autrefois spécifiques des rituels de l'endroit. La phase actuelle de multiplication des temples en lieu et place des *kalimaïs* répond à la stratégie des fédérations nationales qui distribuent les subventions de l'État pour les rénovations ou la création de nouveaux lieux de culte. Dans toutes ces fédérations, il existe un Conseil d'Administration élu et renouvelé chaque année à l'exclusion du président dont la durée de l'élection s'étend sur trois années non renouvelables. C'est pourquoi, Henrietta Moore[2] notait, à

2. Henrietta Moore est Professeur d'anthropologie et Directrice adjointe de la London School of Economics and Political Sciences. Nous reprenons dans ce passage une partie de la synthèse présentée au moment de la soutenance de thèse de Pavitranand Ramhota en 2004 à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), sous la direction de Claude Allibert, Professeur à l'INALCO.

la lecture de cette recherche, que la religion était intimement liée à la vie politique. Nous ajoutons que l'orthodoxie religieuse se présente comme l'émergence d'un pouvoir, dont la rationalité repose sur l'internalisation des différences fondées sur une idéologie de l'un dans le multiple à travers l'ordonnancement spatial différentiel des divinités supérieures par rapport aux divinités tutélaires.

*Développement des idéologies égalitaires : dialectique castes/classes*

Simultanément et contradictoirement à ce processus général de différenciations sociales que révèlent la couverture et la répartition des cultes liés à l'orthodoxie religieuse, de nouvelles idéologies égalitaires se sont diffusées à l'île Maurice qui ont été propagées partout dans le monde à partir de l'Inde et des migrations. Ces associations au caractère transnational marqué nous intéressent parce que l'histoire de leur fondation à l'île Maurice souligne le processus spécifique de transformation de la société indienne fondé sur un renversement de sens (l'idéologie véhiculée par l'association) en forme révélatrice des ligne de partage social déjà là et en voie de s'institutionnaliser. Dans les cultes, la naturalisation des rapports externes est toujours le signe d'une mutation de la société, d'une segmentation en cours de production et de légitimation. Essayons de reconstituer la chronologie de la naissance et la multiplication des associations les plus importantes et leur rôle dans l'édification du lien social.

Le mouvement Aryasamaj

C'est à travers la petite histoire d'un petit colporteur de lait, donc par le bas, que s'est diffusée l'idéologie du mouvement *aryasamaj* en Inde. Celui-ci avait rencontré un soldat hindou qui lui avait confié le livre de Sawmi Dayanand, *The Light of Truth,* qu'il a diffusé dans la communauté indienne. Cette théorie a fait fortune à Maurice avec l'arrivée de Manilal Doctor entre 1907 et 1911. C'était un avocat, fervent défenseur des idéaux non violents de Mahatma Gandhi, venu défendre la cause des « *coolies* » indiens mauriciens au moment précis où le gouvernement colonial se livrait à un audit sur les conditions de travail des laboureurs dans l'industrie sucrière. Le rapport final de la Commission Royale paru en 1909[3] a donné lieu à la mise en œuvre, par le gouvernement colonial lui-même, de mesures visant à améliorer la vie des laboureurs installés dans les camps. Manilal Doctor a aidé les petits planteurs à organiser les

3. Cf. bibliographie « *Report of Mauritius Royal Commission 1909* », London Preinted for His Majestys' Stationery Office by Eyre and Spottiswoode Ltd, 135 pages.

différentes branches locales du mouvement aryasamaj à Maurice et a fondé, simultanément, le journal bilingue anglais/hindi, hindustani, qui véhiculait les idées majeures de la philosophie védique, en rupture avec la religion orthodoxe et les pratiques puraniques des temples et des *kalimaïs*. Ainsi a débuté un processus de conscientisation des travailleurs par la conquête de leur identité indienne, à travers l'apprentissage de la langue hindi, différente du bhojpuri qui était la vraie langue maternelle des Indo-mauriciens considérée comme celle des laboureurs travaillant sur les champs de canne. Des *baïtkas*, sortes de centres culturels avant la lettre, ont été construits un peu partout dans l'île pour travailler à la conscientisation du monde indien. Il y était organisé des cours du soir et des rituels *aryasamajs* durant lesquels on récitait les versets en sanskrit des *Vedas*. Les rites védiques opposant une conception savante issue des livres à une religion populaire fondée sur des croyances de nature mythique se sont appuyés sur les quatre textes sacrés des *Vedas – Rig Veda, Athar Veda, Yajur Veda, Sama Veda*. La conception populaire de l'orthodoxie religieuse qui croit en l'existence de divinités incarnées en différentes formes animales ou humaines a été mise au profit de l'affirmation de l'existence d'une divinité abstraite symbolisée par le terme *Aum* que l'on invoque dans les prières. Les rituels pratiqués sont simples et centrés sur le feu *Agni*, symbole de purification qui n'établit nulle différence, ni de caste, ni de classe, encore moins d'origine ou de genre. Les femmes peuvent avoir qualité de prêtre, et l'ordonnancement cérémoniel n'obéit à aucune règle, si ce n'est celle de faire un cercle autour du foyer, où sont offerts différents produits comme du mantègue, du riz cru, du sucre, de la semoule, de l'eau, du camphre, etc. C'est l'accès à l'éducation qui a été le moteur principal de l'émancipation sociale dans les *baïtkas*. Ce mouvement a pris une ampleur considérable dans toute l'île car les femmes, les basses castes, les petits laboureurs et les petits planteurs ont été parmi les plus fidèles à suivre ces enseignements. Le processus d'affirmation de la connaissance a débouché sur deux idéologies contradictoires : celle qui a légitimé rétroactivement la caste et celle qui a cherché à la dépasser. Ce sont les *Vaishs*, catégorie intermédiaire dans l'échelle des statuts sociaux, qui ont été les fers de lance du mouvement de conscientisation des masses alors que les hautes castes *Baboojees/Marazs* ont travaillé à maintenir leur position de classe/caste en fondant une association concurrente *Hindu Maha Sabha* en 1925. On remarquera que les régions sur lesquelles nous avons travaillé le plus les cultes populaires ont été aussi celles qui étaient les mieux couvertes par les *Jila Parishad Aryasamaj*, centres répartis dans les différents districts de l'île : le district de Flacq totalisait 57 branches, celui de Rivière du Rempart 44 branches et de Pamplemousses 41 branches. La région la moins bien représentée dans ce mouvement était le district de Rivière Noire, qui ne comptait que

9 branches, du fait de l'existence d'un fort pourcentage de population générale chrétienne, par rapport aux communautés indiennes.

**Tableau 11. Associations hindoues fondées de 1900 à 1935**

| Années | Associations | Raison sociale |
|---|---|---|
| 1910 | *Aryasamaj* | Idéologie égalitaire, fondée sur les *Vedas* : quelques *Marazs/Baboojees*, grands planteurs *Vaishs* et la majorité des basses castes |
| 1925 | *Hindu Maha Sabha* | Exclusivement, les hautes castes *Baboojees/Marazs* |
| 1935 | *Arya Ravived Prachrani Sabha* | Exclusivement, les basses castes *Raviveds/Ravidas* |

Le mouvement *Hindu Maha Sabha*

Le mouvement *Hindu Maha Sabha* fondé en 1925 à Port-Louis est la conséquence directe de l'influence grandissante du mouvement *aryasamaj,* qui avait affaibli l'influence des hautes castes *Baboojees/Marazs* vis-à-vis des autres castes, elles qui n'avaient pas suivi ce mouvement à la différence des basses castes gagnées à l'idéologie égalitaire *Aryasamaj*. Ces derniers avaient ainsi pu prétendre à l'affirmation de leur existence alors que celle-ci leur était refusée, selon le principe qui veut qu'aucune pratique cérémonielle différente de celle généralement suivie ne soit admise dans l'enceinte du temple, alors que l'on sait qu'un rite est une manière de s'affirmer comme groupe particulier, en mettant en scène symboliquement ses propres qualités. La multiplication des temples hindous, qui a suivi la fondation de cette association, a correspondu à la nécessité de regrouper autour d'elle – les hautes castes – tous ceux qui se déclaraient être de rites puraniques –, et cela au moment précis où l'administration coloniale favorisait l'accession des Indiens à l'éducation.

L'association *Arya Ravived Prachnari Sabha*

Dix années plus tard, en 1935, une nouvelle segmentation s'est produite. Celle-ci est issue de la séparation des basses castes *Raviveds* vis-à-vis des *Vaishs*, les deux groupes les plus représentés dans le mouvement *aryasamaj*. Cette séparation a pris la forme d'une nouvelle identité revendiquée par les *Raviveds* qui ont pris le nom de *Ravidas*, fils

du soleil, par opposition au fait que *Raviveds* était l'appellation contrôlée de ceux qui pratiquent les cultes du cochon. Le contenu symbolique de la revendication est manifeste : les *Ravidas* se sont distingués en revendiquant la qualité dévolue aux hautes castes d'être purs, fils du soleil, par opposition au symbole d'impureté que connote la proximité avec le cochon. La nouvelle association *Arya Ravived Pracharni Sabha* a réuni les grands planteurs *Rajputs/Raviveds* qui ont ainsi manifesté leur réelle position sociale et économique acquise au cours du temps à l'île Maurice. Une nouvelle fois, nous retrouvons le processus de différenciation de classe qui a précédé la revendication d'appartenance à une haute caste. Auparavant, la seule manière d'affirmer une position de classe contraire à sa position de caste consistait à ajouter à son nom le suffixe *Sing*, mais, en 1935, cette sanskritisation/individualisation n'a plus été suffisante pour exprimer l'émergence d'une élite de basse caste au sein du Parti travailliste, dans les syndicats et les coopératives de grands et de petits planteurs.

Il n'y a plus eu de nouvelles formations à caractère religieux ou culturel après 1964 pour la raison essentielle que la mobilité sociale a commencé à s'organiser autour de l'enjeu politique de la fondation des grands partis nationaux comme le *Parti Mauricien Socialiste Démocrate* (PMSD), l'*Indépendant Forward Bloc* (IFB), le *Comité d'Action Musulman* (CAM). Cette longue période a été mise à profit pour unifier les Indiens autour de l'idée de l'Indépendance et des étapes à franchir pour la conquérir. Entre 1935 et 1964, les divisions internes de castes ou de classes ont été aplanies. Elles ont été occultées pour arriver en bon ordre et réunir toutes les composantes de la société indo-mauricienne au moment précis où se préparait l'Indépendance. Les frères Bissoondoyal, Basdeo le philosophe et Sookdeo le syndicaliste ont joué un rôle déterminant dans l'unification de la communauté indienne à travers le mouvement *Jan Andolan* qui avait pour principal objectif la conscientisation des masses. Le modèle classique du pèlerinage, qui consiste à parcourir l'île du nord au sud et d'est en ouest, a été la manière la plus adaptée pour ouvrir la voie de l'indépendance en conscientisant les travailleurs indiens sur le lieu de leurs résidence et de leur travail.

### *Développement des fédération nationales*

Entre 1960 et les années 1990, les processus de différenciations se sont poursuivis dans la société indienne au travers des fédérations nationales qui se sont imposées de plus en plus en terme de classes, d'où sont nées de nouvelles subdivisions à l'intérieur des castes.

**Tableau 12. Associations hindoues fondées de 1964 à 1990**

| Années | Associations | Raison sociale |
|---|---|---|
| 1964 | *Sanathan Dharma Temples Federation* | Hautes castes, fortement représentées au Conseil d'Administration et *Vaishs* |
| 1965 | *Ghatlot Rajput Maha Sabha* | Séparation des *Raviveds/Rajputs* des associations *Aryasamajs* et *Arya Ravives* dont ils étaient membres etc. qui deviennent *Rajputs* |
| 1976 | *Vaish Mukti Sangh* | Unification des *Vaishs*, dont certains étaient membres de la « *Sanathan Dharma Temples Federation* » et d'autres étaient *Aryasamajistes* |
| 1986 | *Sanathan DharmaMandir Parishad* | Les hautes castes quittent la « *Sanathan Dharma Temples Federation* » dont le CA était contrôlé par les *Vaishs* |

Les deux associations « *Sanathan Dharma Temples Federation* » et « *Gatlot Rajput Maha Sabha* » ont eu l'une et l'autre un caractère plus achevé par rapport aux différenciations économiques. Elles ont été fondées en 1964 et en 1965. La première Fédération a eu pour but d'administrer et coordonner la vie des temples répartis dans toute l'île tout en opérant un regroupement religieux de tous ceux qui s'affirmaient *sanatanistes*. Par cet objectif, l'association, contrôlée au niveau du Conseil d'Administration par les hautes castes *Baboojees/Marazs* et quelques représentants *Vaishs*, est devenue un tremplin pour l'accession au pouvoir, au moment où ont été organisées les premières élections nationales en 1967 en vue de l'Indépendance proclamée le 12 mars 1968. Les résultats électoraux ont donné une proportion importante d'élus *Baboojees/ Marazs*, qui n'étaient pourtant pas parmi les groupes démographiques les plus importants, comme l'étaient les *Vaishs*, les musulmans ou encore la population générale.

**Tableau 13. Résultats électoraux par circonscriptions, castes, communautés en 1967**

| Répartition ethnique/ caste | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Baboojee/ Marazs | | | | | | 2 | | | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | | | | | 12 |
| Vaishs | | | | 1 | 2 | | 1 | 1 | 1 | | 1 | | | | 1 | | 1 | | | 1 | 10 |
| Raviveds/ Rajputs | | | | | 1 | 1 | 1 | | | | 1 | | | | | | | | | | 4 |
| Marathis | | | | | | | | | | | | | | 1 | | | | | | | 1 |
| Télégous | | | | | | | 1 | | | | | 1 | | | | | | | | | 2 |
| Tamouls | | | | | | | | 1 | | | | | 1 | | | 1 | | | 1 | | 4 |
| Musulmans | 1 | 1 | 2 | 1 | | | | 1 | | 1 | | | 1 | 1 | 1 | | | 1 | | | 11 |
| Population Générale | 2 | | | 1 | | | | | | | | 1 | | | | 1 | 2 | | 1 | 2 | 10 |
| Chinois | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | | | | | 1 |

Le tableau des résultats électoraux par circonscription en 1967 leur donne un total de 12 élus. Ils ont été les mieux représentés dans l'alliance PTR/IFB qui a donné naissance en 1968 à une nouvelle alliance PTR/PMSD/CAM à la suite de la rupture de l'ancien « *Indépendant Forward Block* ». Les membres affiliés de cette association ont compté un nombre très important d'élus dans le gouvernement PTR et ont été très influents par le nombre des postes de la haute administration dont ils ont bénéficié par la suite.

En 1965 s'est formée l'association « *Gatlot Rajput Maha Sabha*[4] » par laquelle s'est exprimée la revendication d'une partie des basses castes qui

4. L'identité *Rajput* est connue par une tradition : « Un roi Pritiviraj Chawhan avait perdu la bataille contre *Mohammed Gawri* qui était le chef de l'Afghanistan. Tous les guerriers du roi ont été soumis en esclavage et ont été assignés aux travaux de nettoyage. Un des grands guerriers en Inde *Ranapratab* a rappelé à *Mohammed Gawri* qu'ils étaient en réalité des guerriers d'origine *Kshastrya* et non pas des esclaves. Contrairement à la croyance générale à l'île Maurice, les *Baboojees* n'étaient pas de véritables guerriers mais c'était en réalité les Rajputs... » C'est pourquoi, à l'île Maurice les *Rajputs* considérés comme des basses castes revendiquent aujourd'hui leur qualité d'origine de haute caste

demandaient à être identifiées comme des *Raviveds* par différence avec les *Rajputs*. Ce terme désigne en Inde une caste réputée *Kshastrya* et ils s'autodésignent comme étant l'équivalent des *Baboojees* à l'île Maurice, par référence à la position sociale qu'ils ont acquise, ayant été élevés à la qualité de grands planteurs et ayant été capables d'envoyer leurs enfants poursuivre des études longues afin de les professionnaliser. L'influence de cette association n'a cependant pas franchi la barrière du politique, si l'on en juge par les résultats électoraux qu'ils ont obtenus en 1967.

Tout aussi intéressante est la fondation de l'association « *Vaish Mukti Sangh* » née en 1976 dans le contexte politique très particulier de la naissance d'un nouveau parti, le MMM[5], dont l'influence n'a cessé de peser sur le devenir de la nation, après les élections de 1976. Rappelons que les groupes *Vaishs* étaient répartis dans différentes associations. Ils étaient présents dans l'organisation *aryasamaj* dont ils furent les fers de lance. Ils étaient également présents, mais très minoritaires, dans l'association « *Hindu Maha Sabha* ». Ils ont été également regroupés, pour une partie d'entre eux, dans la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » du fait de leur adhésion aux rituels *sanatanistes* que certains avaient conservés. La raison d'être de cette nouvelle association était de regrouper les *Vaishs,* qui avaient d'abord accordé un soutien massif au PTR, le parti du premier Gouvernement mauricien dont le Premier ministre *Vaish* lui-même est resté au pouvoir de 1967 à 1982. Malgré les très bons scores électoraux qu'ils ont eus en 1967 puisqu'ils ont totalisé 10 candidats, deux de moins que les *Baboojees/Marazs*, les *Vaishs* n'ont pas eu la représentation souhaitée et ont éprouvé le besoin d'avoir un moyen d'efficacité sociale qui leur soit propre pour bénéficier de leurs actions. En 1976, les *Vaishs* ont placé 17 candidats sous la bannière du MMM qu'ils ont soutenu, ce qui représente encore aujourd'hui le plus fort score électoral atteint dans des élections. Cette nouvelle association culturelle a manifestement eu un caractère strictement politique, nulle revendication de reconnaissance sociale ou économique n'était nécessaire à ce groupe qui forme ce qu'on pourrait appeler la classe moyenne de la communauté indo-mauricienne.

---

d'autant plus que ce groupe social compte de nombreux professionnels de haut niveau dans toutes les disciplines comme la justice, l'éducation, la santé, etc. Les *Rajputs* refusent ainsi toute brahmanisation des cultes populaires, bien plus, ils rajoutent un suffixe « *sing* » pour marquer leur véritable identité de haute caste.

5. Mouvement Militant Mauricien.

**Tableau 14. Résultats électoraux par circonscriptions, castes et communautés en 1976**

| Répartition ethnique/caste | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Baboojee/Marazs | | 1 | | | | | | | 1 | 2 | 1 | 3 | | | | | | | | 1 | 7 |
| Vaishs | 1 | | | 1 | 1 | 2 | 2 | 2 | | 1 | 1 | | 2 | 1 | 1 | 1 | | 1 | | | 17 |
| Raviveds/Rajputs | | | | | 2 | 1 | | | 2 | | 1 | | | 1 | 1 | | | | | | 8 |
| Marathis | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Télégous | | | | 1 | | | 1 | | | | | | | | | | | | | | 2 |
| Tamouls | | | | | | | | 1 | | | | | | | | 1 | | | 1 | | 3 |
| Musulmans | | 1 | 3 | | | | | | | | | | 1 | | 1 | | | | 1 | | 7 |
| Population Générale | 2 | | | 1 | | | | | | | | | | 1 | | 1 | 3 | 2 | 1 | 2 | 13 |
| Chinois | | 1 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 1 |

Après avoir joué le rôle de tremplin pour la cause d'une meilleure intégration du groupe *Vaish* à la vie politique de la nation, l'association a poursuivi son activité culturelle mais elle n'a plus aujourd'hui qu'une importance mineure au regard des enjeux du développement contemporain.

1986 a connu la division de la « *Sanathan Dharma Temples federation* » et la formation d'une association concurrente, la « *Sanathan Dharma Mandir Parishad* ». Celle-ci est née de l'opposition entre *Baboojees/Marazs* et *Vaishs* qui s'affirmaient sur les plans culturel et politique. En 1986, le bureau du Conseil d'Administration de la « *Sanathan Dharma Temples Federation* » était majoritairement composé de *Vaishs*, à l'image des résultats électoraux qu'ils avaient acquis depuis 1976. L'appui des *Vaishs* au MMM alors que les *Baboojees/Marazs* étaient plus favorables au PTR, leur alliance affirmée avec les *Raviveds* alors que les *Baboojees/Marazs* s'appuyaient sur les *Rajputs*, ces relations croisées, contradictoires et opposées, ne pouvaient donner lieu à la gestion commune d'une même association culturelle, même si les deux groupes étaient de même obédience puranique.

**Tableau 15. Résultats électoraux des circonscriptions n° 5, 7, 9 : relations croisées *Baboojees/Marazs* et *Vaishs* avec les *Raviveds* et les *Rajputs***

| Cironscriptions électorales | 1967 | 1976 | 1982 | 1983 | 1987 | 1991 | 1995 | 2000 | Répartition/ Caste |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | | | | *Baboojees/ Marazs* |
| | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 2 | *Vaishs* |
| 5 | | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | | *Raviveds* |
| | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | | 1 | 1 | *Rajputs* |
| | | | | | | | | | *Baboojees/ Marazs* |
| 7 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | *Vaishs* |
| | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | | *Raviveds* |
| | | | | | | | | | *Rajputs* |
| | 2 | 1 | | 1 | 1 | | | | *Baboojees/ Marazs* |
| 9 | 1 | | 1 | 1 | | 1 | 2 | 1 | *Vaishs* |
| | | 1 | 1 | | 1 | 1 | | 1 | *Raviveds* |
| | | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | *Rajputs* |

Dans les circonscriptions 5, 7 où il n'y a jamais eu de candidats élus *Baboojees/Marazs*, les *Vaishs* ont toujours fait le plein de leurs voix, quelle que soit l'alliance au pouvoir. Ils se sont appuyés sur les *Raviveds* (circonscription n° 7) et les *Rajputs* et *Raviveds* (n° 5). Dans la circonscription n° 9 la concurrence entre *Vaishs, Baboojees*, et *Marazs* s'est jouée à travers les *Raviveds* et les *Rajputs*. Mais, à partir de 1987, il n'y avait pas de candidat *Baboojees/Maraz,* au moment même où l'association dissidente venait d'être créée. À partir de 1987 et jusqu'en 2000, les *Vaishs* se sont appuyés tantôt sur les *Raviveds,* tantôt sur les *Rajputs*. On peut comprendre que la fédération hindoue, en perdant du poids sur le terrain politique, ait cherché à renforcer son influence religieuse à travers une politique de brahmanisation des cultes célébrés dans les temples. En effet, ce sont eux qui ont eu, de tout temps, la fonction quasi exclusive de fournir les prêtres des temples.

Ces mouvements associatifs, qui ont accompagné l'indépendance nationale, permettent de retracer le processus de différenciation sociale engagé au XX$^{e}$ siècle : apparemment modelée sur la différence de caste, toute nouvelle association génère une assignation de classe. C'est ainsi que les basses castes se sont segmentées en devenant *Raviveds* et *Rajputs*. On remarque que chaque nouvelle association détermine toujours son

champ d'action sociale par opposition avec le groupe dont elle vient de se séparer. Il n'y a donc nulle hiérarchisation possible entre les groupes sociaux, qui gardent jalousement leur autonomie et travaillent à faire entendre leurs voix dans l'ensemble national, comme le montrent les questions rituelles qui ont opposé les familles et les différentes castes. Ces rituels sont des cadres juridiques d'affirmation d'une position au sein de la société tout entière. Les fédérations fondées depuis 1964 ont un caractère national et jouent leur partition dans le contexte administratif et politique de l'État. Elles fabriquent ce qu'il est convenu d'appeler des leaders politiques. Ce terme est cependant impropre car le leadership n'existe pas, l'émergence d'un élu procède toujours d'une ascension du bas vers le haut et non l'inverse. Ce sont les rapports de puissance et les multiples médiations au sein des associations qui assurent la réussite d'un destin politique.

## Répartition géographique et recompositions sociales

Le statut des cultes populaires est très variable selon le degré d'évolution de la société. On a vu que la région du nord a été très tôt concernée par le mouvement d'urbanisation d'autant que c'est au nord que l'on trouve la grande plantation indienne et que la concentration sucrière s'est effectuée plus vite (Bellevue-Harel). De nouveaux mouvements religieux appelés « sectes » se sont multipliés sur tout le territoire de l'île. Ces sectes véhiculent des idéologies qui prennent forme dans le jeu institutionnel à travers les associations culturelles locales qui entretiennent certains rapports avec les fédérations nationales. Leur influence dans les rapports internes des diverses communautés de l'île est considérable. Certaines d'entre elles, comme le mouvement *aryasamaj,* s'opposent au système des castes, d'autres le renforcent. D'une manière générale, les valeurs nouvelles véhiculées par les sectes sont une manière de repenser les distinctions traditionnelles référées à la communauté, à l'origine ou à la caste, à la différence sexuelle en fonction des rapports sociaux réels plus récemment expérimentés dans la vie quotidienne et le travail.

**Tableau 16. Développement des sectes à l'île Maurice**

| Fondation en Inde | Fondateur | Associations |
|---|---|---|
| 1937 | *Dada Lekraj* | ***Brahma Kumari*** |
| 1966 | *Prabhuprada* | ***Hare Rama Hare Krishna*** |
| 1965 | *Satya Saï* | ***Satya Saï Baba*** |
| | *Swami Rama Krishna* | ***Rama Krishna Mission*** |
| 1970 | *Ravi Shankar* | ***Art of Living*** |

Nous ne saurions donner le nombre exact des sectes apparues depuis une dizaine d'années à l'île Maurice, tant elles sont nombreuses. Les plus importantes d'entre elles sont « *Brahma Kumari* », « *Hare Rama Hare Krishna* », « *Satya Saï Baba* », « *Rama Krishna Mission* » et « *Art of living* ». Ces mouvements religieux/culturels, comme le mouvement *aryasamajist* au début du XX[e] siècle, sont intervenus dans les temples récemment fondés, dans les espaces des *kalimaïs* des cultes populaires rénovés. Leurs divinités ont une place déterminée aux côtés des autres divinités supérieures. On constate que l'influence des sectes s'exerce principalement en milieu urbain et dans les régions du nord de l'île, là où les cultes populaires ont perdu de leur efficacité symbolique, ayant déjà disparu ou étant en voie de l'être. Cette influence préférentielle des sectes au nord de l'île s'explique par l'évolution plus rapide de la société rurale du nord, confrontée plus directement à la politique du gouvernement et au développement des consortiums privés centrés sur la restructuration de l'économie par les marchés. Elle s'explique aussi par le fait que les fédérations « *Hindu Maha Sabha* » et la « *Sanatan Dharma Temples Federation* » qui sont à l'origine de la fondation des nouveaux temples ont un conseil d'administration dont les représentants sont originaires du nord.

Les changements symboliques principaux observés à Flacq tournent autour d'un nouveau positionnement des divinités *Dhi, Brahma* et *Hanouman*. Le nord connaît une emphase particulière des divinités *Brahma* et surtout *Saï Baba*. *Dhi* est une instance qui a tendance à disparaître du panthéon des divinités présentes dans les nouveaux lieux de culte.

*Hanouman : une instance de dépassement des clivages communautaires, de caste et de générations*

Dans toute l'île, dans les nouveaux quartiers populaires urbains ou encore dans les espaces de relogement des anciens travailleurs des établissements sucriers qui ont quitté l'entreprise, dans les nouveaux villages créés pour les laboureurs résidant encore dans les camps appelés à disparaître, dans tous ces lieux l'on trouve la divinité *Hanouman*, occupant alors la place de culte du dehors, en remplacement de l'ancien *kalimaï* qui ne peut être transplanté de l'ancien lieu de résidence au nouveau. La généralisation de la présence de *Hanouman* dans quelque lieu de culte que ce soit, dans les temples anciens ou rénovés, dans les *kalimaïs* anciens ou rénovés ainsi que chez les particuliers d'obédience *sanataniste* est si complète que nous pourrions parler de « *hanoumanisation*», comme on parle de brahmanisation. Ces autels de *Hanouman* sont souvent prévus pour être transformés à terme en nouveaux temples. *Hanouman* est une divinité transversale issue des cultes populaires. Elle s'institue dans les temples en formation, pour fonder une organisation sociale qui mêle les différences économiques, communautaires et de caste. À travers cette divinité de *Hanouman*[6] s'expriment des rapports sociaux nouveaux, supposant l'ouverture communautaire et de caste dans la sphère du travail comme dans la vie quotidienne, là où la famille élargie ne peut plus rester groupée pour des raisons simples d'accès à la terre ou encore d'héritages morcelés et dispersés.

Outre *Hanouman* dont la vertu consiste à représenter un monde indifférent aux distinctions communautaires (entre Indiens du sud et du nord par exemple) et de caste, *Dhi* tombe en désuétude et *Brahma* connaît, comme *Hanouman,* une nouvelle carrière. Ces divinités supportent les nouveaux rapports institués dans les villages, dont certains évoluent vite et se transforment en centres quasi urbains, dès l'instant où les institutions tertiaires comme l'école, les services des postes et télécommunica-

6. Nous avons inventé le terme d'« *hanoumanisation* » parce que, depuis 2005 où nous ne sommes plus allés sur le terrain, le phénomène « *Hanouman* » s'est encore développé du fait, en particulier, de la fondation de nouveaux lieux de résidence. Il est omniprésent et tend à effacer la multiplicité des agencements d'autels de divinités dans les temples. Tout se passe comme s'il y avait un mouvement d'uniformisation des croyances et des rituels, en même temps que se produit un affaiblissement de la pratique religieuse, chez les jeunes en particulier, et que les rituels se simplifient. Il existe une relation inversement proportionnelle entre la visibilité de la divinité et la ferveur religieuse. Plus la statue de *Hanouman* est grande, colorée, habillée, moins les rituels sont riches de symboles et d'expression du sentiment religieux et moins le calendrier liturgique est suivi par les fidèles. *Hanouman* tend à effacer toutes les autres divinités et croyances qui s'organisent autour d'elles.

tions, les banques, les hôpitaux, les centres de santé, les marchés hebdomadaires ou bihebdomadaires et les magasins couvrent les besoins immédiats de la population. Dans les villages comme celui de Lalmatie présenté plus haut et dans certains anciens villages situés sur la côte est de la région de Flacq, comme à Trou d'Eau Douce, Bel Air ou encore au nord à Grand'Baie, Rivière du Rempart, Goodlands et Triolet, les gens travaillent dans la capitale ou dans d'autres régions de l'île. Les routes sont aujourd'hui totalement viabilisées et signalisées. De plus, chaque région dispose aujourd'hui d'une couverture scolaire qui n'oblige plus les parents à envoyer les enfants dans les établissements des villes des plaines Wilhems, là où se trouvent les collèges les plus performants puisque ceux-ci ont été délocalisés récemment comme le grand collège connu d'enseignement secondaire du MGI, qui a désormais cinq collèges dans les districts de Plaines Wilhems, Moka, Flacq et Pamplemousses. Les habitants de ces villages en forte croissance démographique vivent sur place comme des urbains qui vont à leur travail et reviennent le soir. On comprend mieux le sens social de la disparition de *Dhi* et de la réactivation de *Brahma* dans ces lieux quasi urbanisés de l'île.

*La disparition de Dhi*

Dans les précédents chapitres, nous avons évoqué la particularité de la divinité *Dhi,* qui représente les colons blancs dans les *kalimaïs*. En assignant une place à *Dhi,* les fondateurs des anciens *kalimaïs* ont créé un lieu d'intermédiation avec le monde blanc. *Dhi* fait partie du panthéon des divinités populaires locales. Nos informatrices ont rendu compte des multiples situations dans lesquelles *Dhi* est utilisé comme médiateur de la relation à *Kali*. Il s'agissait toujours de circonstances ayant trait au mode de domination du monde blanc sur les travailleurs et de tentatives de s'en approcher pour en tirer le meilleur bénéfice. Les premiers concessionnaires indiens ont toujours été de ceux qui étaient proches du monde blanc. Ils avaient la confiance du patron dans l'entreprise. Nul doute que la présence de *Dhi* dans les *kalimaïs* a été un signe de la manière dont les rapports de domination ont été internalisés, donnant lieu aux premières légitimités statutaires. Il n'y a pas eu nécessairement intériorisation du pouvoir et de la domination, il y a eu production d'une séparation symbolique, instituant la différence comme une valeur intrinsèque du fonctionnement social. En naturalisant ainsi le pouvoir sucrier dans les cultes, les fondateurs des *kalimaïs* ont légitimé les premières formes de différenciation sociale qui naissaient du partage en commun de la vie quotidienne des camps et des rapports de production établis par le monde blanc. Cette

thèse, qu'aucune source d'histoire écrite ne peut valider puisque les cultes populaires relèvent en grande partie de la mémoire et de la tradition orale, est particulièrement intéressante à développer parce qu'elle met en évidence le mode de fonctionnement du pouvoir très différent des sociétés orientales par comparaison avec les sociétés occidentales.

La disparition progressive de *Dhi* n'est pas étonnante aujourd'hui devant la rupture, en voie d'achèvement entre le monde sucrier et le monde des petits planteurs. On peut dire que le cordon ombilical est coupé avec le monde sucrier qui restructure, mécanise la production, licencie les ouvriers agricoles, diminue les frais de fonctionnement de la sucrerie et de l'administration des entreprises. Il n'y a plus de proximité qui tienne. En revanche, c'est le temps des compensations à attendre, pour une main-d'œuvre qui a contribué par son travail aux bénéfices du capital : les petits planteurs et ouvriers agricoles deviennent aujourd'hui des petits propriétaires fonciers et une partie d'entre eux ont construit leur résidence. Ceci joue autant pour ceux qui ont pris leur retraite anticipée ou ont choisi de partir, incités à le faire par l'entreprise qui négocie les départs par le don d'un lopin de terre résidentielle et des indemnités. Quant aux camps, ils sont en train de disparaître du paysage sucrier et ceux qui y vivent encore reçoivent des portions de terre où habiter. Cette politique d'amélioration de l'habitat ouvrier agricole a pour conséquence de donner une image plus convaincante et positive d'un pays industrialisé que celle où régnait le plus souvent une promiscuité liée à l'exiguïté des logements dans les anciens camps sucriers.

### *Brahma : surdétermination des distinctions statutaires*

La dualité de la divinité supérieure *Brahma,* que l'on rencontre dans tous les *kalimaïs* de la région, peut s'exprimer de deux manières différentes. Soit *Brahma* est dans le *kalimaï,* soit il est en dehors. Dans le premier cas, il symbolise les rapports internes, dans le second cas, l'accent est mis sur les rapports externes. Dans les deux cas cependant, le pouvoir qu'il représente est intangible, à la différence de *Kali* aux quatre-vingt-dix-neuf formes disponibles. Qu'il soit placé à l'intérieur ou qu'il soit localisé à l'extérieur du *kalimaï, Brahma* apparaît comme se suffisant à lui-même : ni figure d'intermédiation, ni vecteur de socialisation, il représente – dans le meilleur des cas – une forme d'aboutissement sur le chemin de la vie. Son abstraction est totale. D'ailleurs rien ne se dit sur *Brahma*. On le prie, il n'a pas de rituel, ni d'interdit particulier. Il peut être nulle part et partout. Il est le lieu de l'individualisation dans une société où les pratiques associatives sont omniprésentes, qu'il s'agisse de la vie quotidienne ou de travail. Il est aussi le cadre de la privatisation

d'un lieu public. Fréquemment, *Brahma* se trouve placé à l'ombre d'une église comme s'il avait été, à une époque lointaine, le signe de l'adhésion ambivalente à la religion catholique pour des effets attendus de meilleure position sociale au sein de l'établissement sucrier. Le cas de Gokool, « *old migrant* » qui se christianise pour obtenir le poste de *sirdar* et qui reprend sa religion d'origine, après avoir accédé à la propriété privée, n'a pas été isolé. Si, autrefois, ce sont les hautes castes qui ont construit ce type d'émergence économique par proximité avec le monde blanc, il n'en est plus de même aujourd'hui. Certaines familles de basses castes *raviveds* ont pris une place éminente dans le processus du développement économique des vingt dernières décennies. Cette réalité se traduit électoralement autant que symboliquement. C'est par ce biais qu'un représentant de basse caste *ravived* est entré pour la première fois dans la course électorale à Montagne Blanche (circonscription n°10) où, appuyé par les *Vaishs* et les musulmans, il a réalisé un véritable score électoral.

*Saï Baba, Shiva, Ram, Krishna*

Ces divinités font désormais partie des nouveaux temples urbains. Il en est ainsi dans les *kalimaïs* rénovés de la ville de Port-Louis, à Cassis situé aux Salines et à Tranquebar, au pied de la Montagne des Signaux. Ces *kalimaïs* sont devenus de véritables temples. Les divinités ont pris place sur l'autel de *Kali*, où sont placées des photos qui représentent *Saï Baba, Shiva* et les divinités *Ram* et *Krishna*. Les nouveaux temples urbains sont fondés sur la transformation du culte du dehors voué à *Kali* en culte du dedans, témoignant de l'émergence d'une société urbaine, dans laquelle les rapports femmes/hommes, jeunes/vieux, classes/castes sont en voie d'indifférenciation. Le contrôle des temples rénovés s'exerce désormais sans rapports préétablis de séniorité et les différences de classe ne suivent plus les anciennes distinctions de castes. La montée en puissance des divinités dites supérieures, associées au pouvoir de *Kali* dans l'espace intérieur du temple, est une particularité mauricienne.

Le même processus d'intégration de nouvelles divinités dites supérieures est aussi apparu dans certaines régions de l'Inde en 1937, 1965, 1966 sous l'influence de *Gourous* dans un contexte différent de l'île Maurice. À Maurice, c'est dans l'espace même des cultes populaires que l'on enregistre de tels changements symboliques. On sait que les nouveaux temples sont rénovés, sous l'influence des jeunes qui manifestent leur différence en s'opposant aux sacrifices d'animaux généralement pratiqués dans les *kalimaïs*. Cette opposition ne prend pas la forme d'une rupture mais celle d'une réappropriation des croyances populaires auxquelles on affecte une idéologie d'ouverture sociale : les influences

externes sont englobées dans le culte de *Kali* elle-même. Le passage de *Kali* à l'intérieur du temple rejoint le même processus par lequel *Brahma* se trouve positionné dans les rapports externes. Ces changements dans les cultes rénovés symbolisent le processus de naturalisation des influences extérieures relatives au modèle dominant de développement mauricien appliqué à la nouvelle donne internationale. De cette manière les groupes de statut inférieur ont trouvé un nouveau positionnement dans l'ordonnancement social et politique local.

En résumé, on peut dire que les *kalimaïs* ont subi une série de transformations internes, dont le principe consiste à introduire dans l'espace des nouveaux temples ou *kalimaïs* rénovés des divinités mâles autrefois absentes, autour desquelles s'instituent de nouvelles règles rituelles opposant les végétariens aux non-végétariens. Avant de devenir un culte du dedans, le culte de *Kali* était déjà en partie passé sous l'influence des idéologies brahmaniques et védiques. Certains *kalimaïs* comme ceux de Royal Road et de la Vallée des Prêtres sont aujourd'hui sous cette double influence. Tous ces changements symboliques manifestent l'existence d'un nouveau partage social entraînant la nécessité d'alliances inédites entre les communautés et castes différentes au moment des élections.

## Réseaux et stratégies électorales

### *Stratégies électorales et clientélisme rituel*

Le renversement de l'équilibre dominant hautes castes/basses castes dans la région de Flacq, à laquelle appartiennent les circonscriptions n° 9 et 10, ne peut se comprendre en dehors d'une prise en considération de l'action indirecte des femmes dans le jeu politique récent et de la place déterminante qu'elles occupent dans les cultes populaires. Bien que la femme indo-mauricienne ne se livre à aucun débat politique à l'intérieur de sa famille, bien qu'elle adopte toujours une attitude de réserve totale, même si époux, cousins, oncles ou frères sont engagés politiquement, son action dans la sphère privée des familles ne peut plus être ignorée dans la vie politique. En effet, elle contribue à faire et défaire les réseaux d'appartenance à travers les règles de mariages, d'héritages, le choix de l'éducation religieuse des enfants. De ces différentes manières, elle reste le lieu privilégié de distribution d'un certain nombre de voix utiles aux élections. En cas de conflits sociaux et familiaux, elle met en circulation sa puissance sociale, pour les résoudre à travers l'organisation de rituels aux *kalimaïs* et/ou à travers le jeu associatif local dans lequel de plus en

plus de femmes sont impliquées, de la même façon qu'un grand nombre d'entre elles sont aujourd'hui entrées dans la vie professionnelle. Par les associations locales passent les stratégies des fédérations nationales dans le but d'utiliser les différences statutaires et la préférence communautaire au moment des élections. Nous avons eu l'occasion d'analyser ainsi les groupes de femmes membres de la société *Aryasamaj* du temple de Camp de Masque, qui a mis en circulation le pouvoir des réseaux d'appartenance sociale. C'est pourquoi, récemment, les femmes ont été considérées comme des acteurs déterminants des résultats électoraux à venir.

Durant les deux dernières élections de 1997 et 2000, les différents agents de campagne des partis nationaux ont cherché l'appui des femmes auxquelles ils ont distribué de nombreux cadeaux comme des batteries de cuisine, des télévisions ou du petit électronique ménager. Elles ont été traitées à l'égal des hommes qui ont reçu terres, contrats de travail, autorisation de mise en circulation d'un taxi, permis d'ouverture d'un commerce, contrat de transport pour les hôtels, ou de l'argent. Cette double action sur les hommes et les femmes pour gagner la sympathie des électeurs, date des dernières élections partielles de 1997. Elle a été adoptée par tous les grands partis, sans exception. Cette stratégie a eu une incidence directe sur le renversement de l'alliance traditionnelle des groupes *Vaishs* à l'égard des partis MSM et MMM auxquels ils étaient fidèles depuis 1976. Le candidat *ravived,* sous la bannière du PTR, était assuré des votes *Baboojees, Marazs* acquis à ce parti. C'est pourquoi les agents électoraux de ce candidat ont cherché à gagner la sympathie d'une partie des *Vaishs* sans lesquels le PTR ne pouvait gagner les élections. La distribution des cadeaux électoraux s'est donc faite à leur bénéfice. Cette pratique de distribution de cadeaux repose sur le même principe de répartition que l'on trouve au sein des cultes populaires à propos de la gestion des conflits internes aux familles. La nature des offrandes offertes aux divinités, qui appartiennent à la religion populaire, vide de leur contenu les conflits à propos desquels la cérémonie a lieu. De même, la distribution inégale des cadeaux au moment des élections – selon les différences de genre, de communauté, de caste ou de classe d'âge – détermine les équilibres de pouvoir recherchés, indépendamment du contenu du message politique véhiculé par les différents partis. Dans l'ordre religieux comme dans le domaine politique, le jeu quantitatif des offrandes/cadeaux et leurs modes d'attribution sont déterminants pour le résultat du scrutin.

Les critères de sélection pour la distribution des cadeaux mettent en lumière la puissance respective des familles dans les circonscriptions électorales dont la composition sociale est proche et où les rapports d'équilibre entre familles sont similaires. Il n'est donc pas étonnant que des circonscriptions électorales dont le peuplement est comparable en

terme de répartition démographique communautaire ou de caste, comme celles de Pamplemousses /Triolet, Rivière du Rempart, Montagne Blanche et Flacq, fassent l'objet de stratégies identiques de la part des partis et des fédérations culturelles dont l'objectif consiste à choisir la circonscription la plus favorable en terme de poids électoral, selon le jeu des influences croisées, communautaires et/ou ethniques. On remarquera que la stratégie de certaines fédérations nationales, comme celle des Télégous étudiée en deuxième partie, a eu pour but explicite de placer l'unique candidat ministrable de la communauté à Rivière du Rempart. Pour cela, la fédération a mis en œuvre des rapports de puissance et d'intérêts, fondés sur une dialectique de la minorité/majorité en un lieu donné, pour s'instituer comme outsider ailleurs. Cette stratégie favorisant les rapports interethniques et intercastes à Camp de masque a été exploitée à Rivière du Rempart, là où la communauté télégoue à une position somme toute favorable.

*Interdépendance et autonomie à l'égard des stratégies des partis : circonscriptions n° 5, 7, 9 et 10*

La région de Flacq où nous avons concentré les enquêtes est tout à fait exemplaire et exceptionnelle, car elle rend compte de la manière dont les pouvoirs locaux s'articulent au sein des formations politiques nationales, au travers des réseaux de parenté construits de génération en génération dans toute l'île.

Flacq est placée au centre des rapports existant entre les régions du nord et de l'est : Triolet à la circonscription 5, Rivière du Rempart à la circonscription 7, Bel Air/Montagne-Blanche de la circonscription 10. Les circonscriptions 5 et 9 sont les seules à compter la même proportion démographique communautaire. Elles sont composées d'une majorité de *Vaishs*, de *Raviveds* et de *Rajputs*. En conséquence, chaque grand parti, s'il veut gagner les élections aux circonscriptions 5 et 9, se doit de présenter trois candidats issus des groupes dominants *Vaishs, Raviveds* et *Rajputs*.

En ce qui concerne la circonscription 10, les candidats qui se présentent dans les différents partis appartiennent aux groupes *Marazs* et/ou *Baboojees* et *Vaishs* ou musulmans. La stratégie des grands partis nationaux diffère de la manière suivante : le PTR associe en général trois candidats *Marazs, Baboojees* et musulmans tandis que le MMM choisit les *Baboojees, Vaishs* et les musulmans.

Quant à la circonscription 7, elle comporte nécessairement deux candidats Vaishs et Télégous compte tenu de sa composition démographique. Or notre étude des *kalimaïs* montre l'importance historique des

grands planteurs musulmans dans la région de Camp de Masque, des Télégous à une époque plus récente, et, également, de l'existence d'une proportion importante de propriétaires absents d'origine *Baboojee/Maraz*, qui ne votent pas sur place, mais qui ont une influence déterminante sur le vote de leurs parents restés sur le lieu premier de leur installation. Par l'intermédiaire des femmes, qui contrôlent généralement les *kalimaïs*, des jeux d'influences contraires s'exercent sur le vote des résidents. Il existe un rapport général d'équilibre instable entre les réseaux d'influence des *Baboojees/Marazs* dans la circonscription 10, où ils sont majoritaires et influents, les réseaux d'influence des *Vaishs,* qui sont démographiquement dominants mais pas toujours influents dans les circonscriptions 5, 7 et 10. Enfin les réseaux d'influence des Télégous placent toujours un candidat élu ministrable au nord (circonscription 7) et ont un rôle d'outsider dans le jeu des rapports d'opposition entre *Baboojees/Marazs* et *Vaishs*. Les Télégous s'allient toujours avec les *Vaishs* et les *Raviveds*. On constate ainsi l'existence d'une grande évolution du jeu castéiste et ethnique de la région de Flacq, si l'on compare les résultats électoraux des huit élections générales des trois circonscriptions électorales qui ont une influence indirecte sur la circonscription 9 entre 1967 et 2000.

La circonscription 5 de Triolet est une région à majorité hindoue. Il existe un très faible pourcentage de population générale, de musulmans ou des autres minorités indiennes. Ce fut un bastion du PTR jusqu'en 1982, appuyé par les basses castes *Raviveds* et *Rajputs*. Si, aujourd'hui cette circonscription se révèle encore très favorable au PTR, c'est à la suite du renforcement de l'alliance traditionnelle des *Vaish* avec les basses castes. Les autres hautes castes *Baboojees/Marazs* votent toujours en faveur d'un candidat PTR, qu'il soit de basse caste *Ravived*, *Rajput* ou d'origine *Vaish*. La progression du MMM dans la région a changé les alliances des hautes castes avec les basses castes : quand le MMM est allié au MSM, ce sont les basses caste *Raviveds* qui passent avec deux candidats *Vaishs* (1991 et 2000). À l'inverse, quand le candidat MMM est allié au PTR, ce sont deux basses castes, les *Raviveds* et les *Rajputs* qui passent avec un *Vaish*. On remarque que les candidats MMM sont tous des élus appartenant aux deux groupes les plus connus des basses castes. Dans tous les cas, ce sont les candidats *Vaishs* qui ont la majorité des voix. Cette situation révèle les stratégies castéistes de chacune des formations de haute caste, *Baboojees/Marazs* et *Vaishs*. Ils votent, exclusivement, pour le candidat de leur caste d'appartenance.

**Tableau 17. Répartition communautaire des élus de la circonscription n° 5 Pamplemousses/Triolet**

| Répartition ethnique/caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Total des votants | 13.039 | 21.461 | 27.087 | 26.375 | 29.561 | 32.231 | 29.153 | 35.527 |
| Vaishs Ahir | Jugnauth Lall (IFB) Min. Etat & dévelpt 8519 | | | | | | | |
| | | | | | | Jhurry Gianeswar (MSM) 16.518 | | Jhurry Gianeswar (MSM) 19.198 |
| Vaishs Koyree | Ramgoolam Seewosagar (PTR). 1er Ministre 8917 | Ramgoolam Seewosagar (PTR). 1er Ministre 12.460 | Ramjuttun Vinesh (MSM) 16.878 | Ramjuttun Vinesh (MSM) 14.989 | Ramjuttun Vinesh (MSM). Min. Solidarité 14.679 | Ramgoolam Navin chandra. (PTR) 17.042 | Ramgoolam Navin chandra. (PTR) 27.233 | Ramgoolam Navin chandra. (PTR) 1er Ministre 19.914 |
| Raviveds | Modun Ramsundar (PTR). 8608 | Gurburrhun Ravindranath (PTR) Min Devpt & Plan. 9.960 | Koonjoo Premduth (MMM). Min Develpt Local 16.494 | Gurburrhun Birgoonath (PTR). Min Santé 15.453 | Gurburrhun Birgoonath (PTR). Min Plan & Developt 15.242 | Koonjoo Premduth (MMM). 15.788 | Ramnah Premnath (MMM) 24.310 | Hurnam Devandranath (MMM) 17.580 |
| | | | | | | | | |
| Rajputs | | Daby Gyandeo (PTR). Mion Coopératives 10.268 | Bundun Dewakur (MSM). Min. Des Sports 16.296 | Bundun Dewakur (MSM). Min. Emploi & SS. 15.169 | Sajadah Viswanath (MSM). Min. Coopératives 15.305 | | Soonarane Navin (PTR) 23.523 | |

De plus, le mythe selon lequel la circonscription de Pamplemousses/Triolet ne peut avoir que des élus ministrables, comme ce fut le cas de 1967 à 1987, est tombé depuis 1991, au point qu'aujourd'hui il n'y a plus d'élus locaux au gouvernement. Le très bon score recueilli par Navin Ramgoolam peut ainsi être analysé comme le pur produit d'une stratégie de renforcement de la caste, expliquant en dernière analyse, la disparition d'élus de basse caste, depuis 1991, dans cette région.

Ce jeu purement castéiste de la circonscription 5 se retrouve partiellement dans la circonscription 9 de Flacq/Bon accueil, tout au moins jusqu'en 2000. Celle-ci est composée en majorité de *Vaishs* et de

*Raviveds*. Les musulmans et les Tamouls sont très nombreux mais non majoritaires. À cette époque en 1967, on observe que les *Raviveds* n'ont pas de représentants élus malgré leur nombre, et que l'alliance PTR/IFB a concentré toutes les voix autour des candidats *Vaishs* et *Baboojees*. À cette époque, le jeu électoral n'était pas encore centré sur une stratégie de caste, mais plutôt sur le souci de regroupement de tous les Indiens. Les différences de castes ont été secondaires, eu égard au poids relatif du PMSD en cette veille d'indépendance. À partir de 1976, la situation change radicalement, le MMM place deux candidats – *Baboojees* et *Raviveds* –, validant ainsi la division latente de caste existant entre hautes et basses castes. De 1976 à 2000, mises à part les années 1983 et 1995 durant lesquelles s'est jouée la rupture du MMM avec le PSM d'une part et le changement d'alliance du MMM avec le PTR d'autre part, les *Raviveds*, dominants démographiquement, ont placé régulièrement deux candidats, quelles que fussent les alliances contractées entre les différents partis MMM, MSM ou PTR. D'une manière générale, les *Vaishs* ont été alliés aux *Raviveds*. Notons qu'en 2000, le 3/0 obtenu en faveur de l'alliance MMM/MSM s'est accompagné d'une très forte proportion de voix obtenues par le candidat *Ravived* du PTR. Les *Raviveds* ont totalisé 13.337 voix, score qui n'aurait pu être atteint sans l'adjonction des votes des musulmans et des créoles.

La circonscription n° 9 comme celle de Triolet-Pamplemousses (n° 5) ne peut voir émerger un candidat *Vaish* s'il n'est pas porté par les votes des basses castes. Or, ces votes sont clivés selon leurs origines *Raviveds* ou *Rajputs*, qui peuvent en toute circonstance renverser la tendance majoritaire des hautes castes, quelle que soit l'alliance contractée entre les partis nationaux Cette région est en voie d'émancipation du jeu castéiste et ethnique, ce dont témoigne le score obtenu par le candidat *Ravived* classé en 4e position en 2000.

**Tableau 18. Répartition communautaire et de caste des élus de la circonscription n° 9**

| Répartition ethnique/caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Total des votants | 14.937 | 22.460 | 27.801 | 27.007 | 31.112 | 32.137 | 33.591 | 37.217 |
| Babajees | Gujadhur Radamohun (PTR) 10.293 & Jhurry Jugdischund resing (PTR) 3.728 | Jundossing Khemnarainsing (MMM) 8.573 | | Kim Curun Dovendarsing (MMM) 16.071 | | | | |
| | | | | | | | | |
| Vaishs Ahir | | | Daby Chattradhari (MSM) 17.916 | Daby Chattradhari (MSM) 15.899 | | | Gunness Ajay (MMM) 21.889 | |
| Vaishs Koyree | Jeetah Ramnath (IFB) Min. Information 10.420 | | | | Boyjeenauth Vijay Kumar (PTR) 17.288 | Bachoo Anil Kumar (MSM) Min du Commerce & Marine 19.425 | Boyjeenauth Vijay Kumar (PTR) 23.804 | Bachoo Anil Kumar (MSM)Min: Infrastrucutres, terres transoports et marine 24.210 |
| Raviveds | | Bussawon Kanchandraseen (PTR) 9.191 | Lochun Ravindranath (MMM) 16.980 | Seetaram Iswurdeo (MSM) 15.795 | Guttee Rajnarain (MSM) 17.278 | Neewoor Roodrashen (PTR) 17.198 | Giana Nath (PTR) 19.131 | Koonjoo Premduth (MMM) Min. Coopératives 19.771 & Fowdar Sangeet (MMM) Ministre de la productivité 21.258 |
| Rajputs | | Gungah Dwarkanath (MMM) 9.703 | Gungah Dwarkanath (MMM) 16.384 | | Seetaram Iswurdeo (MSM) 15.817 | Guttee Rajnarain (MSM) 18.048 | | |

Pour obtenir ce score, il a fallu que les votes des groupes minoritaires de la région comme ceux de la population générale et des Indo-musulmans s'ajoutent à ceux de leur propre caste. À noter que Flacq/Bon Accueil, contrairement à Triolet, est devenue une région de candidats tous ministrables. Les trois candidats élus sont devenus ministres en l'an 2000 : des Transports et de la Marine, des Coopératives, de la Productivité. La circonscription 5, qui fut la plus proche du pouvoir sous le Gouvernement du PTR, ne compte plus de représentant élu devenu ministre.

Quand on regarde du côté de la circonscription n° 10 de Montagne Blanche-Grande Rivière Sud-Est (GRSE), les résultats enregistrés entre 1976 et 1995 ont porté au pouvoir principalement les *Baboojees* et secondairement les *Marazs* et les *Vaishs*. Le jeu électoral, qu'il soit appuyé sur l'alliance politique MMM/MSM de 1976 à 1995 et 2000, ou encore sur l'alliance MMM/PTR en 1995, ne change pas la donne électorale qui s'équilibre grâce à la présence d'un musulman. Ces derniers ont été les meilleurs perdants « *Best Losers* » en 1976 et ils ont été constamment réélus de 1982 à 2000. La stratégie castéiste des *Baboojees/Marazs* est contrée, dans cette circonscription, par les votes des *Vaishs* et des *Raviveds,* qui s'équilibrent l'un par l'autre et à travers l'autre, si l'on en croit l'évolution récente des élections qui ont porté au pouvoir, depuis 1995, un candidat *Ravived,* dont le score est équivalent à plus de 24.000 voix, sous la bannière du PTR. Dès l'instant où les grands équilibres communautaires et de caste commencent à échapper aux stratégies des grands partis nationaux et des fédérations, comme on le voit dans les circonscriptions n° 9 et n° 10, on est en droit de supposer que la société est travaillée en profondeur par des contradictions d'une autre nature que celle de la caste. Or, nous avons vu que, sur le terrain des représentations et des rituels, on assiste à un « grand dérangement », qui fait basculer la religion savante, comme la religion populaire, dans le camp des syncrétismes religieux, sous diverses influences de mouvements venus de l'extérieur[7].

7. Une nouvelle fois, nous reprenons les images fortes de Georges Balandier dont le dernier ouvrage (2006) a pour titre *Le Grand Dérangement*. Initialement, nous avions parlé de grand chambardement mais le terme « dérangement », érigé en concept comme il l'est dans le livre de Georges Balandier, correspond mieux à la réalité que nous venons de décrire.

**Tableau 19. Répartition communautaire et de castes des élus de la circonscription n° 10 Bel Air-Montagne Blanche**

| Répartition ethnique et de caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Nombre de votants | 13.584 | 19.239 | 23.292 | 22.916 | 29.519 | 30.448 | 30.367 | 34.217 |
| Marazs | Boolell Satcam(IFB) Min Education 8.262 | Boolell Satcam (IFB) Min Agriculture 9.850 | | Boolell Satcam (PTR) Min Plan & develop Econ 11.826 | Boolell Satcam (PTR) Min Aff. Etrangères 15.739 | | | |
| Babojees | Jagatsing Kersing (PTR) Min Santé 8.004 | Jaddoo Ramdutsing (MMM) 9.892 | Jaddoo Ramdutsing (MMM) Min Education 15.389 | | | Jaddoo Ramdutsing (MSM) Min de la formation technique et Ress Humaines 17.481 | Beenick Rundersing(PTR) 24.469 | |
| Vaishs Koyree | | Goburdhun Jugdish(MMM) 9.523 | Goburdhun Jugdish(MMM) 15.665 | Goburdhun Jugdish(MSM) Min Santé 11.755 | Goburdhun Jugdish(MSM) Min Santé 15.187 | Goburdhun Jugdish(MSM) Min Coopératives 16.936 | | Gunnesh Ajay (MMM) 17.877 |
| Raviveds | | | | | | | | |
| Rajputs | | | | | | | Bundhun Vishnu (PTR) 24.070 | Choonee Mookeshwar (MSM) Min des terres et Logement 19.432 |
| Musulmans | Fondhun (IFB) 7.956 | | Asgarally Abdoul Aizi(MMM) 14.279 | Kader Bayat (MSM)Min Commerce et Marine 11.813 | Asgarally Abdoul Aziz(MMM) 15.052 | Peerun Zeel (MMM) 15.718 | Peerun Zeel (MMM) 19.309 | Daureeawoa Rashad (MSM) 13.615 |

Jusqu'à la veille de l'Indépendance, le processus d'intégration politique nationale a suivi de près les procès d'institutionnalisation des grandes fédérations, qui ont enregistré les clivages de classe dans leurs processus de segmentation. La société s'est progressivement subdivisée et, si on y regarde de plus près, les inégalités économiques ont toujours été sous-jacentes à l'affirmation d'une nouvelle autonomie communautaire ou de caste.

## Conclusion

Nous avons vu dans ce chapitre que le statut des cultes populaires est très variable selon le degré d'évolution de la société rurale qui a été de plus en plus attirée vers les villes, ce dont témoigne l'émergence de la *« Sanatan Dharma Temples federation »* en 1959. Le premier Conseil d'Administration *board* était formé exclusivement des représentants des hautes castes *Baboojees /Marazs*, en majorité grands planteurs au nord comme les Ramlugun, les Tulsi, les Seewraz, les Ramlakan, etc. Le nord a été le lieu privilégié de l'émergence des temples dès 1867 au tout début du sucre tandis que l'est n'a pas connu cette ascension aussi rapide, et cela d'autant moins que les grands planteurs de l'est comme Gujadhur ont réalisé leur accumulation primitive dans le sucre à partir de leurs propriétés du nord. À l'opposé, notre étude sur la région de Camp de Masque Pavé et Camp de Masque dans le district de Moka-Flacq a montré que ce n'est que récemment que chaque village a eu son temple. Cette différence dans le temps de la mutation des cultes populaires en religion savante du nord par rapport au sud-est est le signe de l'inégal développement des régions. La première, le nord, porte la marque d'une urbanisation plus précoce et la seconde, l'est, conserve encore de nos jours sa vocation rurale, tout en enregistrant une multiplication de petites zones résidentielles ni rurales, ni urbaines puisque les habitants viennent soit des villes des Plaines Wilhems parce qu'ils font un retour sur leurs lieux d'origine, soit des camps de propriétés du fait des licenciements économiques des employés du sucre ou encore des retraités volontaires (VRS).

Le déclin réel des *kalimaïs* et la transformation de leurs pratiques n'indiquent par forcément un déclin de la culture populaire. Cela symbolise un ordre de faits liés à la modernité qui transfère sur le plan législatif la protection autrefois assurée par les divinités des *kalimaïs* en même temps que celles-ci sont entrées dans les temples mais dans une position seconde. Il en ressort que les violences familiales symbolisées autrefois dans les cultes sont aujourd'hui l'affaire du législateur pour régler les problèmes de société. Point n'est besoin de se référer aux divinités pour résoudre les difficultés, la loi est là pour inscrire et faire appliquer tout manquement grave à la dignité de la femme, par exemple. Si la protection, l'émancipation ou la protestation sont la vraie raison d'être des cultes populaires, ces manifestations n'épuisent par le sens des pratiques religieuses qui sont en prise directe avec la vie politique et économique locale. Bien plus, la métamorphose des *kalimaïs* urbains sous la forme syncrétique de la religion savante réinventée avec l'émergence de nouvelles divinités aux côtés des divinités supérieures, donne une image

éclatée et dévalorisée des cultes populaires. Est-ce à dire pour autant que l'urbanisation, l'internationalisation, l'ouverture du pays à l'extérieur entraînent une forme de marchandisation de la culture, une perte de l'héritage culturel légué par les anciens ? Vrai pour partie, mais il faut savoir se dégager de l'apparence car si, incontestablement, il y a marchandisation et instrumentalisation politique, ceci ne veut pas dire cela. Ces phénomènes que l'on trouve partout dans le monde signifient aussi la présence de recompositions sociales politiques, dont nous avons essayé de rendre compte dans ce chapitre.

Les nouveaux rapports d'interculturalité et la fragmentation sociale observés dans l'ordonnancement des *kalimaïs* rénovés comme dans celui des nouveaux temples, les représentations dont les divinités sont l'objet tendent à effacer la frontière du dedans et du dehors. Les renversements symboliques d'ordres préétablis ont toujours été le signe d'un dépassement possible des distinctions statutaires véhiculées par la religion hindoue. C'est pourquoi notre attention a porté sur les enjeux précis et particuliers des oppositions symboliques entre végétariens/non-végétariens, divinités/démons, prêtres/sorciers, hommes/femmes, sacré/profane, bon/mauvais, bien/mal, afin de signifier le rapport du dedans au dehors qui est toujours le produit d'une contradiction interne. Les lieux de culte se présentent toujours comme étant un cadre d'incorporation de la différence comme nous avons pu le voir dans le déroulement des cérémonies et dans les représentations données des divinités qui interviennent dialectiquement dans les *kalimaïs* et dans les temples. Les longues descriptions comparées des lieux de culte et leurs manifestations projettent des codes nouveaux de comportements dans les pratiques de pouvoir et les rapports d'autorité. Si l'on regarde du côté du pouvoir administratif, on constate que celui-ci renvoie au même mode d'incorporation et de naturalisation des différences que celui qui est adopté dans les cultes pour régler les conflits. La gestion et la pratique des cultes sont étrangement comparables à la manière dont s'exerce l'autorité et se prennent les décisions dans les institutions représentatives de l'État. L'homologie des formes de gestion des institutions religieuses avec celles qui interviennent dans les organismes d'État est un fait significatif de la capacité d'ouverture et d'innovation de la société dans des contextes variés comme le processus d'accession à l'indépendance nationale ou encore aujourd'hui la recomposition actuelle des marchés. Si un certain nombre de Mauriciens ont émigré par crainte des effets de l'indépendance nationale sur leurs conditions de vie, l'histoire montre que celle-ci s'est effectuée au moindre coût social. De la même manière, l'accélération de la restructuration économique actuelle pour entrer de plain-pied dans la mondialisation, s'est jouée jusqu'à présent à travers des pratiques de négociations en tous genres qui ont mobilisé la puissance des groupements lignagers dont

certains s'identifient à la caste et d'autres se mobilisent en réseaux de coopération pour accompagner les changements de situation de ceux qui payent le prix fort de l'internationalisation des marchés. Mais, la concurrence est dure. Elle devient désormais frontale depuis la fin des accords de Lomé et de l'accord multifibre. Elle est directe avec les pays européens comme par exemple la France qui a une avance sur la même voie des techniques de la communication, de l'électronique et de l'informatique. C'est ce que nous étudierons dans le prochain chapitre.

# 12

# Le « New deal » et la transformation religieuse et politique

La mutation des cultes populaires du nord est différente de celle de Flacq pour les raisons sociales, historiques et économiques évoquées dans les chapitres précédents. Non seulement le processus d'émergence de l'élite de haute caste hindoue a été plus rapide, mais en outre le processus de concentration et de mécanisation des établissements sucriers était quasiment achevé en 1996 dans le nord, à l'exception de l'usine de Mon Loisir. Si les *kalimaïs* ont perdu de leur efficacité, ce sont les temples qui ont pris le rôle fédérateur vis-à-vis des fidèles hindous et les *kalimaïs* encore en activité sont devenus presque tous des cultes privatifs quasi familiaux. Les édifices religieux du nord sont, pour la plupart, des temples dédiés aux divinités supérieures. Dans le cas où ce ne sont pas des temples hindous, on peut trouver aussi des espaces religieux multi-communautaires qui portent la marque du fractionnement social par la transformation de vieux sites, l'introduction de nouvelles divinités pour la pratique des rituels divers correspondant à l'appartenance religieuse de chacune des communautés d'appartenance sociale résidant sur place.

## Nouveaux lieux de culte du Nord : la fragmentation sociale

### *Nouveaux kalimaï et temple, à l'île d'Ambre : recompositions du marché du travail*

Nous sommes non loin d'un village appelé *Panchavati*, nom donné à un petit lieu de résidence qui n'avait pas qualité de village par Basdeo Bissoondoyal dans les années 1980. Y vivaient les Tamouls et les

Hindous, qui travaillaient dans les champs de canne du grand propriétaire P.[1], dont la propriété s'étendait sur plus de cinquante arpents.

© :2005

L'ancienne cheminée du moulin et l'usine « Summit textile » appartenant à un investisseur indien de l'Inde. Cette usine a fermé ses portes, une partie des ouvriers ont déjà été licenciés, en particulier tous les travailleurs immigrés chinois venus de Chine. L'usine doit être reprise par un investisseur italien. En attendant, les ouvriers de l'usine ont été licenciés. Ils travaillent dans une autre usine à Rivière du Rempart « Jeanswear Cie Ltd » qui appartient à un Franco-mauricien Guillaume Desmarais et une autre partie s'est employée à Goodlands à « Job textile » appartenant à une Indo-mauricienne Shamila.

**129. L'ancien *kalimaï* était placé sous la cheminée de l'usine**

À l'époque sucrière, il y avait un *kalimaï*, situé, comme dans beaucoup d'établissements sucriers, au pied de la cheminée à l'arrière de l'usine. Il a été abandonné pendant de longues décennies à la suite du déplacement des habitants, qui se sont installés au lieu-dit *Panchavati* où

1. Un des fils de ce planteur est avoué et homme politique du PTR. Il fut vice-Premier ministre de 1995 à 2000, dans le cadre de l'alliance PTR/MMM. Il a été élu non dans cette circonscription mais à Vacoas.

un nouveau lieu de culte a été fondé. Seul le *sirdar* tamoul du grand propriétaire P., dont les champs de cannes sont situés en face de l'usine, s'occupait encore de l'endroit. Avec la création de l'usine « *Summit textile* », de nouveaux ouvriers sont venus et les Hindous et Tamouls ont remis le vieux *kalimaï* en activité. Ils ont pratiqué chacun leurs rituels respectifs dans ce même endroit. L'espace du vieux *kalimaï* s'est alors chargé des divinités priées par les Tamouls aux côtés des sept sœurs.

À un moment donné, vers 1995 environ, un conflit a éclaté à propos des sacrifices de boucs et de cochons pratiqués par les basses castes, cultes qui sont interdits aux Tamouls. En 2003, l'usine ferme, le conflit devient insoluble et les Hindous quittent le vieux *kalimaï* pour en créer un nouveau en face de l'usine, le long de la route royale de Rivière du Rempart qui mène à Goodlands.

Le *sirdar* tamoul, destitué de sa fonction de gestionnaire du *kalimaï*, est allé voir le grand planteur P. pour lui demander une portion de terrain pour faire la prière. Les nouveaux lieux de culte, *kalimaïs* et temples, se trouvent sur le même côté de la route, juste en face de la cheminée de l'usine.

© : 2005

Le *kalimaï* n'a pas d'espace autre que les limites fixées à l'autel et les divinités gardiennes de l'endroit. Il n'y a aucun dégagement. De plus la construction n'a pas l'allure des autres cultes de ce type. Les divinités sœurs ne sont pas toutes présentes. Il y a Kali, Durga et Hanouman et d'autres divinités sont à venir dans trois niches fermées par des vitres. Il n'y a ni Dhi, ni Gowraya, ni Sitla, ni Brahma. À l'intérieur aucun arbre, ni fleurs : du béton, du béton, rien que du béton. Au-dessus, en guise de décoration sans doute, on a placé des sortes de chapeaux rouges de telle manière que l'on peut dire que cet édifice ne pourra jamais devenir un temple.

**130. Le nouveau *kalimaï* de l'île d'Ambre**

L'ampleur des constructions, les divinités présentes ou absentes des espaces du temple et du *kalimaï*, l'environnement, tout cela donne à penser que le conflit qui a opposé la communauté tamoule à la communauté hindoue de basse caste s'est soldé par une séparation des Hindous d'avec les Tamouls. C'est ce que l'on peut déduire de la séparation

géographique nette des deux cultes, tandis que la superficie utilisée pour la construction du temple tamoul est plus importante. Le *sirdar*, proche du grand planteur, a obtenu l'autorisation de construire son temple sur une portion de terrain le long de la route dont il a organisé l'espace en prévoyant, par avance, l'agrandissement du temple selon une limite dessinée par un grillage qui clôture l'endroit (photos n° 131 et n° 132).

© : 2005

Le nouveau temple « Mariamen Siva Soopramanien kovil » a été construit en utilisant les murs d'une ancienne maison de stockage du sucre auquel manquait le toit. Le chemin qui mène au temple est asphalté, des plantes sont en place pour les futures divinités du dehors à qui s'adressent des prières spécifiques. La société du temple est en cours d'inscription auprès de la « Tamil Temples Federation » de Port-Louis après avoir sollicité son affiliation.

**131. Le nouveau temple tamoul de l'île d'Ambre**

Tout se passe comme si les Tamouls avaient fédéré autour de leurs divinités celles des autres communautés dans l'espace du temple. Les divinités qui ont été placées au centre sur l'autel sont : *Ganesh, Krishna, Amen, Muruga, Shivalingum*. Les deux premières divinités sont de grandes divinités hindoues, les secondes *Amen* et *Muruga* sont les divinités proprement tamoules. La mutualité des Tamouls avec les Hindous est marquée par la présence de *Shivalingum* qui réunit les divinités des

deux communautés selon la place généalogique de leurs divinités respectives dans les rapports de parenté fictifs des divinités majeures des deux groupes. Dans l'espace extérieur du temple tous les gardiens des divinités principales étaient présents, eux dont l'action néfaste est la plus redoutée. L'équilibre des rapports entre les deux communautés, hindoue et tamoule, apparaît comme bien fragile pour nécessiter la mise sous contrôle strict des divinités appartenant à l'ordre de la sorcellerie.

Le petit autel à l'extérieur du « kovil » réunit cinq divinités protectrices : Ministre Prince est en bas et garde tout le monde. Hanouman garde Krishna et Ganesh ; Idumbum est le garde du corps de Muruga, Petchaï s'occupe de la propreté du lieu surtout quand il y a des marches sur le feu et des cavadees, enfin Illemini et Cateri protègent contre la sorcellerie.

© :2005

**132. Les divinités situées dans l'espace extérieur du temple**

Cette volonté d'intégrer tous les groupes d'appartenance sociale sur le lieu central d'un temple est une pratique générale connue de la communauté tamoule. Nous verrons plus loin que cette même volonté d'ouverture à des divinités différentes de la religion tamoule est une manière particulière d'être nécessaire aux autres, comme cela s'est passé à Mahébourg dans un contexte conflictuel relatif à l'installation des nouveaux ouvriers salariés dans la ville.

L'opposition rituelle des Tamouls avec les Hindous de croyance *sanataniste* a été réglée par la séparation des lieux de culte. Le *kalimaï* nouvellement construit n'a rien d'un *kalimaï* traditionnel si l'on en juge par sa configuration architecturale, d'une part, et l'absence de *Dhi* et de *Brahma* parmi les divinités, d'autre part. Il n'est pas non plus un temple et n'en sera jamais un. On voit que ce lieu de prière dont l'espace est limité à sa plus simple expression est construit de telle sorte qu'il est désormais impossible de pratiquer les rites de sacrifices d'animaux. Le conflit est résolu par incorporation des rituels compatibles et séparation volontaire et réciproque de ceux qui ont versé du côté de l'orthodoxie religieuse tandis que rien n'empêche que ce nouveau *kalimaï* soit un lieu de pratiques informelles comme celles qui consistent à prier cinq divi-

nités[2], le chiffre cinq représentant le monde de la sorcellerie. De plus, si l'on regarde à l'intérieur, on se demande où on pourra poser les sept pots de lait des sept sœurs sur un sol en carrelage et sans aucun espace pour se mouvoir. Rappelons que le lait doit être bouilli et placé sous sept petits foyers, préparés avec soin avec du petit bois, dont la section est légèrement plus grande que les pots de terre. Mieux encore, la construction du culte est très soignée et définitive. Toutes les décorations rajoutées brident l'espace ; la clôture en béton du *kalimaï*, le carrelage sur le sol, tous ces éléments architecturaux qui coûtent chers sont superflus dans un culte des sept sœurs.

À l'inverse, le nouveau temple semble avoir été placé là pour dire aux différentes communautés rituelles résidant sur place « regardez tout ce qui a été fait pour vous », mais en même temps il semble dire « maintenant que vous avez tout, faites ce que vous voulez mais ne faites pas ce que nous ne voulons pas, plus précisément les *baharias pujas* avec sacrifices d'animaux ». Pour le reste, il est dit « regardez notre *kovil*, il y a tout ce dont vous pouvez avoir besoin pour prier. Le temple est ouvert à tous, venez, venez, nous vous accueillons ». À L'opposé, l'espace bétonné du *kalimaï*, situé au vu de tous, est un non-sens par rapport à tout ce que nous avons appris des cultes de *Kali*. La signification de tout cela est sociale évidemment, mais elle est aussi politique et économique. Les salariés de l'industrie textile prient désormais dans un temple où il est prévu que les différentes communautés de prière peuvent venir. Remarquons la présence de *Durga* en lieu et place de celle de *Kali* et celle de *Krishna* qui n'a rien à faire dans un temple tamoul.

N'ayant pu assister à aucune cérémonie et sachant que l'inauguration des édifices religieux devait se faire dans un délai trop éloigné par rapport à la publication de notre travail, nous dessinerons le cadre général électoral politique de la transformation à l'œuvre en reconstituant l'histoire des équilibres communautaires et de caste au cours des différentes élections de 1967 à 2003 dans le contexte particulier de la restructuration sucrière et de l'industrie textile locale. Nous verrons que la symbolique de l'organisation de l'espace du temple et la différenciation sociale du *kalimaï* et du temple traduisaient les changements sensibles des rapports interethniques et de castes qui se sont produits en 2003 lors des élections partielles organisées dans la circonscription n° 7, au moment où le Premier ministre sortant est devenu le Président de la République de l'île Maurice. L'opposition des stratégies communautaires, hindoue et tamoule, est particulièrement nette sur le terrain des rapports de production locaux qui ont entraîné des changements dans le rapport de force

2. Le chiffre cinq, impair, évoque la sorcellerie. On pratique le *Biswa*, c'est-à-dire que l'on tue le cochon de lait.

politique où les premiers jouent l'intégration préférentielle de la caste et les seconds jouent leur partition sur les rapports préférentiels intercommunautaires des minorités indiennes en présence et sur le clivage interne de caste des Indiens du nord.

*Nouveaux rapports plantation/industrialisation et stratégies des groupes minoritaires dans le district n° 7*

La situation de l'île d'Ambre se présente différemment des autres terrains étudiés dans les districts de Flacq, à l'est de l'île. Elle oppose entre eux les anciens laboureurs des différentes communautés et castes, qui ont vécu des problèmes de chômage accentués par le maintien sur place de ceux qui sont devenus chômeurs après la fermeture de « *Summit textile* ». Les Tamouls sont les alliés politiques traditionnels du grand planteur Prayag pour lequel ils travaillent, l'un d'entre eux jouant le rôle de *sirdar*. Ce grand planteur est aussi un ancien élu du PTR sous la bannière duquel il s'est présenté dans une circonscription voisine. La force contractuelle différentielle des Tamouls se mesure à leur capacité à réunir la main-d'œuvre temporaire au moment de la coupe, main-d'œuvre essentiellement hindoue et télégoue, travaillant en partie pour la propriété comme ouvriers agricoles et en partie sur les terres de la grande plantation privée. Les Hindous laboureurs dans la grande plantation et/ou autrefois sur les terres patrimoniales de la société sucrière qui a fermé ses portes sont devenus, pour une partie d'entre eux, des salariés de l'usine textile qui s'est installée à côté de l'ancien moulin. Ces travailleurs se sont mêlés à de nouveaux venus attirés par la demande de travail sur place. L'usine textile a fermé et les travailleurs ont connu une période plus ou moins longue de chômage, ce qui les a rapprochés temporairement de la grande plantation en activité, qui embauchait, en saison de coupe, des travailleurs occasionnels. La dépendance économique des salariés de l'usine a été d'autant plus durement vécue que, dans le travail agricole, on n'avait jamais connu jusqu'à aujourd'hui de licenciements économiques.

Les Tamouls par le fait de leur position émergente dans les rapports de production de la grande plantation privée, dont certains planteurs sont devenus avec le temps des « entrepreneurs agricoles » comme l'étaient les *sirdars* avant l'indépendance du pays, sont assimilables à une « classe moyenne rurale ». Elle se différencie de la « classe ouvrière urbaine » totalement dépendante du marché de l'emploi. C'est pourquoi la situation de l'emploi a débouché à l'île d'Ambre sur une continuité symbolique entre fidèles du temple et fidèles du *kalimaï*, lesquels ont eu d'accord parties chacun leur propre culte. À l'opposé, à Mahébourg les inégalités économiques étant plus tranchées, la rupture symbolique a été plus totale

entre les communautés tamoules et hindoues concernées. La position des Tamouls était plus assurée à l'île d'Ambre vis-à-vis des autres communautés qu'à Mahébourg où la domination de caste a été radicale. Cette position fédératrice des Tamouls à l'île d'Ambre a été par ailleurs renforcée par la solidarité politique qu'il avaient de longue date avec le grand planteur qui a eu plusieurs mandats de député sous la bannière du PTR. En devenant les grands ordonnateurs de l'intégration communautaire, les Tamouls renforçaient simultanément leurs rapports internes de sorte qu'ils ont eu la place prééminente dans l'ordre symbolique du panthéon des divinités choisies pour le temple représentée par l'organisation des divinités installées dans le temple. Cette fonction sociale de rassemblement des groupes d'origines différentes assumée par la communauté tamoule dans l'espace du temple est l'exacte traduction de leur stratégie électorale, fondée sur la valorisation des alliances des groupes minoritaires devant faire la différence à l'égard des Hindous du nord démographiquement majoritaires s'ils avaient regroupé toutes les voix.

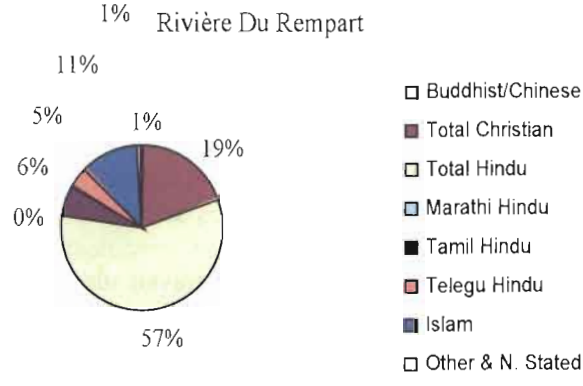



**Schéma n° 7. Distribution ethnique de la population de Rivière du Rempart**

Rappelons que la circonscription n° 7 est formée d'une majorité d'Hindous avec 60.000 résidents de la population générale qui compte 15.000 personnes, de groupes minoritaires avec les Tamouls au nombre de 6111 résidents et des Télégous avec 4636 habitants. La population totale est de 98.854 habitants. Les Hindous de hautes castes *(Vaishs)* et de basses castes ont voté en 2000 et en 2003 pour l'alliance PTR/PMXD. Ce sont donc les basses castes *Raviveds* et les *Vaishs* qui ont imposé la nouvelle donne électorale de cette circonscription traditionnellement gagnée à l'alliance MMM/MSM. Quel est le sens social de ce renversement politique ?

Si l'on regarde le tableau de l'évolution de la répartition communautaire des élus de la circonscription n° 7 de 1967 à 2000, celle-ci oppose régulièrement les groupes *vaishs*, démographiquement majoritaires par rapport aux divisions de caste des *Baboojees/Marazs*. Cette situation les affaiblit dans la circonscription voisine n° 10 tandis qu'ils sont minoritaires au n° 7 et régulièrement opposés aux groupes *vaishs*. Cette opposition des deux groupes indiens du nord à majorité démographique relative et du sud a été favorable au jeu des minorités en portant au pouvoir la minorité télégoue de 1983 à 1991 et en 2000 dans la circonscription n° 7. Dès lors, chaque élection de 1967 à 2000 plaçait cette région au rang des meilleurs supporters de la minorité sortante, quelles que fussent les alliances contractées entre les partis nationaux. Jusqu'en 2000, la circonscription n° 7 pouvait être qualifiée de *« politically correct »* tant elle épousait ou anticipait l'alliance qui arriverait au pouvoir. Quand le PTR était allié au MMM, les résultats attendus s'équilibraient à 3/0 : 1 *Vaish,* 1 *Tamoul* et 1 *Ravived* (situation 1995). Mais, si, comme en 2000, le MMM s'alliait avec le MSM, dans ce cas le jeu minoritaire par lequel les Tamouls et les Télégous tentaient de faire triompher un de leurs candidats pour devenir « *best losers* » ailleurs n'a eu aucune efficience. C'est ce qui vient de se passer en 2003 quand le Premier ministre, député sortant de la région, a pris la fonction de Président de la République, de sorte que des élections partielles ont été organisées au n° 7 où il avait reçu son investiture de député. En 2003, la préférence ethnique a été générale du côté du PTR, comme pour le MSM/MMM et cela d'autant plus que la population générale se reporte toujours, depuis 1976, sur l'alliance PTR/PMSD.

Les électeurs du n° 7 ont un comportement électoral si attendu qu'ils ne comptent pas dans les stratégies des partis nationaux. La différence se joue alors autour du report des voix des groupes minoritaires hindous. C'est pourquoi les deux alliances opposées ont présenté le même équilibre ethnique. Ils avaient tous deux : un candidat *vaish,* un candidat télégou et un candidat *ravived*. Le score n'a plus été 3/0 mais il est devenu 2/1 (deux *Vaishs* et un *Ravived*). Ce sont les groupes minoritaires télégous du côté du MMM/MSM et tamouls du côté du PTR/PMXD qui ont fait la majorité des deux *Vaishs,* élus de bords politiques opposés de caste différente *Ahir* en faveur du MSM et *Koyree* en faveur du PTR. Le gagnant de la compétition électorale à venir sera, désormais, celui qui dépassera la division de caste en pratiquant le langage de l'unité dans la diversité ethnique. La même stratégie a été employée par les adversaires politiques en 2003, mais c'est le PTR qui a été le candidat gagnant, en réunissant les voix des groupes minoritaires tamouls et télégous. L'homogénéité du comportement des *Baboojees/Marazs* qui sont une même famille élargie, une « liane » dit-on, par opposition à la division interne des *Vaishs* en *Ahirs* et *Koyrees* a fait le reste. On peut conclure provisoire-

ment que, dans cette circonscription, les critères de préférence ethnique et de caste jouent dialectiquement et contradictoirement dans les rapports de puissance engagés. Ils n'ont pas pour objet l'individu mais le groupe social. On ne peut pas dire à Piton/Rivière du Rempart « *chaque zacot protège sa montagne* » comme cela se dit dans les circonscriptions n° 5, 9 ou 10. On est plutôt dans une situation de rapports de puissance mutuelle du type « *fort gagne fort*[3] » comme on dit en créole, les Anglais parlent d'une situation « *win/win* » (gagnant/gagnant) qui caractérise un état permanent de tensions en équilibre entre les protagonistes. Le *sirdar,* qui est aussi le prêtre tamoul du nouveau temple, est conscient de cette réalité dont il joue selon les règles. Ainsi les Tamouls, en votant PTR renforcent leur proximité sociale à l'égard du patron « grand planteur » P.. Ils montrent aussi leur capacité à rassembler et à unir les minorités. La fondation du temple tamoul traduit symboliquement cette situation d'ouverture communautaire et de caste locale. La puissance locale des Tamouls se mesure à leur capacité de fédérer les autres. C'est pourquoi, les résultats des votes du n° 7 dépendent largement du choix fait par les groupes minoritaires, lesquels sont le cadre de dépassement possible des équilibres communautaires et de caste traditionnellement admis, tout en travaillant à leur propre cause qui consiste à placer un député télégou ministrable à Rivière du Rempart au titre du « *Best Loser* », le meilleur perdant. Les Télégous ont une fonction objective d'« outsiders » dans les rapports d'opposition entre *Baboojjes/Marazs* et *Vaishs*.

Notons que les Télégous s'allient aux *Vaishs Koyrees*, lesquels sont alliés politiquement aux basses castes *raviveds* alors que les *Baboojees/Marazs* sont alliés aux *Vaishs Ahirs*, alliés eux-mêmes aux basses castes *rajputs*. L'influence politique du temple tamoul en construction est d'ordre politique en ce que la communauté peut fédérer, en tout état de cause, les minorités sans être elle-même partie prenante des enjeux électoraux locaux, car les Tamouls n'ont aucune chance de placer un de leurs candidats dans cette circonscription. Ils sont invariablement alliés au PTR, parti qui représente pour eux la meilleure garantie de conserver leur situation prééminente dans le domaine de la grande plantation. La situation politique des années 1995-2000 semble leur avoir donné raison, car l'alliance PTR/MMM au pouvoir, durant cette période, n'a reposé ni sur une idéologie communautaire ni sur la préférence de caste, qui a toujours été combattue par le MMM depuis les origines de sa fondation. Les hautes et basses castes hindoues se sont séparées d'autant plus aisément que les deux groupes *Vaishs Ahirs* et *Koyrees* sont socialement et politiquement opposés : les premiers donnant tantôt la primeur politique aux basses castes, tantôt aux hautes castes selon leur rattachement préférentiel au PTR ou au MSM.

3. En langage politique local : « quand on donne la main droite, on obtient la main gauche ».

**Tableau 20. Répartition communautaire et de caste des élus de la circonscription n° 7 Piton/Rivière du Rempart**

| Répartition ethnique et caste | Elections 1967 | Elections 1976 | Elections 1982 | Elections 1983 | Elections 1987 | Elections 1991 | Elections 1995 | Elections 2000 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Nombre de votants | 11.160 | 21.051 | 20.391 | 19.864 | 26.903 | 35.461 | 28.277 | 31.340 |
| Vaishs Ahir | | Jugnauth Anerood (MMM) 7.570 | Jugnauth Anerood (MMM) 15.973 1er Ministre | Jugnauth Anerood (MSM) 13.620 1er Minstre | Jugnauth Anerood (MSM) 16.889 1er Minstre | Jugnauth Anerood (MSM) 16.734 1er Ministre | | Jugnauth Anerood (MSM) 18.760 1er Min |
| Vaishs Koyrees | Ramnarain Hurryparsad (PTR) 8.282 | Jeewoolall Ramesh (PTR) 8.341 | | | | | Ramparsad Rajmun (PTR) 16.999 | Hookoom Balkissoon (PTR) 17.179 |
| Raviveds | Ghurburrun Beergoonath (PTR) 8.084 Min SS | | Gokhool Daramveer (MMM) 14.969 | Ganga Dwarkanath (MSM) 13.683 Housing Land & Envirtt | Ganga Dwarkanath (MSM) 15.768 Ministre Commerce et Shipping | Ganga Dwarkanath (MSM) 14.125 Min W | Meenowa Jayprakash (MMM) 17.476 | Meenowa Jayprakash (MMM) 16.198 |
| Télégous | Virahsawmy Simagree (PTR) 8.052 | Virahsawmy Simagree (PTR) 8.052 | Utchana Mahendra (MMM) 14.816 | Utchana Mahendra (MSM) 13.159 Min Energie et Internal Comm | Utchana Mahendra (MSM) 14.852 Min Energie | Utchana Mahendra (MSM) 14.021 Min Energie | Virahsawmy Simagree (PTR) 8.052 | Yerrigadoo Raviraj (MSM) 14.444 Min Sport |

La versatilité des alliances entre partis nationaux, l'affaiblissement idéologique des barrières de caste, toutes ces situations rencontrées ont soit renforcé les solidarités politiques de type communautaire qui ont été de pair avec le repli de certaines fédérations/associations culturelles, soit ouvert les relations communautaires favorisant la segmentation des branches de familles et de leurs réseaux. La communauté tamoule d'expression principalement communautaire suit sa propre voie en dérogeant à ses propres règles dans certaines situations paradoxales où elle est la médiatrice obligée des rapports entre les minorités sociales. La pratique de l'interculturalité n'est pas forcément contradictoire vis-à-vis des intérêts purement communautaires car c'est au plan national que se mesure la puissance électorale des minorités indiennes.

En ce qui concerne la stratégie des Télégous, on retrouve la même symbolique à l'île d'Ambre qu'à Camp de Masque ; la fédération « *Mandiram* » télégoue s'est montrée très active et innovante dans cette région où ils ont des parents qui habitent le village. On sait que la fédération télégoue favorise le développement des nouveaux rituels[4] *amourou* dans les districts où il existe des foyers de peuplement télégous. Les nouveaux rituels organisés et la fondation de nouveaux temples obéissent à des stratégies communautaires mises en œuvre au plan national pour en tirer parti dans certaines régions de l'île où la communauté est politiquement bien placée vis-à-vis des alliances de pouvoir entre les partis.

*Les kalimaïs de l'établissement Daruty du district de Plaine des Papayes : une situation de stagnation : permanence et déshérence des anciens kalimaïs*

Les terres de l'ancien moulin Daruty font partie de la société sucrière Saint-Antoine, la plus grande du nord de l'île et la plus complètement mécanisée pour la coupe aujourd'hui. Nous sommes allés revoir les anciens *kalimaïs* de la région en 2004, visités une première fois en 1993/1994, pour mesurer une dernière fois les changements les plus récents intervenus comme nous l'avons fait à Flacq. Nous avons rencontré une situation totalement différente de celle enregistrée à Moka/Flacq. Il n'y a pas, dans le nord comme à Flacq, de véritable rénovation des *kalimaïs,* ni même de transformations significatives de ces lieux de culte en temples. Il n'existe qu'un rapport indirect entre le déplacement des *kalimaïs* et la récupération possible des terres qui voisinent les nouveaux lieux de culte pour la célébration des rituels de *Kali*. C'est ce que nous avons remarqué quand nous avons visité les *kalimaïs* en construction en 2004, dont la terre a été donnée par la propriété Daruty, en remplacement des terrains sur lesquels ils se trouvaient auparavant quand nous les avions visités en 1993 et que nous n'avons pu les retrouver, tant la géographie du lieu avait changé.

En effet, l'espace est entièrement reconfiguré autour de la rénovation des ruines de l'ancien moulin et de ses bâtiments annexes. Des villas de luxe ont été construites dans l'espace avoisinant le moulin, un jardin paysager vient d'être dessiné autour des ruines du moulin où sont disséminés, sur la pelouse, des bosquets fleuris, des cocotiers et autres arbres fruitiers. À terme, l'endroit sera fermé par un mur d'enceinte, l'entrée ne sera plus aussi libre qu'elle l'était auparavant quand il n'y avait que des champs de canne autour d'un moulin abandonné.

4. Chapitre précédent.

© : 2004

**133. Le vieux moulin Daruty**

Le vieux moulin en rénovation. À ce jour, l'espace est encore ouvert et on peut juger de la beauté du site avec une cocoteraie et un verger sur une immense pelouse verte.

© : 2004

**134. Jardin paysage autour des ruines du moulin**

La cocoteraie, une pépinière sur une surface de gazon devant le vieux moulin. Les villas privées sont déjà séparées de l'espace cultivé en cannes par le chemin qui mène au kalimaï. Cet espace maintient la séparation du monde blanc avec le monde indien et ses cultes.

• *Premier kalimaï de l'établissement Daruty : Bellevue-Pilot, un lieu de mémoire préservé en l'état.*

Le plus ancien de tous les *kalimaïs* de Bellevue-Pilot (n° 135) a connu un événement dramatique au moment où nous l'avons visité et, de ce fait, nous savions qu'il ne serait plus jamais rénové devant la violence des événements dont ce lieu a été le théâtre. Les travaux ont commencé en 1992, et le fils du conducteur du camion qui apportait le matériel a été écrasé par la roue arrière du véhicule, provoquant son décès sur le coup. Les habitants ont été très affectés par ce drame et ont alors considéré que ce par quoi le malheur était arrivé ne devait pas subir de modification. Ainsi, ceux qui avaient voulu réorienter l'autel de *Kali,* sans effectuer un rituel pour demander la permission aux déesses, parce qu'ils jugeaient qu'il était mal orienté par rapport au soleil, ces personnes ont compris qu'on ne bous-

cule pas impunément l'ordonnancement des choses dans un *kalimaï*. Il a été décidé que le *kalimaï* resterait comme il était à l'origine. La seule intervention qui a été faite sur le lieu a été d'ériger un mur d'enceinte en pierre de lave, comme on le voit sur la photo n° 135. Nos informateurs ont présenté les nombreuses espèces d'arbres et de végétaux qui peuplent le lieu du culte en terre battue, nous disant qu'elles sont honorées comme des divinités. *Shiva* est placé sur le petit autel à gauche de la photo en vue de protéger *Kali*. Par sa qualité d'époux, il ne peut être sur l'autel central en présence des sept sœurs. Les arbres comme le *neem*, le *tulsi*, et les fleurs de *gulaiti* partagent avec *Kali* la qualité de « mère ». Ce sont des divinités majeures, car elles ont chacune un rapport généalogique précis avec *Kali*. Un chant spécifique est dédié à chacune de ces déesses. Qu'en est-il des *kalimaïs* plus récents, autrefois rénovés et aujourd'hui déplacés, parce que les gens n'habitent plus au même endroit ayant changé de résidence ?

© :1993

**135. *Kalimaï* de Bellevue-Pilot**

Le chef de l'établissement vers 1880, Monsieur Roussette, a fait don de la portion de terre où se trouvait le *kalimaï* avant de vendre et morceler sa propriété. À ce moment-là, les Hindous ont planté le neem qui est l'arbre le plus vénéré dans les *kalimaïs* sous l'ombre duquel les divinités sont protégées. Les feuilles de cet arbre sont offertes dans les cultes aux sept sœurs. Un chant sacré particulier lui est réservé, comme d'ailleurs à l'arbre Gulaïti aux fleurs blanches et au plant vénéré Tulsi. D'autres divinités sont placées individuellement dans l'espace du *kalimaï*. Elles ont chacune leur autel particulier correspondant aux différents groupes statutaires qui ont prié dans ce lieu de culte.

• *Deuxième kalimaï de la propriété Daruty : Plaine des Papayes, témoin des départs vers la ville après fermeture du moulin.*

Le 2e *kalimaï* de la propriété Daruty est situé à Plaine des Papayes (photo n° 136) et diffère du précédent parce que huit divinités sont placées sur l'autel et non sept comme il est de règle. La présence d'une divinité supplémentaire, là où se trouvent les sept sœurs, renvoie à l'hypothèse d'une mutation sociale importante, qui a dû se produire au moment où l'ancien moulin Daruty a fermé ses portes. La prêtresse de l'endroit nous dira que la huitième divinité représente un frère des sept sœurs. Ici, *Baïro* – c'est le nom de la huitième divinité – qui représente, en réalité, le pouvoir de *Shiva* connu comme l'époux de *Kali*. Cette nouveauté introduite dans ce *kalimaï* est le signe de l'existence de changements dans les rituels dédiés à *Kali* et correspond à un nouvel équilibre des rapports communautaires qui se sont institués au moment de la fermeture du moulin.

Le *kalimaï* Daruty à Plaine des Papayes a huit divinités. La huitième est placée très légèrement en retrait des sept sœurs et à gauche. Devant, on pourrait croire qu'il y a une autre divinité, mais c'est une chopine dans laquelle on met de l'huile pour allumer la lampe en terre.

© :1993

**136. *Kalimaï* de Plaine des Papayes**

La présence de *Shiva*, sous la forme de *Baïro*, divinité placée à gauche de la photo n° 136, légèrement à l'écart mais dans l'alignement des sept sœurs, est un indicateur des changements sociaux économiques qui ont eu cours, quand le village de Fonds du Sac s'est formé là où résident les fidèles du *kalimaï*. Les bandes de travailleurs de l'ancien moulin qui habitaient le camp, se sont regroupées en village en fonction de leurs rapports de parenté et leurs alliances préférentielles. Ceux qui n'avaient pas les moyens de devenir petits propriétaires, tout particulièrement à Fonds du Sac, ont érigé ce nouveau *kalimaï*, différent de l'ancien, dans la mesure où *Baïro*, équivalent symbolique de *Shiva*, est considéré comme le frère de *Kali* car il n'aurait pu être mis sur le même autel que *Kali* s'il avait eu la qualité d'époux. La transgression de la règle qui interdit à

*Shiva* d'être sur l'autel du *kalimaï*, le fait qu'il ne soit pas sur un petit autel latéral, pour protéger l'endroit comme c'est son rôle, le fait qu'il soit institué frère de *Kali*, laisse supposer que le groupe social qui a fondé ce *kalimaï* a cherché à se différencier nettement des autres groupes en pratiquant la sorcellerie. Leur différence s'exprime à travers *Baïro* à qui on offre, après les sept sœurs, des présents particuliers : des fleurs de *gulaïti*, du coco, des fruits comme les bananes, des pommes et des oranges. La différence ainsi instituée est, sans aucun doute, le produit d'une rupture avec les autres groupes sociaux qui pratiquent le rituel du sacrifice d'animaux. Les informatrices de l'endroit ont été suffisamment claires pour que nous puissions affirmer que ce changement de forme était identifiable à un changement de fond relatif à l'ambivalence des rapports locaux en tension permanente du fait de conflits latents toujours prêts à éclater mais contrôlés symboliquement par le groupe des fidèles grâce à l'introduction d'un nouveau rituel. On s'adresse d'abord à *Kali*, ensuite à *Baïro* qui n'est invoqué qu'à la fin de la cérémonie. L'inversion de l'ordre de préséance des divinités met l'accent sur le possible renversement des rapports hommes/femmes à propos de la gestion du lieu de culte correspondant au nouvel équilibre au sein des familles parties dans le but de se rapprocher géographiquement des écoles performantes. On les appelle des « *Star schools* » parce qu'elles enregistrent les plus forts taux de réussite et les meilleurs classements à l'issue du concours national du CPE présenté au moment du passage du primaire dans le secondaire. La crainte dont la divinité *Baïro* est entourée, dans l'hypothèse où les rites ne seraient pas suivis à la lettre, cette crainte de mal faire est une garantie de protection suffisante des gens de l'endroit pour éviter la présence d'importuns, dans l'exacte mesure où un étranger au rituel ne s'aventure pas dans ce lieu.

Le 3e *kalimaï* Daruty est situé dans l'espace de l'ancien moulin Bellevue-Pilot. Il est indestructible du fait de la présence des ancêtres symbolisés par les racines de l'arbre plus que centenaire. De plus, l'autel de *Kali* est entouré d'un mur d'enceinte en roche et non en béton comme c'est l'habitude aujourd'hui. Seuls les vieux de l'endroit continuent de vénérer *Kali* et les sept sœurs.

© : 1993

**137. *Kalimaï* Daruty**

• *Troisième kalimaï dit « Daruty », témoin d'un ancien conflit entre Hindous et Créoles aujourd'hui déserté.*

Le troisième et dernier vieux *kalimaï* de l'ancienne propriété Daruty (photo n° 138) est situé près du moulin de Bellevue-Pilot qui a appartenu à Monsieur Roussette. C'est un *kalimaï* de près de cent ans, et c'est l'âge approximatif de l'arbre sous la protection duquel il est placé. Il est aujourd'hui déserté et peu fréquenté. Les jeunes ne s'intéressent plus à ce culte.

En face de ce *kalimaï* de Plaine des Papayes, la présence des grands planteurs de haute caste de l'endroit est marquée par l'existence d'objets rituels dans une petite maison abandonnée située en face, de l'autre côté de la route et par la présence, en ce lieu, de la divinité *Brahma*. À propos de cette divinité, il a été dit que *Brahma* a des pouvoirs surnaturels. Il a été associé à *Dhi* dans l'espace du *kalimaï*, et déplacé à la suite d'un malheur, signe d'un conflit qui se serait produit entre la communauté hindoue et créole à propos des terres du moulin et de l'appropriation des terres alentour.

La maison et les objets rituels en face du *kalimaï* de Bellevue-Pilot. « Ici nous voyons que quand la femme créole allait mourir, elle a demandé à être enterrée sur place là où elle avait vécu. Tous les villageois sont alors venus la prier ici parce qu'elle est devenue la gardienne du village. Après, le prêtre Tulsi a construit une maison pour réunir les divinités : *Brahma* et *Dhi*. »

© : 1994

**138. La maison où a été installé l'autel de *Brahma***

Il y avait une histoire que l'on raconte disant que *Brahma* a tué une femme créole. Dans cette histoire, la créole est représentée par *Dhi*. La maison se trouve sur le terrain de Monsieur Bissessur, il y a un autel dedans. Maintenant cet autel se trouve sur le terrain de Monsieur Tulsi qui l'a acheté à Monsieur Bissessur...

Le malheur a atteint les deux familles créole et hindoue. La fille de la famille créole est décédée et on lui a consacré *Dhi* tandis que le fils de la famille hindoue est tombé malade et il n'a été guéri qu'après la fondation de l'autel de *Brahma*.

Il y a une petite pierre posée sur le sol à côté de Brahma. *Dhi* représente les chrétiens dans ce *kalimaï*, par opposition aux Hindous, représentés par *Brahma* et *Kali*.

**139. L'association *Dhi* et *Brahma***

Cette histoire relative à ce site de *kalimaï* nous rappelle l'intensité des rapports dont ces rituels ont été le théâtre, rapports intercommunautaires dans ce cas de figure. Mais, ce lieu de culte est aujourd'hui déserté par les ouvriers agricoles. Seuls subsistent les *kalimaïs* fondés par les grands planteurs en signe de leur réussite et ceux qui ont été édifiés par les fidèles pour remercier les divinités auxquelles ils attribuent la raison de leur réussite terrestre.

• *Les kalimaïs privés : enjeux patrimoniaux et contrôle de la force de travail*

Dans ce cas, le *kalimaï* porte généralement leur nom de famille comme celui de Ramburun à Saint-Julien d'Hotman. Parfois, et c'est le cas le plus fréquent, les *kalimaïs* des travailleurs agricoles sur le domaine d'un grand planteur ont été rénovés grâce aux donations de terres et d'argent que celui-ci aura faites. À travers ces dons, les planteurs cherchent à attirer la main-d'œuvre pour le travail sur leurs champs. Le tour d'horizon des sites religieux du nord amène à constater que la pratique de rénovation des *kalimaïs* ou leur transformation en temples n'a pas été et n'est pas aujourd'hui la priorité des actions religieuses culturelles dans la région. Car, il existe de longue date deux temples hindous, celui de *Gokoola* fondé en 1867 à Piton et le temple de Triolet fondé en 1869. Il ne reste finalement que peu de *kalimaïs* en construction, et, quand c'est le cas, leur construction relève de raisons extérieures à la vie des familles. Rénovation et déplacement ont été rendus nécessaires à la suite de grands travaux d'aménagement de l'espace, comme c'est le cas dans le domaine de l'ancien moulin Daruty. Les deux *kalimaïs* que nous n'avons pu retrouver en 2004 sont en pleine reconstruction sur d'autres sites dont les terrains ont été concédés par les propriétaires.

*Enjeux fonciers liés à la reconstruction et délocalisation des nouveaux kalimaïs à Plaine des Papayes*

• *Le kalimaï situé le long de la route de Petit-Raffray à Port-Louis*

Le premier terrain se situe le long d'un chemin de terre boueux, difficilement accessible et quasiment invisible de la route allant de Petit-Raffray à Port-Louis. On se demande si les travaux effectués ont bien pour objet la création d'un lieu de culte. Ne serait-ce pas plutôt un alibi pour les grands planteurs de Plaine des Papayes qui cherchent à accéder à la propriété de la terre, pour y construire de nouvelles résidences et étendre ainsi leurs concessions au moment où les terres marginales de cet endroit ne seront plus nécessairement dévolues à la canne à sucre ?

© : 2004

L'ancien *kalimaï*, situé dans les champs de canne, était très ancien et négligé. Les travaux effectués sur la propriété Daruty ont entraîné la réinstallation des anciens *kalimaïs* sur une superficie plus importante correspondant à l'ampleur des travaux. Un véritable temple sera construit si l'on en juge par la qualité des divinités achetées en prévision de leur installation dans le temple. Ce sont des divinités comme *Saï baba*, *Durga*, *Hanouman*, *Ram*, *Sita* et *Kali* qui ont été choisies. De ce fait, aucun sacrifice d'animal ne pourra être pratiqué. Ce temple est l'expression symbolique de l'identité sociale des groupes des résidents, futurs fidèles.

**140. Déplacement du *kalimaï* de Plaine des Papayes**

Le deuxième site déplacé d'un ancien *kalimaï* dont le terrain a été réservé par la propriété Daruty est un espace de forêt de pins, le long d'un chemin en terre qui prend d'emblée l'allure d'un temple. C'est la société de Fonds du Sac qui soutient l'opération. Les fidèles de ce futur temple sont des ouvriers agricoles de basses castes si nous en jugeons par le choix des divinités qui seront installées dans le temple.

© : 2004

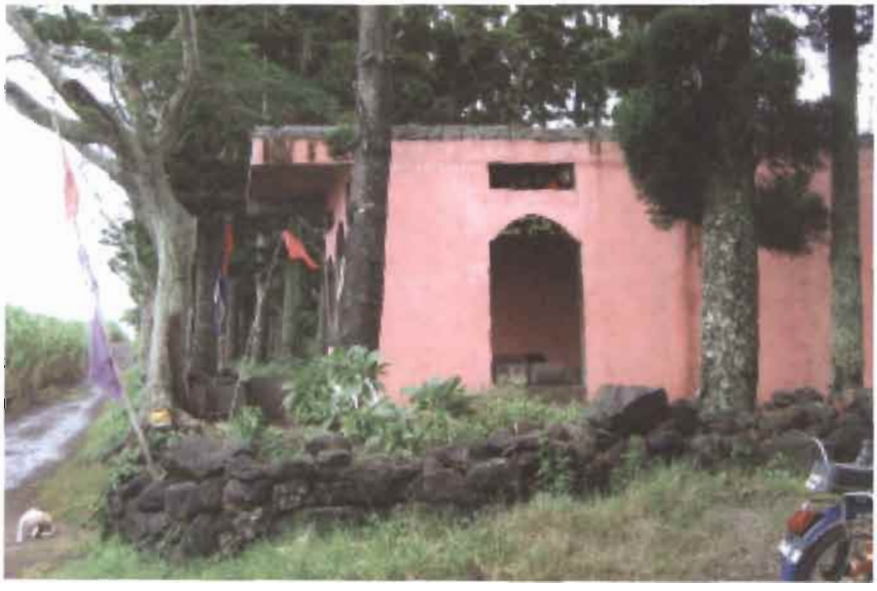
**141. Les terrains de forêt le long du chemin qui mène au futur temple La signalisation du futur temple « *Kali Mandir* »**

L'icône de *Kali* et les sept sœurs. Les divinités protectrices ne sont pas encore installées. Cet autel de *Kali* a été construit avec la récupération des pierres de l'ancien *kalimaï*. C'est une manière, pour la société fondatrice de prendre le contrôle de la terre. Ces fidèles, sachant qu'un autre *kalimaï* était en construction dans la même propriété, ont craint de ne pas avoir l'autorisation de construire leur autel.

© :2004

**142. La déesse *Kali* du nouveau *kalimaï***

Dès le départ, ce *kalimaï* est conçu comme un temple dédié à *Kali* et l'importance des travaux de construction engagés pour ce temple donne à penser que l'enjeu de ce nouveau lieu de culte était de pouvoir revendiquer les terrains alentour où seront construits, à terme, des maisons particulières comme ce fut le cas, en 1992 à Mahébourg, lors de la rénovation du *kalimaï* qui est devenu aujourd'hui un temple. On peut raisonnablement se demander si l'enjeu foncier n'est pas le facteur déterminant de cette opération en vue de l'édification d'un nouveau temple.



© :2004

**143. Le temple en construction porte le nom de « *Kalimata Mandir* »**

*Conclusion*

Cette présentation des anciens *kalimaïs* de l'établissement Daruty et l'observation des nouvelles constructions engagées par les sociétés de Plaines des Papayes et de Fonds du sac montrent que le nord évolue différemment de la région de Flacq à l'est par l'édification de temples ou quasi-temples de *Kali*, une désaffection quasi générale des anciens *kalimaïs* tandis que les deux plus anciens temples de Triolet et de Phuliar sont le cadre plus général des références historiques spatio-temporelles des rapports issus de l'indépendance nationale acquise en 1968 mais préparée depuis 1930 avec la fondation du PTR. Les nouveaux lieux de culte en construction renvoient directement à la transformation des

marchés du travail et foncier qui constituent les véritables enjeux de la symbolisation des nouveaux rapports État/sociétés déjà là et en train d'être légitimés. Les plus vieux lieux de culte populaires conservent cependant leur fonction historique première d'avoir été des lieux d'inscription territoriale politique de rapports passés qui peuvent à tout moment resurgir selon les circonstances, comme par exemple, l'opposition/solidarité qui s'est instituée entre Hindous et Créoles au *kalimaï* de Bellevue-Pilot. Aujourd'hui abandonnés, ces anciens lieux de culte peuvent servir de cadre de contestation à ceux parmi les résidents des villages qui sont restés sur place et ne s'intègrent pas dans les nouvelles sociétés formées pour la construction/rénovation des cultes délocalisés, marquant pour certains le clivage réel existant entre grands et petits planteurs. Quel est le sens général politique et économique des rapports État/société nouvellement institués ? Quels sont les fondements d'une nouvelle société indo-mauricienne en train d'apparaître ?

## Le New Deal

La projection spatiale des *kalimaïs* en rénovation, la fonction de plus en plus centrale des temples, anciens et nouveaux, se manifestent comme un mode globalement adapté à la spécificité du fonctionnement de la société indo-mauricienne permettant de répondre aux contraintes exercées par les marchés – du travail et fonciers – qui entraînent une nouvelle répartition démographique des populations. D'une modernité (nouveaux *kalimaïs*, nouveaux temples) à l'autre (restructuration industrielle sucrière, textile et ouverture foncière), se développe un processus inéluctable d'individualisation qui, par les licenciements, les nouveaux modes d'accès à la terre, génère de nouvelles inégalités sociales selon les avantages qui ont accompagné les licenciements économiques du fait des négociations paritaires entre l'État, les sociétés industrielles et les représentants des salariés. Les anciens salariés licenciés du sucre ont désormais coupé le cordon ombilical avec les établissements sucriers. Ils savent ce qu'ils ont perdu mais pas ce qu'ils trouveront, ni comment ils se reconvertiront dans le nouveau paysage économique et politique local. Plus difficile est la situation des salariés du textile qui sont licenciés souvent sans indemnités. La multiplication des nouveaux temples a une signification générale qui relève du rôle nouveau pris par l'État d'intervenir directement dans la production et les échanges. Nous étudierons le processus général d'individualisation, de segmentation sociale engagé à travers le rôle d'intermédiation des échanges fonciers et financiers de la

société para-étatique « *Sugar Investment Trust* » (SIT[5]) qui révèle les rapports organiques nouvellement institués entre l'État et la société civile.

*Sens général de la multiplication des nouveaux temples : les nouveaux enjeux fonciers et financiers*

Le changement principal intervenu dans le pays par rapport aux années d'immédiate indépendance vient du nouveau rôle pris par l'État dans la vie sociale et économique. Nous ne sommes plus aux temps de la colonisation et le modèle social et économique libéral n'est plus adapté à l'ère de l'internationalisation des marchés. L'État s'affirme de plus en plus comme un acteur déterminant des changements. Il en est ainsi dans le domaine des négociations entre les représentants de l'État, les salariés et les patrons au moment des récentes concentrations sucrières pour augmenter la rentabilité de l'usine, diminuer les coûts de la main-d'œuvre par la mécanisation et pour investir dans d'autres unités de production sucrière. Cette politique économique a été préparée et mise en œuvre dans la perspective de l'ouverture depuis 2005 du marché sucrier au marché international. La plus-value de la production sucrière se réalise désormais, principalement, au plan industriel et les usines doivent tourner à plein rendement si elles veulent faire des économies d'échelle comme celles réalisées par exemple à FUEL, qui tourne à pleine capacité depuis sa concentration sur Mon Loisir et sa séparation d'avec le groupe de Médine désormais autonome. Cependant, le processus de concentration des usines n'est pas encore achevé. Il doit porter l'industrie sucrière mauricienne à un niveau de compétitivité équivalent à celui des plus gros pays producteurs mondiaux comme le Brésil ou l'Inde. Un certain nombre de sociétés ferment, d'autres étendent leurs espaces de production en rachetant les domaines sucriers africains tandis que les laboureurs et les employés du sucre mauriciens sont licenciés en grand nombre. Ainsi, la société FUEL qui a été récemment absorbée par la société Mon Loisir a licencié quelque 30 % de son personnel. La société Illovo, lorsqu'elle a fermé ses portes, a vendu quelque 125 000 arpents de terre, que le « *Sugar Investment Trust Land Holding* » (SIT) a achetés pour le compte de l'État, lequel a morcelé les terres avant de les mettre en vente sur le marché foncier à un prix jugé très compétitif. Le gouvernement a prédéfini la superficie maximum des terres autorisées à l'achat, dont il contrôle par avance la distribution, à travers la mise en vente d'actions

5. Institution para-étatique par l'intermédiaire de laquelle s'opèrent les transactions foncières et financières concernant les terres mises en vente par les sociétés sucrières ou les terres concédées aux employés du sucre qui acceptent leur licenciement économique.

qui ne représentent qu'un droit d'achat à venir. La transaction finale a lieu quelques mois après, une fois les terres de morcellements aménagées par le SIT. À l'issue de ces opérations, aucune charge n'aura été perçue par l'État, ni auprès du SIT, ni auprès des planteurs privés, ni auprès des industriels. Quelle que soit la société sucrière qui restructure ou liquide son exploitation, c'est toujours le SIT qui est l'instance gouvernementale chargée d'instruire, avec les partenaires sociaux, les morcellements à prévoir, les achats ou les ventes de terrains des particuliers ainsi que les opérations financières et immobilières prévues pour la réalisation d'un programme intégré de développement. Plusieurs exemples peuvent être donnés pour identifier le mode d'intervention de cette société para-étatique. Ainsi du don de cinq cents arpents de terres par la défunte société « Highlands » au gouvernement pour la construction de la cybercité à Ebène. En contrepartie de ces dons de terres, la société « Illovo » a été exonérée de toutes les taxes obligatoires en vue d'un morcellement – la « *Conversion tax* », la « *Venders tax*[6] » et les droits d'enregistrement, etc. Ces impôts fonciers sont considérables et auraient été trop lourds à supporter devant l'ampleur des superficies mises en vente. La « Lonroe » a donc vendu, hors taxe, 125.000 arpents de ses terres de patrimoine à un organisme para-étatique, le « *Sugar Investment Trust Land Holding* » (SIT), qui a acheté « en gros » la totalité des terres de morcellements.

Dans cet échange terres, impôts et ventes d'actions, les acteurs en présence sont la société privée qui vend, l'État qui réglemente, le SIT qui répartit et les petits planteurs qui achètent et doivent être nécessairement membres actionnaires de la SIT pour acquérir des terres. Un acteur important de l'histoire sucrière disparaît des termes de l'échange, c'est le grand planteur à la tête de plus de cent arpents. On peut anticiper que dans un délai plus ou moins proche, il n'y aura plus de grands planteurs, tant le système de l'héritage aura fait son travail de division des terres et devant les contraintes fiscales qui pèsent lourd une fois appliquée la réglementation foncière à tous les villages devenus indistinctement des communes. La première conséquence de cette réforme administrative d'envergure dans le pays, sera le prélèvement systématique de la taxe foncière et d'habitation pour tous, ce qui n'était pas le cas pour les terres rurales jusqu'à présent.

Les rapports que nous venons d'évoquer entre partenaires sociaux – du privé et du public à travers la médiation de l'organisme para-étatique du SIT – ont une parenté avec l'histoire des origines de l'enracinement au sol mauricien que les communautés indiennes ont connu dans le cadre des premiers établissements sucriers. Il y eut, dès l'origine de la formation des camps, un système de donations des terres sur lesquelles les sites reli-

6. Ces sont les taxes relatives à la reconversion et à la vente des terres.

gieux se sont établis. Cette tolérance établissait un même rapport collectif à la terre des habitants de l'endroit que celui qui est institué aujourd'hui par l'État avec la création de l'organe « *Sugar Investment Trust* » (SIT). Ce rapport collectif régissait les sociétés des *kalimaïs*, qui se sont installées sur les terres des établissements sucriers. Lors des morcellements de terres, des cycles CIT – qui sont les tontines, les cycles d'antan – étaient organisés par les membres des sociétés de *kalimaïs*. Les cultes populaires ont été le cadre de l'individualisation de ceux qui furent à l'origine de leur organisation et sont devenus par la suite les grands planteurs. Ils ont fondé, géré et contrôlé les premiers temples. Si le SIT est une société d'économie mixte par laquelle le bien collectif se transforme en bien privé au travers des transactions foncières dont elle a la charge, ce même mécanisme a joué au départ de l'industrie sucrière – à l'époque des petits et grands morcellements des années 1840 et 1860 – expliquant le développement rapide d'une petite et grande plantation indépendante.

L'ironie de l'histoire veut que le SIT et le CIT se prononcent de la même manière en français. Les sociétés coopératives de crédit qui se sont développées bien plus tard, à partir de 1940 dans la région de Moka-Flacq[7], ont été bâties sur le même modèle de rapports que celui des *kalimaïs*. Un tel rapprochement entre le fonctionnement d'une institution, qui a vu le jour dans la décennie des années 1990 et celui d'une institution originelle fondatrice des distinctions sociales majeures de la société hindoue, n'est pas utilisé pour comparer les situations des ouvriers du sucre d'hier avec celles d'aujourd'hui. Ce rappel historique a pour fonction de rappeler que la transformation sociale, qui accompagne généralement les changements économiques, vient toujours de loin et met en cause toutes les formes d'intégration – familiale, communautaire, raciale, ethnique ou religieuse – qui se sont instituées localement. Ce chapitre a pour objet de préciser le sens de la transformation sociale et culturelle à l'œuvre aujourd'hui eu égard aux changements économiques qui interviennent dans la sphère la plus avancée de l'économie. Ces deux niveaux de la transformation – culturelle et économique – ne préjugent en rien de la qualité des nouveaux rapports en train de se construire.

### *Émergence d'une classe de petits propriétaires et multiplication des cultes dédiés à Hanouman*

Depuis 1990, l'île Maurice prend le tournant de la mondialisation, dont les premiers effets se font sentir dans les secteurs sucrier et du textile. Ce mouvement entraîne une vaste redistribution des cultures, des terres, du

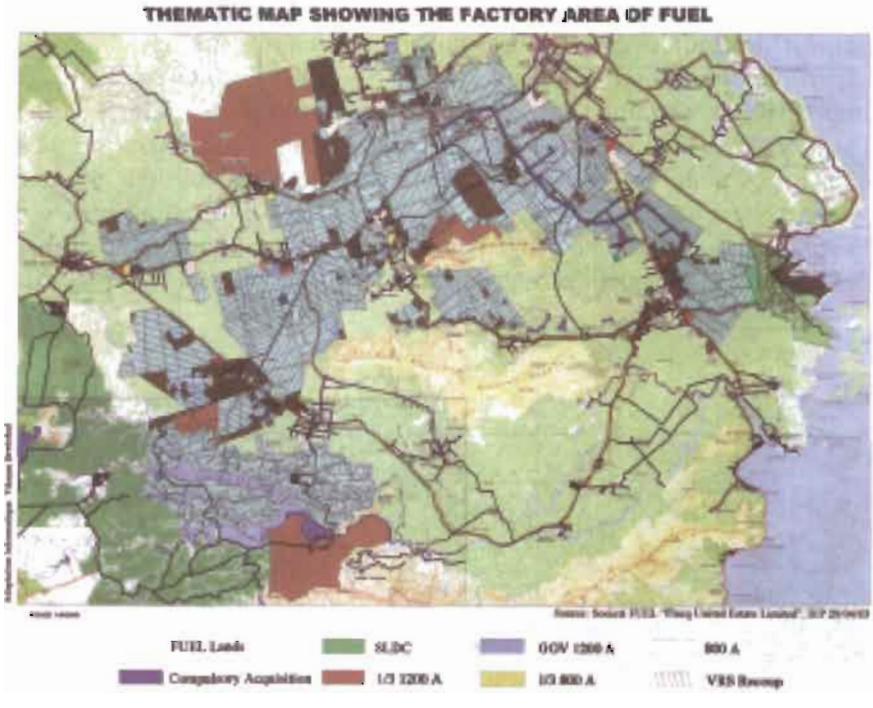
7. Nous avons développé ce point au précédent chapitre sur les stratégies associatives.

travail et des capitaux financiers. De nombreux établissements sucriers ferment comme The Mount, Beau Plan, Saint-Antoine dans le nord, Constance à l'est, Britannia au sud, Highlands au centre, Bel Ombre et Saint-Félix à l'ouest. L'industrie textile n'est pas en reste et elle connaît ses premières fermetures d'usines depuis 1995. Le paysage rural et industriel mauricien a été considérablement modifié. Ainsi, de nombreuses terres, autrefois sous cultures de cannes, ont été converties en terrains résidentiels. Les anciens camps de travailleurs sucriers doivent avoir disparu en 2005 et les résidents de ces camps s'installent progressivement dans de nouveaux espaces résidentiels créés à cet effet. Durant cette même année, les municipalités ont été créées dans toute l'île en lieu et place des Districts Councils. Ce changement n'est pas une pure formalité, car les Mauriciens deviendront ainsi des contribuables. Ils devront payer la taxe foncière. En l'espace de quatre ans, la cybercité occupe déjà une place de choix entre Réduit et Rose-Hill, à Ebène en lieu de place des champs de canne qui appartenaient à Illovo. Le secteur de développement Hightech est lancé par l'État en association avec le gouvernement de l'Inde avec lequel a été passé un accord de partenariat.

**144. La cybercité d'Ebène**

On a parlé à propos de la vente des terres du patrimoine de Highlands et de Mon désert Alma de « Land Deal », d'autres ont évoqué le « Sugar Deal ». Nous irons jusqu'à dire que nous assistons, depuis 1995, à un nouveau partage de l'île du point de vue des terres, des capitaux comme du marché du travail dans les branches du textile et du sucre qui sont en pleine restructuration. L'île Maurice a besoin, tout à la fois, d'emplois qualifiés et de main-d'œuvre non qualifiée mais peu chère. De nombreux travailleurs asiatiques sont engagés aujourd'hui pour des contrats d'une durée moyenne de trois ans, soit parce qu'ils représentent la compétence qui manque encore aux Mauriciens, ou encore parce qu'ils acceptent des salaires très bas en comparaison des Mauriciens et que le taux de change de la roupie indienne est favorable à la roupie mauricienne.

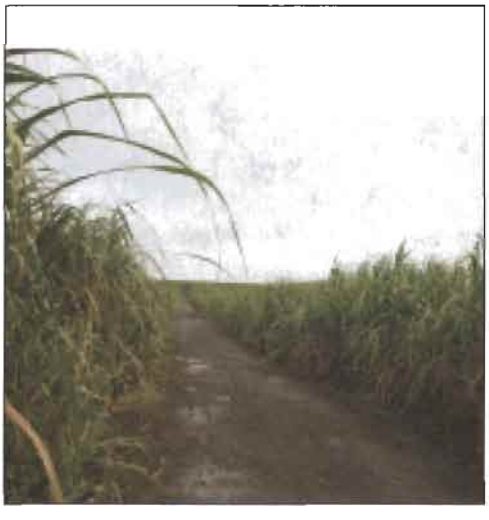
Si nous prenons les changements d'affectation des terres cultivées[8] en terres constructibles (cf. carte n° 11), pour des logements sociaux, des relogements d'ouvriers agricoles habitant encore dans les camps, pour des terres de résidence octroyées aux ouvriers licenciés du sucre, ou encore des terres pour des projets de diversification agricole par le gouvernement ou par la société sucrière, des terres de morcellements privés pour la récupération par le gouvernement du coût des licenciements et des terres de patrimoine appartenant à l'établissement sucrier, on voit que la terre est au centre de toutes les négociations entre le gouvernement, l'établissement sucrier et les représentants des planteurs : la « *Mauritius Sugar Producers Association* », (MSPA) et la « *Mauritius Planters Association* » (MPA).




**Carte n° 11. La « *Factory Area* » de FUEL**

8. La « Factory Area » de FUEL et les terres prévues au morcellement. Nous remercions la société Mon Loisir/FUEL de nous autoriser à publier la carte thématique publiée par ses services le 29 avril 2003.

La terre s'échange contre des projets sociaux, elle s'échange pour récupérer les indemnités des ouvriers licenciés, elle est un don pour services rendus aux ouvriers licenciés, elle se transforme en terrains résidentiels et viabilisés pour un profit de 50/50 allant à l'État et au privé. Il est même prévu une tolérance d'utilisation des terres sans affectation précise, à hauteur de 800 arpents, pour le compte de la propriété FUEL (en noir sur la carte). Les terres en bleu foncé ont été prélevées autoritairement par les ministères qui développent leurs projets propres, les terres en vert foncé sont des « State Land Development Corporation » que récupère le gouvernement pour ses projets sociaux comme la construction d'écoles, d'hôpitaux, etc., les terres en jaune et rouge sont récupérées par FUEL pour les vendre en terrains privés d'habitation, les terrains en bleu ciel et rose sont destinés au gouvernement pour être vendus à des particuliers comme terrains d'habitation, les espaces rayés de rose sont des terres réservées aux licenciés du sucre « *Volontary Retirement Scheme* » (VRS), les terres en bleu aviation sont pour le relogement des employés du sucre qui vivent encore dans des camps. La superficie des « morcellements » offerts ou mis en vente par FUEL est impressionnante tandis que les terres sous culture de cannes dans la Factory Area de FUEL ont été préparées pour la mécanisation de la coupe. Les nouveaux espaces résidentiels se développent donc à grande vitesse. Nous prenons pour exemple les nouvelles zones de résidence de l'est. Il y a tout d'abord les logements sociaux et l'apparition des cités sur des terres autrefois plantées en canne.



Les terres d'un morcellement prévu à Médine/FUEL pour des résidences de VRS. Prévision est faite d'installer un terrain de football comme il y en a toujours eu au sein des propriétés sucrières.

© : 2004

**145. Terres de morcellements pour les VRS**

Plus généralement, la société FUEL de Moka/Flacq a prévu huit morcellements, dont 75 arpents sont situés à Lalmatie, Bel Etang, Brahmstan, Camp de Masque, qui sont réservés aux nouveaux retraités du sucre lesquels, contractuellement, ont reçu sept perches de terres résidentielles ainsi que leurs indemnités de licenciement, correspondant au nombre d'années de services rendus dans l'établissement[9]. Pour un total de 1.200 arpents de terres devant être morcelées, cinquante arpents ont été réservés à Moka/Flacq, sur la portion des terres de Mont Désert Alma : Bel Air, Bel Etang, Médine et Quartier Militaire, et sur les terres de patrimoine de FUEL à Saint-Julien Village. Ces cinquante arpents ont été partagés en fonction des superficies achetées par les particuliers, auxquels ont été proposés des plans de construction de leurs maisons, comme cela s'est fait à la cybercité d'Ebène. Le prix de vente de ces unités de résidence s'est établi à la hauteur moyenne de 3 millions de Rs., si nous prenons pour référence les maisons et terrains vendus à la cybercité.

© : 2004

Le morcellement de l'ancien camp « Sans Soucis » , situé près du village de Montagne Blanche, sur la route de Bel Air à Quartier Militaire. Les nouveaux résidents ont à disposition toutes sortes de commerces de proximité, dans le village. Il ne serait pas étonnant, cependant, que de nouveaux commerces, plus proches, comme des « tabagies » se développent sur place.

**146. Nouvelles résidences à Montagne Blanche pour les VRS de l'ancien camp « Sans Soucis » de FUEL**

9. Le calcul des indemnités s'est fait de la manière suivante : pour 38 ans d'années de service, la base de salaire étant de 4.206 Rs., le taux de compensation a été de deux mois de salaire par années de service soit au total : 4.206/38/2 = 319.656 Rs. Le retraité volontaire après avoir reçu ses 7 perches de terrain et le total de sa compensation a contresigné une quittance délivrée par l'employeur. Un total de 7.500 personnes se sont portées volontaires pour prendre une retraite anticipée, selon le contrat proposé par l'employeur. Pour couvrir les dépenses de licenciements volontaires, les établissements sucriers, telles la MSA « Mauritius Sugar Authority », la MSPA « Mauritius Small Planters Associations » et la « Plantation House », ont emprunté 2 milliards de Rs. à la banque de Maurice et 1 milliard de Rs. à d'autres banques privées comme la Mercantile Bank et la Barclays Bank.

Les maisons (photo n° 146) construites par les laboureurs de la section « Sans Soucis » de FUEL qui résidaient dans l'ancien camp ont eu une superficie au sol de cent m² ou plus. Les ouvriers agricoles ont acquis 7 perches de terrain au prix imbattable de deux mille Rs./perche. Notons l'importance de ces villas, dont plusieurs comptent d'emblée un étage, éventuellement et souvent deux étages, pour loger les enfants. Le coût moyen de ces constructions a été sensiblement voisin de 2 millions de Rs. Il semble que les travailleurs aient eu, pour la plupart, une accumulation de départ suffisante pour s'engager dans ces dépenses, selon les dires de nos informateurs.

© : 2004

*Hanouman*, gardien du *kalimaï* du camp de « Sans Soucis » qui venait d'être rénové. Ce *kalimaï* ne pouvait se transformer en temple car il était placé sur les terres de patrimoine de la propriété sucrière. Il n'a pas pu être déplacé sur le nouveau lieu de résidence des anciens ouvriers agricoles du camp partis à Montagne Blanche s'installer sur les terres réservées aux « *Volontary Retirement Scheme* » (VRS) où se sont développés de nouveaux quartiers résidentiels.

**147. Le *kalimaï* de l'ancien camp de « Sans soucis »**

Le *kalimaï* du camp de « Sans Soucis », n'ayant pu être délocalisé du fait de la mort du *pandit* prêtre[10], les résidents ont déplacé uniquement la divinité *Hanouman*. Ce simple transfert d'un lieu à un autre de la divinité a ouvert la possibilité d'un changement de qualité de *Hanouman* en divinité supérieure

10. La mort du *pandit*, dans ces circonstances, est toujours interprétée comme ayant été liée à un interdit majeur transgressé qui rend nécessaire d'arrêter tous les travaux engagés et de déplacer le lieu du culte.

(photo n° 148), dès l'instant où elle occupe, désormais, une place pour elle-même sans aucune référence à *Kali* à la différence du statut de gardien du *kalimaï* du camp qu'elle avait. Auparavant, *Hanouman* en qualité de gardien du *kalimaï* n'était que locataire de l'endroit ( photo n° 147).

Dans le futur temple, il n'y aura pas les sept sœurs, il n'y aura que des divinités supérieures et mâles comme *Ram, Vishnu, Shiva, Ganesh* ou *Brahma* selon les kuls[11] des familles en présence. La nouvelle place symbolique de *Hanouman* est l'expression du changement de l'organisation sociale. Dans les camps, le pouvoir des femmes était dominant et la famille élargie était groupée en un même endroit tandis que, dans le nouveau village, les habitations sont celles de familles nucléaires à une ou deux générations ascendantes et leurs enfants. Dans la famille élargie, le pouvoir des femmes était déterminant de l'équilibre des relations. Dans le nouveau village, les hommes ont pris le contrôle de l'organisation religieuse. Ce déplacement du pouvoir des femmes vers les hommes coïncide avec le changement de statut économique des ouvriers qui sont devenus des petits propriétaires.

© : 2004

La solution choisie a été de déplacer Hanouman et de laisser le kalimaï du camp sur place sans gardien, ce qui veut dire son abandon définitif. Le futur édifice qui sera construit devrait prendre le nom de « Hanouman Mandir ».

**148. L'autel de *Hanouman* sur le nouveau lieu de résidence des habitants du camp de « Sans Soucis » à Montagne Blanche**

On notera aussi que l'endroit du village où a été placé *Hanouman* se situe à l'entrée des nouvelles résidences. Il se trouve sur le lieu de passage obligé des résidents qui doivent passer par ce carrefour pour

11. C'est la préférence religieuse liée aux traditions familiales selon la succession patriarcale.

arriver sur la route principale du village de Montagne Blanche. Le lieu d'installation de la divinité a déjà été goudronné comme on le voit sur la photo n° 148 en prévision de la construction d'un futur temple, quand les subsides de la fédération seront disponibles, et quand les villageois auront réuni la somme de départ nécessaire au début des travaux.

Ces morcellements, du fait de la faible superficie des jardins, de leur situation en arrière-plan des villages, ont tendance à combler l'espace qui sépare les villages entre eux. Dès qu'un rassemblement humain est suffisamment important, les marchands/colporteurs ont tendance à se multiplier et à se fixer au croisement des routes, de sorte que, peu à peu, se développent un marché, un nouvel espace de commerces, et bien entendu, le terrain de foot, le village hall, etc. Si nous prenons l'exemple du village de Quartier Militaire, dont le marché vient d'être construit, celui-ci s'est d'abord étendu en longueur au fur et à mesure de l'augmentation du nombre des habitants et des marchands, et, durant de longues années, une foire envahissait l'arrêt du bus et les stands de commerce s'échelonnaient le long de la route qui mène à Flacq jusqu'au moment où elle se sépare en deux vers d'autres directions, Saint-Julien d'Hotman et Montagne Blanche. À chaque croisement de ces routes, des marchands de légumes et de fruits s'installaient et la foire se tenait tous les dimanches matin. Nous avons ainsi vu se développer les petites villes, en largeur comme en hauteur. Ce processus de densification de la population des zones de résidence et des commerces a été renforcé par le fait que les grandes plantations étaient en cours de morcellement par les grands planteurs eux-mêmes.

Le changement de position économique des ouvriers agricoles qui sont souvent considérés comme des « petits planteurs » dans la région de l'est se traduit par la multiplication des cultes dédiés à *Hanouman*. Il semble que la tendance à la rénovation des *kalimaïs,* par l'adjonction de nombreuses divinités dans l'espace autour de l'autel, par l'apparition de constructions en dur qui en font des copies conformes des *shivalas*[12], diminue. La richesse des matériaux utilisés pour rénover ces anciens *kalimaïs* comme le marbre, les fenêtres à isolation et double vitrage, les grandes idoles sculptées dans la pierre, tout ce luxe de dépenses se concentre aujourd'hui dans de but d'ériger des cultes de *Hanouman*, dont certains sont quasiment des temples « *Hanouman mandir* » comme celui de Tranquebar dans le Ward 4 de Port-Louis, dont nous avons déjà parlé. La divinité *Hanouman* est, aujourd'hui, devenue une divinité majeure, appartenant au monde des divinités supérieures, par lequel les groupes sociaux qui s'en revendiquent manifestent leur autonomie sociale et économique nouvellement acquise. C'est le cas des travailleurs de l'ancien camp de « Sans Soucis», c'est aussi le cas des anciens ouvriers

12. Temples dédiés à *Shiva*.

du sucre qui vivent désormais dans une maison et sur une terre qui leur appartiennent. C'est aussi le cas des fonctionnaires de Tranquebar qui se sont différenciés du quartier populaire dit du « Bangladesh » où se trouvent les Rodriguais et les Créoles, devenus proches voisins des habitants de ce quartier en émergence. Ces derniers soulignent ainsi qu'ils appartiennent à différentes castes et communautés. La société se fragmente en plus petites unités, en suivant les lignes de force des distinctions communautaires, de caste et socio-professionnelles.

Les rapports essentiels de dépendance et de contre-dépendance des petits planteurs avec les grands planteurs qui ont été à l'origine des différences de caste entre hindous sont aussi en voie de se dissoudre avec les récentes concentrations sucrières, la diversification et l'industrialisation actuelles. Les grands planteurs, qui continuent d'exploiter familialement leurs exploitations sont, comme les établissements sucriers, en train de morceler leurs terres. Il en est ainsi des familles Reetoo, Teeluck, Ramburun, Goburdhun à Flacq. Ceux qui n'ont pas investi dans d'autres secteurs d'activités que la plantation, ont perdu leur pouvoir financier, le plus souvent par le jeu de l'héritage. Les petits planteurs[13], tout au moins ceux qui sont salariés de l'industrie sucrière, connaissent aujourd'hui un changement radical de situation sociale et économique. Ils deviennent petits propriétaires. C'est le cas de ceux qui vivent encore dans les camps et de ceux qui ont pris leur retraite avant l'heure. Ces personnes affirment leur nouvelle position sociale de propriétaires de leur maison dans le domaine de la religion comme de leur quotidienneté. Il suffit de voir la qualité des maisons construites pour comprendre les aspirations des travailleurs qui ont accédé à ce statut. Dans le domaine religieux, cela se traduit par le renouveau du culte de *Hanouman* au détriment de celui du *kalimaï*. Ce changement n'a pas encore toute sa visibilité dans l'espace car, pour l'instant, les seuls temples qui peuvent être construits sont des *shivalas* selon la loi passée sous le premier gouvernement *Ramgoolam*. Cette politique *sanataniste* est en train d'être mise en cause par la multiplication des cultes de *Hanouman*. Il existe déjà un premier temple de *Hanouman*. Le fait précède toujours la loi. Quand verrons-nous le second temple et dans quelle partie de l'île cette situation se développera-t-elle en premier ? Dans tous les nouveaux sites d'habitat où vivent les « VRS », il faut voir quelle divinité est placée pour garder le village dans l'attente de la fondation d'un temple, s'il n'y en a pas sur place. Dans le

12. Nous employons le terme de « petits planteurs » au sens large, pour désigner tous ceux qui travaillent dans les plantations : en qualité de laboureurs ou ouvriers agricoles, ou encore en qualité de métayers car, le plus souvent, les paysans sont à la fois salariés de l'établissement, métayers du sirdar, locataires de l'établissement. Le fait d'être ou non propriétaire de la terre qu'on cultive n'est pas l'élément exclusif déterminant de la situation sociale et économique à prendre en considération pour cette catégorie de travailleurs.

district de Moka/Flacq, il y a vingt-deux villages, vingt-deux temples à Flacq et quatorze villages, douze temples à Moka. Ces trente-quatre temples sont tous des *shivalas*. On peut anticiper que les nouveaux sites religieux seront des cultes dédiés à *Hanouman* qui, en principe, ne devraient pas avoir le statut de temple. Mais l'exemple du morcellement situé près du village de Montagne Blanche pour remplacer l'ancien camp de « Sans Soucis » donne à penser que, si aujourd'hui il n'y a qu'une petite divinité, l'endroit où il se trouve, à la limite du morcellement et au croisement des routes, permet d'anticiper la fondation d'une plus grande structure, la divinité *Hanouman* méritant mieux que ce petit bout de terre.

*Le développement d'un salariat temporaire, agricole et industriel*

Aux changements sur le marché foncier, s'ajoute une recomposition générale du marché du travail. Ainsi, dans le district de Moka/Flacq, l'État s'est associé aux actionnaires de FUEL, par l'intermédiaire du SIT à hauteur de 20 millions de Rs. La société a prévu l'embauche d'ouvriers qualifiés du textile pour l'usine de filature encore en construction. Par ailleurs le groupe Lagesse, actionnaire majoritaire de FUEL, a monté également une usine textile de haute technologie « Teesun » pour une production de luxe destinée à l'exportation. Des travailleurs immigrés indiens sont venus pour un contrat de trois années moyennant un salaire évalué à 4.000 Rs/mois. Ils sont logés dans les anciennes maisons des artisans qui travaillaient à la maintenance du matériel, maisons particulières qui se trouvent derrière l'usine de FUEL. Ce sont des célibataires qui vivent à 6 ou 7 personnes dans un même logement. Simultanément, les actionnaires de FUEL (Lagesse, Gujadhur, Espitalier-Noël pour les plus importants) ont investi pour moderniser le matériel en vue de transformer la bagasse en électricité. La plantation de fleurs d'anthuriums qui existait à FUEL se fait, désormais, à plus grande échelle compte tenu de l'augmentation des surfaces irriguées de terres. Quant à l'élevage de camarons, la culture des asperges, des fraises, des papayes et des ananas, ces productions ont été arrêtées par manque de rentabilité et eu égard aux investissements déjà consentis pour la mécanisation de la coupe. D'autres projets de diversification sont à attendre, si l'on en croit les consignes du gouvernement, en faveur du développement des jardins, des cultures hydroponiques, de la vanille, des épices, des plantes médicinales et des fruits tropicaux à haute valeur ajoutée.

Notons que l'ancien camp de « Sans Soucis » aujourd'hui vidé de ses anciens habitants a été transformé en serres pour la culture de légumes hydroponiques (photo 149). Outre ces opérations de diversification agricole, le site de l'ancien moulin Beau Rivage, situé sur le lagon derrière le

village de Trou d'Eau Douce, est prévu pour être vendu à des investisseurs étrangers en contrepartie d'investissements sur le marché offshore. La terre est au centre de toutes les transactions. Le choix économique du pays est clair et les changements attendus ou en train de se faire portent sur tous les domaines de la vie quotidienne, du travail, de la vie culturelle et des formes de production. Avec la redistribution générale des produits et capitaux, la mobilité géographique des hommes s'accroît, pour satisfaire à la demande d'emploi en main-d'œuvre non qualifiée et qualifiée la moins chère possible.

© : 2004

Les anciennes habitations de « Sans Soucis », transformées en serres pour la culture hydroponique de légumes

**149. Les anciennes résidences transformées en serres**

La recherche d'emploi pour les Mauriciens passe aujourd'hui par le détour d'une formation obligée, même si celle-ci relève d'un échec dans le circuit long des études comme la formation délivrée dans l'école semi-gouvernementale de IVTB « *Institute of Vocational Training Board* ». Tous les salariés du secteur touristique, même non qualifiés, doivent avoir désormais ce niveau de formation. Pour anticiper l'évolution du chômage, il faudrait connaître le nombre approximatif des travailleurs licenciés du

sucre et du textile, chiffres qui ne sont pas encore disponibles sur toute l'île. Ce que l'on connaît avec certitude, cependant, c'est que parmi les 7.500 travailleurs de l'industrie sucrière, qui ont accepté la compensation en terre et en argent, 4.500 parmi eux étaient des ouvriers arrivés à l'âge de la retraite et 3.000 d'entre eux étaient des jeunes, qui ont été orientés vers une formation en vue de leur reconversion professionnelle. Ces jeunes licenciés, après avoir suivi quelques cours qui leur ont été proposés gratuitement par l'industrie sucrière pour leur reconversion éventuelle, ne sont plus revenus, préférant investir leur faible compensation financière dans l'ouverture d'un petit commerce comme une tabagie, ou vendre dans la rue les produits directs d'usines, etc. Le chômage a tendance à croître, même s'il est encore difficile à quantifier, tant que les secteurs du textile et du sucre n'auront pas terminé leurs licenciements. N'oublions pas cependant que, dans la branche textile, la main-d'œuvre féminine est nombreuse, ce qui peut masquer l'importance du chômage actuel.

Le « New Deal[14] » a transformé une partie des familles d'ouvriers agricoles en petits propriétaires, par le hasard de la restructuration sucrière, situation que ces familles ne pouvaient espérer avoir dans les conditions d'exercice professionnel plein et entier, sans la compensation et la distribution des terres qui leur ont été consenties dès l'instant où ils ont choisi de partir prématurément eu égard à l'âge de leur retraite. Mais le niveau de leur pension ne suffit pas pour entretenir une famille sans qu'il soit nécessaire de la compléter par une autre activité temporaire salariée. On remarquera sur la carte de la « Factory Area[15] » (F.A.) de FUEL que les terres des nouvelles résidences (VRS) sont toutes situées dans l'espace d'anciennes terres cultivées en cannes par FUEL. Les habitants sont donc géographiquement proches du travail des champs et ils pourraient, en toute hypothèse, chercher à travailler comme travailleurs temporaires au moment de la coupe. Les plus jeunes licenciés des industries sucrières et textiles sont les moins protégés et l'échec de leur formation en vue de leur reconversion possible vers des emplois plus qualifiés laisse supposer qu'ils auront du mal à trouver un emploi sur place à l'île Maurice. Sont-ils des candidats à l'émigration comme d'autres, en ce moment et avant eux, en direction de pays comme Dubaï ? Enfin, si la pauvreté n'est pas visible extérieurement, on sait qu'il existe aujourd'hui

14. Mis entre guillemets. Cela signifie que nous avons appliqué ce terme à la transformation mauricienne liée à la politique « mixte » de développement capitaliste. On voit en effet que les stratégies engagées sont toutes orientées dans la logique des marchés et que l'État joue désormais un rôle déterminant, plus ou moins direct ou indirect à travers les institutions para-étatiques mises en place pour satisfaire aux équilibres nécessaires à la mondialisation.

15. Ce sont les terres dont les cannes sont obligatoirement vendues à la société qui possède l'usine : se reporter au glossaire.

des poches de pauvreté qui sont connues : les villages comme Bois d'Oiseau, Poste de Flacq, Olivia, Argy, Riche Fonds, Camp Samy, l'Unité sont des villages qui n'ont guère évolué depuis le temps où l'industrie sucrière couvrait les exportations mauriciennes à près de 90 % de la production nationale. L'existence d'une population démunie dans ces villages met en relief que tout changement économique entraîne avec lui des inégalités qui ont tendance à s'accroître plus qu'à être compensées. Cependant, tant que la famille élargie mauricienne maintiendra sa cohésion à l'occasion des cérémonies ou des grands événements familiaux, les branches les moins aisées, qui n'ont pas réussi à progresser économiquement, ne se marginaliseront pas totalement.

Finalement la situation des résidents de Moka/Flacq pour ce qui concerne le marché du travail reste préoccupante car c'était un des districts les plus couverts en petites unités de production de textile. Presque chaque village avait son usine textile qui employait une main-d'œuvre non qualifiée, en grande partie féminine. Certaines usines ont fermé leurs portes, comme « Overseas Glove Factory » qui appartenait à un investisseur chinois de Hong Kong, ou « Lower Parel » possédée par un investisseur indien. Ces deux sociétés avaient : deux usines situées, la première à Lalmatie et à Saint-Julien d'Hotman, et la seconde à Flacq ainsi qu'à Lalmatie. Ces entreprises totalisaient environ 2.000 travailleurs ou travailleuses non qualifiés qui ont été licenciés. Une grande partie des ouvrières de l'industrie textile ont trouvé du travail dans les hôtels qui se sont ouverts dans la région, comme « La Plantation », « Coco Beach », « Le Mauricia », tous situés sur la côte, entre Trou d'Eau Douce et Bellemare. Depuis 1995, de nouveaux investisseurs, venus du monde asiatique, ont ouvert des usines qui emploient préférentiellement des travailleurs indiens de l'Inde, des Chinois et des Malaisiens. Les plus grandes sociétés de textile mauriciennes se sont restructurées en délocalisant leurs unités de production dans la zone franche à Madagascar (Floreal Knitwear). Cette division géographique des tâches de l'industrie textile, qui délocalise ses unités de production là où se trouve la main-d'œuvre la moins chère, a pour conséquence première l'ouverture du marché du travail de tous les pays riverains de l'océan Indien. On cherche les emplois qualifiés et non qualifiés les moins chers : à Madagascar, en Inde, en Chine et en Thaïlande tandis que la main-d'œuvre non qualifiée mauricienne risque de ne pas trouver de travail sur place, étant devenue trop chère. La circulation des travailleurs se fait en fonction des niveaux de compétence et des différentiels de salaires existant entre les pays riverains de l'océan Indien occidental. Le marché du travail devient de plus en plus régional et a tendance à suivre les voies ouvertes aux investissements. Il suit les lignes de force des délocalisations industrielles et des marchés préférentiels.

*Émergence d'un capital sucrier international et effacement de la grande plantation*

Enfin, avec l'affaiblissement de la classe des grands planteurs, qu'adviendra-t-il des ouvriers planteurs tandis que la société FUEL[16], ce fleuron de l'économie nationale, est devenue un consortium de sociétés contrôlées par le groupe Lagesse de Mon Loisir, qui s'internationalise depuis l'absorption de FUEL par ce groupe ?

L'absorption de FUEL par Mon Loisir en a surpris plus d'un. Les deux groupes de FUEL et de Mon Loisir qui se faisaient face ont joué sur leurs différences de tradition, entrepreneuriale pour l'un, et sucrière pour l'autre. FUEL avait une logique de planteurs, tandis que Mon Loisir était une société fondée de longue date sur une logique d'industriels sucriers. Les premiers (Sériès, Gujadhur parmi les plus gros actionnaires) étaient plus attachés au foncier, les autres (le groupe Lagesse) raisonnaient plus volontiers en termes financiers et industriels. Ces deux partenaires associés dans « Médine/FUEL » ont considéré que FUEL, situé à l'est sur des terres bien arrosées et riches, avait un potentiel agricole plus important que Médine. À l'inverse, Médine était doté d'une « *Factory Area* » avec une grande superficie de terres de forte plus-value, allant de Port-Louis à Rivière Noire à l'Ouest et dont le climat avait toujours été plus difficile pour la culture de la canne. Les deux groupes se sont séparés en deux sociétés et les actions des uns et des autres ont été échangées. Chaque groupe développe désormais sa propre logique. La plus-value foncière différentielle de Médine et agro-industrielle et commerciale de FUEL ont été considérées comme des valeurs équivalentes. La structure oligopolis-

16. Nous remercions vivement de la confiance qu'il nous a accordée notre informateur et ami Yann Boullé avec qui nous nous sommes entretenus de nombreuses fois sur le modèle de développement mauricien à l'heure de l'internationalisation des marchés. Il est, avec le regretté Philippe Lagesse, et d'autres informateurs comme Léon Pitot, Philippe Koenig, Mrs Régnard et Poncini, de ceux qui ont compris, dès le départ, le sens général de nos travaux de recherche. Tous savaient que nous travaillions sur les cultes populaires indiens en rapport avec l'histoire de la naissance et de la transformation sociale et économique sucrière, justifiant le choix de FUEL et de Bel Ombre en vue de reconstituer le processus différentiel de la mondialisation. Malheureusement, la recherche sur Bel Ombre n'ayant pas abouti, nous n'avons pas pu pousser jusqu'au bout la comparaison des formes différenciées de développement entre l'est et l'ouest de l'île comme nous l'avons fait pour le nord et le sud-est. Nos remerciements s'adressent tout particulièrement à Monsieur Édouard Rouillard, ancien président du Conseil d'administration dit « Board » de Bel-Ombre, son directeur Jean-Alain Lalouette et le « Public Research Office » (PRO), Monsieur Philippe Blackburn, qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour nous aider à reconstituer l'histoire de Bel Ombre et sa transformation juste avant la concentration dont la sucrerie a fait l'objet. Grâce à ces personnes, nous pensons avoir pu retracer la manière générale dont l'économique s'articulait aux rapports symboliques et au politique à la période de la mutation des années 1995 à 2007.

tique du « holding » de WEAL[17] qui liait FUEL à Médine a disparu en même temps que se restructuraient les actions, qui, rappelons-le, ont été défiscalisées. FUEL a alors émis de nouvelles actions pour racheter celles des propriétaires de Mon Loisir, lesquels sont devenus majoritaires dans FUEL. L'histoire sucrière prouve qu'en matière de concentrations, le sens que peut prendre une restructuration est difficile à anticiper par quiconque ne fait pas partie du « club » des actionnaires. Des « concentrations à reculons » comme disait un de nos informateurs, il y en a eu dans le passé et les équilibres financiers et politiques imposent toujours leurs lois aux systèmes productifs même les plus rodés et compétitifs. En tenant compte de tous ces facteurs, mondialisation oblige, la concentration de FUEL sur Mon Loisir est aujourd'hui faite, et, contrairement à toutes prévisions, ce fut l'usine de FUEL, connue pour être le plus puissant groupe industriel sucrier, qui a roulé les cannes de Mon Loisir et non l'inverse. FUEL est ainsi passée à la mécanisation et a maintenu le cap industriel sucrier, qui était le sien, en se plaçant sur le marché régional : après avoir racheté l'entreprise sucrière de l'île de la Réunion « Bourbon », la société a investi une somme considérable pour remettre en état les sucreries de Marromeu et Luabo situées sur chacune des deux rives du Zambèze au Mozambique[18]. Ce groupe sucrier, producteur d'électricité à l'est de l'île, est devenu un groupe international en élargissant son échelle de production locale pour s'intégrer aux marchés des pays riverains et faire ainsi mieux face à la concurrence internationale depuis que, en 2005, le prix du sucre n'est plus protégé[19] par les accords de Lomé.

---

17. « West East Limited » est une société qui fonctionnait comme une structure d'autorité décisionnelle dépendante d'une fraction limitée d'actionnaires dans le système plus général intégré d'entreprises centralisées sur FUEL. Cette structure oligopolistique de FUEL imaginées par F. Leclézio avant son installation en Suisse appartient au type de capitalisme « sauvage » du début du XX[e] siècle. Elle a eu pour effet de rendre toute concurrence impossible entre sociétés dépendantes de l'activité sucrière de FUEL dont la centralité n'était qu'apparente puisque les décisions se prenaient au niveau intermédiaire des actionnaires groupés autour de WEAL.

18. Nous remercions Hervé Koenig et Patrick d'Arifat de nous avoir expliqué les tenants et aboutissants des concentrations sucrières et leurs enjeux sociaux, économiques et politiques. C'est ainsi que le plan des concentrations sucrières qui a commencé en 1990 avait déjà été programmé et discuté au cours de la décennie des années 1960. À cette époque, aucune concentration n'était possible du fait de l'injonction gouvernementale de maintenir la main-d'œuvre industrielle à un niveau élevé. Le secteur sucrier lui-même fonctionnait avec une main-d'œuvre non qualifiée importante, plus importante qu'il n'était nécessaire, si l'on en croit les rapports d'expertise de l'époque. C'est la raison principale qui explique l'évolution différentielle du secteur sucrier de l'île Maurice par comparaison avec celui de l'île de la Réunion dont la concentration s'est faite très rapidement.

19. « FUEL, cinquante ans 1948-1998. » Cette stratégie sucrière à l'échelle régionale n'est pas seule dans l'île puisque la société de Beauchamps a investi également dans le secteur sucrier en Tanzanie, le groupe Antoine Harel a investi en Côte d'Ivoire, etc.

Quant à la stratégie de diversification, celle-ci est, en partie, liée à la production d'électricité, car la construction de l'usine de filature à l'endroit – derrière l'usine – où la société élevait autrefois des camarons relève d'une double logique : celle de vendre son électricité à l'investisseur indien qui a créé l'usine textile en contrepartie d'une association à hauteur de 20 % du capital de l'entreprise nouvellement installée. Cette ouverture marchande et financière de FUEL dans le textile dont la société était absente précédemment, n'a cependant pas été orientée dans le but d'une reconversion possible des employés du sucre en cours de licenciement, puisque la société indienne installée à Maurice emploie de préférence une main-d'œuvre expatriée à faible salaire venue de l'Inde. L'orientation de Mon Loisir/FUEL est encore principalement sucrière, et elle s'est préparée à l'ouverture internationale du marché. On peut présumer que les employés du sucre licenciés, encore en âge de travailler, peuvent espérer trouver du travail temporaire, en période de coupe particulièrement. C'est ce qui a fait dire à notre principal informateur que le retard pris par l'île Maurice en matière de concentration sucrière par rapport à l'île de la Réunion est venu de l'obligation faite à l'industrie sucrière d'embaucher des ouvriers agricoles au moment de l'Indépendance[20] plutôt que de continuer à sous-traiter le travail des champs à des *sirdars*, qui étaient, durant la colonisation, des entrepreneurs agricoles quasiment indépendants. Aujourd'hui, l'augmentation de capital nécessaire aux investissements sucriers pour réaliser des économies d'échelle a pour conséquence directe la disparition à terme du salariat agricole au profit d'une main-d'œuvre temporaire. Le marché du travail s'est ouvert à la concurrence internationale au même titre qu'à celle des échanges de produits. Dans un tel contexte, les disparités sociales et économiques ne peuvent que s'approfondir, le statut des grands planteurs sur lequel repose la notion particulière de petits planteurs à l'île Maurice est en train de changer et devrait disparaître à plus ou moins longue échéance. Les transformations religieuses et culturelles que l'on observe aujourd'hui ont partie liée avec ce changement global de société.

*Un processus d'urbanisation plus achevé au nord qu'au sud de l'île*

Toutes les observations faites sur la vivacité des *kalimaïs* dans le sud-est de l'île par rapport au nord qui a privilégié la construction des temples et délaissé les cultes populaires doivent tenir compte du processus social de différenciation qui s'est joué dans les familles de grands planteurs indépendants en majorité situés au nord et les familles des petits planteurs

19. Sous le premier gouvernement de Sir Seewosagar Ramgoolam (SSR).

localisés à l'est[21]. Les grands planteurs ont eu très tôt une mobilité géographique dans toute l'île. Entre le nord-est et le sud-est de l'île, il y avait une très forte complémentarité sociale. Bien plus, la famille Gujadhur, qui a été le groupe de capitalistes indiens qui ont participé à l'intégration de FUEL, a construit son accumulation au nord en s'appuyant sur le développement de la concession de Schoenfeld. Inversement, la famille Powakel a développé son capital foncier à Flacq, à Bon Accueil, pour l'étendre ensuite à Rivière du Rempart et le transformer en capital commercial à Port-Louis, où existent aujourd'hui divers magasins de toilerie rues Desforges et Lacorderie, dont s'occupent les enfants résidant à Maurice. Tous les temples hindous du nord et de l'est ont été fondés par ces grands planteurs dont certains sont devenus des commerçants, des industriels ou des professionnels du privé ou du public. Le nombre de temples fondés dans le nord est cependant plus important qu'à l'est, car les familles du nord ont eu une accumulation plus rapide, les entraînant à investir leur argent dans d'autres secteurs d'activité que la plantation. Ils sont devenus des hommes d'affaires et ont coupé plus complètement et plus tôt les liens avec la petite plantation. Ainsi en est-il des familles Baichoo, Nundlall, Sookaï par ailleurs apparentées et alliées entre elles, qui ont vendu la majorité de leurs terres, pour investir leur argent dans une salle de cinéma à Triolet. Ils ont aussi créé une usine de fabrication de biscuits « Subana » selon les deux lettres initiales des trois familles associées ainsi qu'une société de transport public « Triolet Bus Service » qui dessert les lignes du nord allant à Port-Louis, Pamplemousses, Triolet et Grand Baie. D'autres familles du nord, à Plaine des Papayes et Fonds du sac, ont également suivi cette même évolution, comme les Boodhoo, qui ont vendu leurs terres pour investir dans la création d'un collège privé d'enseignement « *Stradford College* ». Les familles Nundoochand et Ramreka, qui sont apparentées et alliées, ont fondé aussi une usine textile à Quatre Bornes. D'autres planteurs sont restés de grands planteurs, tout en développant des chaînes de commerces comme les familles Beebeejaun et Prayag au nord.

La situation économique des grands planteurs de l'est est très différente, car ceux qui se sont maintenus comme grands planteurs sont restés dans la plantation en travaillant sur leurs propres terres tout en prenant en charge des terres de métayage à l'intérieur des établissements sucriers, activités à leur bénéfice exclusif qu'ils couplent, pour certains d'entre eux, avec leur statut de *sirdar* salarié de l'entreprise. Ces grands planteurs sont l'équivalent d'entrepreneurs agricoles et contremaîtres dans l'entre-

21. Il existe des familles de grands planteurs à l'est, mais elles sont restées rurales et n'ont pas donné lieu a l'existence d'un développement industriel et commercial aussi avancé que dans le nord.

prise. Ils gèrent de grandes superficies de cannes et résident sur place. Les villages comme Laventure, Saint-Julien d'Hotman, Brisée Verdière se sont développés et structurés autour de ce type d'entreprises agricoles. Notons cependant que la différence de positionnement économique entre planteurs du nord et de l'est, n'a pas empêché les familles de contracter de nombreux mariages préférentiels : les T. de l'est se sont mariés avec les Nunlall et Ramreka du nord. Les Reetoo de l'est se sont mariés avec les Baichoo, Nundlall et Sookaï du nord. La préférence communautaire *Vaish* a été, dans ces deux cas d'alliances, déterminante du choix des partenaires. Si les familles de l'est sont plus volontiers restées sur place pour continuer de gérer leurs plantations dans le cadre familial, celles du nord se sont installées depuis longtemps dans les villes des plaines Wilhems plus particulièrement à Quatre Bornes et à Curepipe. Les grands planteurs du nord sont d'origine *vaish* et *ravived*, ceux de l'est d'origine *baboojjee/maraz* et *vaish*[22]. Dans ces régions, il y a également des grandes familles de musulmans comme les Fakim à l'est et les Beebeejaun dans le nord. Parmi les grands planteurs cités, les fils et les filles de la famille Baichoo du nord, de caste *Ravived* ont épousé des fils et des filles des deux groupes de communauté *Baboojees* et *Marazs* (B.) et *Vaishs* (S. et G.). Il existe encore d'autres exemples de mobilité sociale intercaste parmi les familles de petits planteurs de l'est. Il n'en reste pas moins que, malgré ces alliances familiales de grands planteurs du nord avec ceux de l'est, l'évolution des gens du nord a été plus rapide qu'à l'est. Ce sont les familles du nord qui ont investi dans d'autres secteurs de l'économie que dans la plantation.

À l'inverse, à l'est, les grands planteurs se sont professionnalisés, laissant sur place un membre de la famille devenir gérant de la propriété familiale. C'est pourquoi, les cultes populaires de l'est sont restés en l'état sur les champs de canne de la propriété où ils ont été érigés.

Tout au plus sont apparus récemment des *kalimaïs* privés familiaux à l'allure de temple comme celui de la famille Ramburun et Goburdhun à Saint-Julien d'Hotman dont la qualité de construction des édifices manifeste la puissance économique de ces familles. Cette privatisation des temples dédiés à *Kali* s'accompagne aujourd'hui, à l'est, de l'émergence de la divinité *Hanouman* comme divinité majeure aux côtés de *Kali*.

22. Pour les mariages préférentiels de caste, il existe une expression anglaise utilisée à Maurice « *Birds of the same feathers flock together* » et une expression créole qui signifie la même chose « *La liane suit la liane* ». La même image est utilisée pour marquer l'endogamie de caste « *La liane, c'est la caste* ».

© : 2004

Le vieux *kalimaï* à l'arrière et le nouvel autel de *Kali* dans le *kalimaï* rénové à l'allure de temple. Il est à noter que l'un des membres de la famille a eu des charges ministérielles pendant 10 années et que son accession à un mandat politique repose sur un travail social en direction principalement des planteurs. Il est à l'origine de la fondation de la « *Small Planters Association* ». Il y a 25.000 petits planteurs à l'île Maurice.

**150. Rénovation du *kalimaï* privé de la famille Goburdhun**

Dans le nord, c'est la divinité *Saï Baba* qui s'institue comme divinité majeure aux côtés de *Durga*. Cette opposition symbolique entre *Hanouman/Kali* et *Saï Baba/Durga* est à rapporter à l'urbanisation de la grande plantation du nord tandis qu'à l'est, ce sont les petits planteurs qui ont connu une émergence économique considérable en s'appuyant simultanément sur les établissements sucriers et sur leur qualité d'entrepreneurs agricoles. La classe des grands planteurs de l'est est restée plus rurale. L'apparition du rôle de *Hanouman* dans l'est est toujours un indicateur de progression sociale des groupes qui s'en revendiquent. On peut

dire qu'il y a rappel ou plutôt résurgence de l'enracinement autochtone (Chazan-Gillig, 2000) là où *Hanouman, Kali, Dhi* et le culte du Père Laval coexistent en un même lieu. La référence à des croyances étrangères aux cultes de *Kali* avec *Saï Baba, Durga, Ram, Sita, Lutchmun* et *Krishna* se rencontre dans les familles plus urbanisées. C'est ce qui se manifeste à l'observation des *kalimaïs* rénovés du nord, que l'on a observés sur les nouveaux sites religieux urbains comme à Mahébourg et à Tranquebar dans la banlieue sud de Port-Louis.

## Hindouisme et formes du capitalisme

Nous avons vu que les temples se multiplient, que les rituels se transforment sur tout le territoire de l'île et que ce sont les fédérations qui mènent le jeu de cette formidable mutation religieuse en étroit rapport avec les changements politiques et économiques du pays. Les cinq divinités majeures instituées : *Hanouman, Brahma, Saï Baba, Krishna* et *Durga* véhiculent de nouvelles manières d'établir les différences d'origine, de caste ou encore économiques. Les pratiques cérémonielles qui se sont profondément modifiées depuis 1990 à partir du moment où l'économie sucrière n'a plus eu la place prééminente qu'elle avait autrefois avant l'indépendance nationale, renvoient aux nouveaux rapports villes/campagnes qui s'instituent aujourd'hui. Le monde des petits planteurs s'est considérablement affaibli d'autant que, parmi eux, il y a de nombreux licenciés du sucre qui, même s'ils s'emploient à nouveau comme ouvriers temporaires durant la coupe, ont rompu le lien qui les unissait à la propriété sucrière d'une part et à la grande plantation d'autre part. Quant aux grands planteurs restés entrepreneurs agricoles, ils s'adossent à l'économie sucrière en exploitant, tantôt directement les terres dont ils ont la gestion comme *sirdar*s de l'établissement, tantôt indirectement en utilisant la même main-d'œuvre sur leurs propres terres de plantation ou encore, sur les terres de la propriété sucrière cultivées en métayage. L'ère de la grande plantation, l'ère des entrepreneurs agricoles se termine et la notion même de petit planteur devrait se rétrécir à la seule catégorie d'ouvriers agricoles devenus propriétaires des terres de culture qu'ils continuent d'exploiter pour leur propre compte. L'ère de la petite propriété devient partout prédominante aux côtés des grands domaines sucriers restructurés, de l'apparition de nouveaux hôtels et des terrains de golf ainsi que la construction de villas de luxe en tous points de la côte. Cette mutation du monde rural et les nouveaux rapports établis avec la ville coïncident avec la réorganisation actuelle du marché du travail. Les

ouvriers des usines textiles ne sont pas protégés de la même manière des licenciements collectifs que les ouvriers du sucre. Ils partent le plus souvent sans indemnités et doivent faire face à un marché du travail miné de l'intérieur par les stratégies d'emploi industriel des zones franches qui se tournent vers la main-d'œuvre extérieure non qualifiée la moins chère. Les nationaux ont à faire face à la concurrence des salaires moins chers des pays asiatiques tandis que les reconversions sont souvent difficiles et se heurtent aux faibles prix des salaires à l'embauche. Simultanément, la délocalisation des grands groupes de l'industrie textile sur Madagascar, a mis sur le marché de l'emploi de nombreuses femmes auparavant employées dans les usines qui ont récemment fermé leurs portes.

L'existence dans le moindre village d'usines textiles pourvoyeuses d'emplois non qualifiés et géographiquement proches des lieux de résidence, appartient désormais à un passé révolu d'autant plus que les nouveaux investisseurs de la branche textile de haute technologie, Indiens ou Chinois, n'ont pas la même stratégie d'embauche. Ils importent leur main-d'œuvre et une partie d'entre elle est une main-d'œuvre qualifiée, ce qui n'était pas le cas dans les premières unités textiles de zone franche des années 1970. Il n'est donc pas étonnant que nous ayons enregistré, tout au long de notre investigation, les signes d'une fragmentation sociale accompagnée d'une tendance à un certain repli communautaire devant les nouvelles inégalités sociales en train de se produire. Entre les ouvriers licenciés du sucre et ceux qui ont été licenciés dans d'autres branches d'activités, il y a tout un monde de différences. Entre les petits propriétaires « VRS » ou les ouvriers agricoles relogés des camps et les ouvriers du textile au chômage, il n'y a guère de comparaison possible : ni du point de vue de la reconversion professionnelle, ni devant l'espérance d'un nouveau travail, éventuellement temporaire. Face à cela les petits commerces du style des tabagies se multiplient en rapport avec cette situation de chômage tendanciel. L'inadéquation du marché du travail prend un caractère structurel dans l'exacte mesure où les emplois non qualifiés et peu chers sont réservés aux immigrants d'Inde ou de Chine venus avec des contrats d'embauche, de trois ans pour les uns et informellement pour les autres. Par ailleurs les emplois qualifiés ouverts par suite de l'installation récente des sociétés High Tech à Ebène ne peuvent tous être proposés aux Mauriciens dont le niveau de formation en informatique et en langues internationales est souvent jugé insuffisant. Quant aux usines textiles de haute technologie, elles viennent aussi avec leur main-d'œuvre qualifiée formée aux nouvelles machines utilisées dans les usines. C'est pourquoi l'île Maurice restructure le système d'enseignement en vue d'augmenter le nombre d'étudiants détenteurs d'un bon niveau universitaire dans les disciplines demandées touchant à l'informatique, à l'Engineering et à la mécanique agricole et industrielle pour satisfaire aux niveaux d'emplois demandés. C'est au prix

d'une formation universitaire de qualité que l'île Maurice réussira la seconde phase de son développement.

Le second souffle du développement dépend de nombreux facteurs environnementaux, sociaux, politiques et financiers. Le point fort de l'île Maurice tient à la présence d'une classe de capitalistes et d'hommes d'affaires rompus à la concurrence internationale qui ont déjà montré leur capacité à réagir vite quand ils n'anticipent pas les nouveaux domaines d'investissements utiles à la plus-value non seulement marchande mais aussi financière. Les risques sont toujours les mêmes quand on avance sans filets dans la mondialisation, mais la volonté politique est là et les acteurs privés et publics jouent toutes les cartes de la mondialisation comme on peut le voir par le choix fait très tôt de lancer l'économie du pays dans le développement des techniques d'information et de communication (TIC). Le pari est grand, d'aucuns parlent de « *l'œil du cyclone* » devant le diagnostic fait d'une insuffisante préparation de la main-d'œuvre mauricienne à des emplois qualifiés nécessaires au secteur de la haute technologie. Mais, équilibre et raison continuent de guider le choix des investissements à faire tout en assurant un contrôle rigoureux pour éviter toute spéculation foncière par l'intermédiaire des institutions para-étatiques et en prenant les mesures multiples qui s'imposent pour accompagner la restructuration des sociétés sucrières locales.

C'est pourquoi les résultats des quinze années de recherche passées à réunir des données qualitatives de terrain ont toujours été replacés dans le contexte précis du développement en cours. Ce travail effectué sur la longue durée nous a appris qu'il n'est utile à personne d'évaluer de manière exclusivement quantitative les chances de réussite économique du pays arrivé au stade deux de son développement – ni aux investisseurs, ni aux politiques, ni aux acteurs sociaux directement impliqués dans la modernisation du pays. Le véritable niveau d'intelligibilité des nouveaux équilibres de la société mauricienne et leur visibilité dépendent d'une observation fine des rapports symboliques comme celle que nous avons faite à propos de la communauté indienne pour donner sens à la transformation contemporaine. L'empirisme radical de cette étude a eu pour raison d'être la nécessité d'intégrer les enseignements du passé dans la réflexion présente d'un pays, qui doit faire face à la concurrence externe dans tous les secteurs de son économie en dégageant une plus-value locale suffisante, pour entraîner des développements partiels capables de contrebalancer les inégalités internes croissantes. Pour saisir les dynamismes internes, nous avons dû dépasser les frontières disciplinaires et adopter une démarche comparative des formes d'expansion capitaliste et des nouveaux rapports réellement engagés dans la société d'aujourd'hui. Nous n'avons pas trouvé dans la notion de diasporas – indienne, africaine, chinoise –, notions à la mode dans les recherches contemporaines,

une conception utile aux questionnements d'aujourd'hui. Notre lecture des travaux qui s'appuient sur cette référence nous a amenés à considérer que la manière dont cette problématique est conduite, non seulement ne répond pas aux problèmes posés à une société insulaire éloignée des marchés mondiaux, mais encore génère des interprétations de la réalité en décalage fréquent avec l'existence supposée de réseaux sociaux issus des anciennes migrations qui n'expliquent même pas les nouveaux positionnements de l'île sur les marchés mondiaux. Par ailleurs, certains travaux vont trop loin dans l'application de ce concept tout en laissant de côté l'étude des liens institutionnels, financiers, marchands ou environnementaux qui se sont recomposés pour faire face à la nécessité de prendre place dans la nouvelle distribution des échanges reliant l'Inde et plus généralement les pays d'Asie aux pays africains et tenant compte de l'importance de l'Afrique du Sud dans cette nouvelle donne régionale de l'océan Indien occidental. Tout se passe comme si, pour rendre crédible la démarche d'explication par l'identification des « nœuds » ou la caractérisation des réseaux qui transitent dans l'océan Indien, il fallait instituer le terme de diaspora comme étant le « *plus petit ou le plus grand commun dénominateur* » de la transformation à l'œuvre[23]. Ainsi, en 2007, nous avons pris connaissance d'une toute récente théorisation de la transformation mauricienne par l'application tous azimuts de la notion de diaspora. Dans ce texte, on est surpris de voir apparaître des notions comme celles de « *pratiques diasporiques verticales* » vues comme étant l'apanage des « Indo-mauriciens » opposées à des « *pratiques horizontales* » de nature tout aussi diasporiques qui seraient celles des « Créoles » aux origines « *afro-créoles* », pour ensuite évoquer l'existence de « *groupes ethno-diasporiques* » pouvant déboucher sur un « *racisme diasporique* ». Ces discours sur... et ces analyses centrées sur l'existence ou la résurgence de la notion de diasporas plus virtuelles que réelles se caractérisent par l'absence d'une réflexion sur la manière dont la forme particulière de l'État colonial français s'est articulé au nouvel ordre colonial anglais au lendemain du traité de Paris de 1814. Ils témoignent d'une profonde méconnaissance de la culture politique originale mauricienne élaborée à partir des institutions coloniales existant depuis l'indépendance nationale en 1968, quelque dix années après les indépendances africaines.

C'est pourquoi, nous avons mis l'accent en première partie sur la période de transition de l'esclavage à l'engagisme qui a duré un quart de siècle environ, de l'abolition officielle de l'esclavage en 1835 à la première décennie du développement sucrier des années 1860. Pour interpréter les catégories de classement de la société coloniale en recomposi-

23. Simple clin d'œil et rappel de ce calcul arithmétique du PGCD et du PPCM que l'on apprend en fin d'études primaires.

tion, nous avons utilisé les données de recherche de Richard Allen dont nous avons eu connaissance dès 1997[24], deux années avant que son ouvrage ne paraisse en 1999. Ce sont les premiers résultats de ses travaux qui nous ont conduits à construire une réflexion critique des différenciations internes qui se sont pérennisées au cours du temps tout en nous interrogeant sur le sens de la dualité qui semblait resurgir à chaque époque de crise (Chazan-Gillig : 2001)[25], dessinant une frontière symbolique entre un monde créole inachevé et un monde asiatique (au sens large) en expansion. Sans une approche globale des formations sociales concrètes, par le détour de la longue durée de l'histoire, sans une étude anthropologique qui ne se limite pas à de simples interviews mais s'attache à l'observation concrète et directe des situations d'enquête, il n'est pas possible de saisir les modes respectifs d'édification du lien social, ceux-là mêmes qui travaillent la société en profondeur dans le contexte actuel de la mondialisation.

Notre recherche se veut spécifique par les liens sociaux, symboliques que nous avons observés et mis en lumière dans nos enquêtes. Ceux-ci sont très différents selon qu'ils s'appliquent aux valeurs véhiculées par les religions chrétiennes où l'individu est le point de départ théorique de la production du sens de la transformation dans le contexte de la mondialisation des marchés ou selon qu'ils prennent une forme plus collective donnée par les valeurs véhiculées par la religion hindoue. Par déduction, nous avons avancé qu'il existe deux modèles de développement capitaliste à l'île Maurice par le fait que la religion hindoue diffère des religions chrétiennes en ce que les sociétés et les fédérations religieuses/culturelles entretiennent des rapports privilégiés avec l'administration. Mais déduction ne vaut pas comparaison. C'est pourquoi nous pensons que le sujet inédit de cette recherche sur « *la transformation des cultes populaires hindous en religion savante dans la mondialisation* » devrait déboucher sur une comparaison à entreprendre entre les deux grandes religions de l'île, chrétienne catholique et musulmane, et l'hindouisme dans le contexte de l'expansion capitaliste mauricienne. Nous avons fait une

---

24. Nous ne serons jamais assez reconnaissants à l'auteur de nous avoir fait part de ses analyses avant même que son ouvrage ne soit publié.

25. L'analyse faite de l'affaire Kaya en 2000 (publiée en 2001) a été déterminante de la compréhension des rapports État/sociétés objectivés dans nos enquêtes commencées en 1992. Les articles publiés par la suite sur l'affaire Kaya ne traitent nullement de la pratique de l'État en situation de crise, ni de la formidable leçon donnée par les Mauriciens qui nous ont fait comprendre que le rapport qu'ils ont avec la « nation » mauricienne, leur île ne se donne à voir que lorsque l'équilibre social est en danger. Comme le rapportait si justement un de nos informateurs, « nous sommes condamnés à vivre ensemble ». C'est cela le réalisme d'une société de peuplement où les migrations ont été le cadre réel des inégalités construites.

partie du chemin en étudiant la religion hindoue de ce point de vue très général. Le second volet d'une recherche à entreprendre pourrait s'ouvrir à l'étude concrète des cultes populaires du Père Laval et du Ghoon qui sont réactivés présentement à l'île Maurice pour mettre en évidence les types de rapports de ces religions avec l'orthodoxie – catholique et musulmane – et les comparer avec ceux de la religion hindoue. La question centrale posée aurait pour objet les relations des différentes religions avec l'État dans le contexte de la transformation politique et économique mauricienne. D'autres types de travaux auraient pour objet une comparaison des rapports de la religion hindoue aux marchés et à l'État dans les différentes régions de l'Inde ainsi que dans les pays de l'océan Indien qui ont été des foyers de peuplement des migrations indiennes, là où le capital symbolique de la religion hindoue de départ des migrants a été réinventé comme c'est le cas de la société indo-mauricienne. De cette manière, la réflexion que nous avons entreprise dans le cadre limité de la société indienne de l'île Maurice pourrait s'étendre à d'autres formations sociales de l'île et à d'autres pays riverains de l'océan Indien où existe une importante population hindoue. Et nous pourrions comparer les formes d'articulation des systèmes symboliques de la religion hindoue, celle des croyances et des divers rituels, avec les formes sociales économiques et politiques instituées dans les pays riverains de l'océan Indien occidental en comparaison avec les régions d'origine en Inde. Dans le développement d'un tel sujet portant sur « l'hindouisme et les formes du capitalisme », la traduction en français en 2006 de l'ouvrage de Max Weber[26] *L'Hindouisme et le Bouddhisme* sera en toute hypothèse utile aux chercheurs qui ne sont pas de langue allemande, tout comme les travaux connus de Louis Dumont[27] sur l'Inde.

Le choix épistémologique que nous avons fait d'aborder la société mauricienne dans ses implications historiques avec l'État nous permet d'affirmer que l'accumulation élargie de type capitaliste s'est jouée, à l'île Maurice, sur un mode de mutation qualitative/quantitative et grâce à des jeux d'intermédiation financière à chaque période de crise. De la période de la fondation des empires, à la triangulation commerciale, avec l'ouverture de l'axe asiatique en passant par la structuration des marchés coloniaux et la mondialisation contemporaine, les rapports de l'État à la

26. Que nous n'avions évidemment pas en 1992 quand nous avons commencé nos enquêtes.

27. L'ouvrage aurait été achevé pour l'essentiel en 1913 et publié pour la première fois en 1921. Des extraits ont été présentés en 1913 à Lukacs et Troeltsch, puis publiés dans la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* en 1916-1917. Enfin, en 1921 le livre est édité dans le volume 2 des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Cf. note 1, *Hindouisme et Bouddhisme*, p. 7.

société construits à l'époque du passage de l'esclavage à l'engagisme, ont toujours eu pour objet principal de rétablir, maintenir ou renforcer les grands équilibres sociaux et productifs, jusque et y compris les équilibres institués au moment de l'indépendance nationale, qui s'est faite au moindre coût social, entraînant tout au plus le départ d'une partie de la population blanche, mulâtre et créole vers d'autres destinations, en Europe, en Afrique du Sud ou en Australie, principalement.

Enfin, l'administration a toujours été le lieu d'inscription des équilibres majeurs des groupes sociaux politiques dominants représentés officiellement dans les catégories censitaires de population. La catégorie immuable et stable de « population générale » désignant le monde blanc et celle des « gens de couleur » assimilés par le fait de leur appartenance commune à la religion catholique, ont été le support d'une dualité de l'organisation sociale, mêlant et opposant les deux formes de colonisation, française et anglaise. Deux idéologies du développement – raciales et ethniques – se sont construites à l'époque coloniale. Elles n'ont plus aujourd'hui tout à fait la même efficacité sociale, devant l'inflexion récente du rôle de l'État dans la production et la répartition négociée des terres libres après les récentes concentrations sucrières. Le développement actuel d'un secteur de Hautes technologies (High Tech) sous l'égide du Gouvernement, le morcellement des terres des anciennes sociétés sucrières de Highlands, Britannia et de Mon Désert/Mon Trésor, le développement d'investissements locaux comme les « Investment Resort Scheme » (IRS) génèrent de nouveaux rapports d'interaction sociale qui touchent les petits et grands planteurs, les sociétés financières, les employés du sucre, les cadres des sociétés sucrières, les propriétaires privés des campements sur les « pas géométriques » et les terrains libérés de la production sucrière. L'ouverture de l'île Maurice à tous les marchés ne s'adresse plus à des personnes liées entre elles par des rapports exclusivement communautaires ou personnels. Il n'est donc pas étonnant que les tensions de la société d'aujourd'hui, que l'on qualifie trop souvent de conflits raciaux ou ethniques, soient le signe d'un malaise plus général qui renvoie à une inadéquation de plus en plus grande entre le fonctionnement institutionnel et le jeu des légitimités sociales.

Un double mouvement de conscientisation est à l'œuvre aujourd'hui. Il relève de l'idéologie d'une « créolité » sans frontière – de race ou ethnique, de caste ou de classe – qui semble resurgir, ayant été expérimentée de longue date, à l'époque de l'incomplète fermeture des marchés coloniaux entre 1810 et jusqu'à ce que Madagascar devienne colonie française. Cette idéologie commune d'une plus ou moins grande ouverture ou fermeture sociale sur l'extérieur se traduit par des pratiques d'interculturalité religieuse, observables dans les cultes populaires chrétiens comme ceux du Père Laval et les cultes populaires indiens dans les

*kalimaïs* qui se transforment en temples. Une plus forte nécessité d'intégration nationale se manifeste aussi dans les événements d'actualité (Chazan-Gillig, 1999)[28], en rapport avec le tout récent désengagement des capitaux étrangers autrefois associés dans les sociétés sucrières de Highlands, Britania et la Lonroe et avec la « mauricianisation » complète du grand consortium privé « Ireland Blyth » (IBL) autrefois associé à des capitaux anglais. Finalement, pour entrer de plain-pied dans la cour des grands, l'île Maurice retrouve dans les origines de son peuplement un positionnement qui la place à l'interface des pays africains et asiatiques autour desquels se recomposent les relations nord/sud.

La restructuration générale de tous les marchés à laquelle on assiste aujourd'hui bouleverse le paysage rural. Les changements économiques redéfinissent tous les rapports existant de longue date : qu'il s'agisse de la petite plantation à l'égard de la grande plantation, des rapports de production au sein de l'économie sucrière, des rapports des habitants des villes avec ceux restés à la campagne. La société, dans son ensemble, est confrontée aux changements économiques et nous avons vu qu'elle est plus marquée au nord qu'au sud-est de l'île par suite d'un processus d'urbanisation plus avancé. L'instrumentalisation de la religion est encore plus manifeste dans les districts de Pamplemousses et de Rivière du Rempart qu'à Flacq. Ce ne sont plus tout à fait les mêmes divinités qui servent de registre symbolique de la transformation à l'œuvre. À l'est, c'est sur les divinités de *Hanouman*, de *Brahma* et de *Dhi* que s'appuient les changements sociétaux. Au nord, de nouvelles divinités ont fait leur apparition dans le champ traditionnel de la religion populaire : *Saï Baba, Durga* aux côtés de *Brahma* et de *Hanouman*. Leur registre symbolique s'applique aux mêmes types de situations rencontrées qu'à l'est : déplacement ou rénovation des anciens *kalimaïs,* transformation des *kalimaïs* en temples. La particularité du nord par rapport à l'est tient au statut affirmé des temples vis-à-vis des cultes populaires dont le processus d'effacement est engagé de plus longue date. Il s'achève aujourd'hui et les situations inédites que l'on rencontre témoignent du fait que toute « *entreprise ... est vécue comme ... une sorte de contrat privé entre la communauté qui l'engage et Dieu* » (V. S. Naipaul, 1989 : 97).

28. Comme l'affaire Kaya dont nous avons déjà parlé et qui a éclaté après la mort suspecte d'un chanteur rasta entraîné dans les locaux de la police pour avoir fumé un joint publiquement. Cf. bibliographie.

# ANNEXES

# ANNEXE 1

| Morcellement des propriétés | Nom des propriétaires | Superficie |
|---|---|---|
| | Andoo & Ethbarea | 1 Arpent |
| | Ankhaj | 1 Arpent |
| | Azgur | 75 Perches |
| | Bacha | 1 Arpent |
| | Baichoo | 1 Arpent |
| | Balkissoon | 75 Perches |
| | Balnat & Lochun | 2 Arpents |
| | Banee | 1 Arpent |
| Beauvallon Fabre 1893 | Basamie | 50 Perches |
| | Bhagoo | 50 Perches |
| | Bhanee | 1 Arpent |
| | Bhauboa | 1 Arpent |
| | Bhoobun | 80 Perches |
| | Bhugoo | 50 Perches |
| | Bhupathee mamod lssoo | 1 Arpent |
| | Bhupathee Sonrry Korim | 25 Perches |
| | Bissooa | 1 Arpent |
| | Boodheea Sugor | 1 Arpent |
| | Boodram | 1 Arpent |
| | Bootthanee & Guissee | 75 Perches |
| | Bundhoo | 1 Arpent 1/2 |
| | Bundhoo | 1 Arpent 1/4 |
| | Bungshee | 1 Arpent |
| | Cassim | 1 Arpent |
| | Chinamun Assorug | 2 Arpents |
| | Chinamun Lohun | 2 Arpents 1/4 |
| | Chooramun | 2 Arpents 1/2 |
| | Deerageeah | 1 Arpent 1/4 |
| | Fooljareea | 1 Arpent |
| | Fooljareea | 1/2 Arpent |
| | Ganga Bissoon | 1/2 Arpent |
| | Gobin Sewdun | 1 Arpent 1/2 |
| | Gobooree | I/2 Arpent |
| | Goburdhun | 1 Arpent |
| | Gokhool | 50 Perches |
| | Gopal | 1 Arpent |
| | Gopal Soomaria | 1/2 Arpent |
| | Gopal Soomaria | 1 Arpent 1/2 |
| | Goyee & Bhoodoyee | 1 Arpent |
| | Heeroo | 2 Arpents |
| | Hunnoo | 50 Perches |
| | Hurday | 50 Perches |
| | Jandoo | 1 Arpent |
| | Jaydoot | 50 Perches |
| | Juttaroo | 1 Arpent |
| | Kabooharee | 50 Perches |
| | Khedun | 50 Perches |
| | Kuboosoy | 50 Perches |

| Morcellement des propriétés | Nom des propriétaires | Superficie |
|---|---|---|
| | Lochun | 80 Perches |
| | Manick | 50 Perches |
| | Modely | 1 Arpent |
| | Mohungoo | 2 Arpents 50 |
| | Mungu Gopaul | 2 Arpents |
| | Noormamod | 1 Arpent |
| | Noormamod | 75 Perches |
| | Noormohamded & A. Rahim | |
| | Parbutty | 1 Arpent 50 |
| | Passamanian | 50 Perches |
| | Rambhorasah | 50 Perches |
| | Ramchurrun | 1 Arpent |
| | Ramdoss | 1 Arpent 1/2 |
| | Ramessur | 1 Arpent 1/2 |
| | Ramessur | 1 Arpent |
| | Ramphul Goojeea | 1 Arpent 1/2 |
| | Seebosseea | 1 Arpent |
| | Seeparsad | 1 Arpent |
| | Seeratun | 50 Perches |
| | Seewootohul | 75 Perches |
| | Sewnath | 1 Arpent |
| | Soobratty | 50 Perches |
| | Soodhur | 50 Perches |
| | Sookeera Hurry | 50 Perches |
| | Soomaroo | 1 Arpent |
| | Soomaroo | 1 Arpent 1/2 |
| | Tatloo Jooman | 2 Arpents 1/2 |
| | Teeluck | 2 Arpents |
| | Teemul Gobin | 2 Arpents |
| | Timol | 1 Arpent |
| Sur une superficie de 500 Arpents (M.A 1894) | 78 Planteurs | 79 Arpents 10 Perches |
| Superficie moyenne: 1 A. allant de 2 A. 1/2 à 25 Perches | | |

# ANNEXE 2

| Nom des propriétaires | Superficie | Prix/Arpents | Prix Total | paiement |
|---|---|---|---|---|
| A.J. Dilmamode | 5A58P | 225 | 1255.50 | 125.55 |
| Abdool Cassim Kariman | 5A-04P | 350 | 1764 | |
| Ackbar Peerbacuss | 5A-45P | 500 | 2725 | 261 |
| Ajodha Beeharry | 5A-82P | 500 | 2910 | |
| Ajodha Beeharry | 1A_70P | 400 | 680 | |
| Akurim Bakee | 1A-08P | 300 | 325.50 | |
| Audar kalia Partak | 2A-60P | 100 | 260 | |
| Augnoo Dasagne | 1A-28P | 125 | 160 | 72.98 |
| B.Goolam Rassool | 3A-58P | 350 | 1253 | 118.47 |
| Babarally | 1A-85P | 200 | 370 | |
| Bagoonsing | 75P | 350 | 262.50 | |
| Bagwansing | 4A-11P | 125 | 513.75 | 7.82 |
| Beedessee Beegun | 1A | 275 | 275 | |
| Beekharry Persan | 1A-63P | 225 | 366.75 | |
| Beekharry Persan | 1A-28P | 200 | 256 | |
| Booblall Sochun | 2A-50P | 400 | 1000 | |
| Boodhoo Jodur | 3A | 125 | 375 | |
| Budessee Bugun | 2A-54P | 225 | 571.50 | |
| Bundoo Gopal | 26P | 225 | 58.50 | 5.85 |
| Bundoo mokeea | 3A75P | 400 | 1500 | 90.00 |
| Buruth Poohooly | 2A-82P | 325 | 916.50 | |
| Carimbaccus Waloo | 1A-20P | 100 | 120 | |
| Dawootee Lutchmeea | 1A-05P | 350 | 367.50 | 37.45 |
| Dhurumneerasamy | 2A-49P | 90 | 224.10 | |
| Dookee hauhun | 1A-63P | 125 | 203.75 | 8.75 |
| Dookee Ragoo | 2A-43P | 200 | 486 | |
| Dooknee Beehary Boobun | 1A | 100 | 100 | |
| Dooly Padaruth | 1A-50P | 225 | 337.50 | |
| Doulaha Kowlessur | 1A-18P | 90 | 106.20 | |
| Dwarika Dasagne | 1A | 325 | 325 | |
| Foolbasseea Ragoobeer | 1A50P | 400 | 600 | |
| Gangabissoon Kourdeal | 2A-44P | 100 | 244 | |
| Goburdhun Jodun | 1A | 325 | 325 | |
| Goburdhun Jodun | 1A | 400 | 400 | |
| Goindamah Permalmoon | 4A-11P | 125 | 513.75 | |
| Gopal Domah | 2A-15P | 100 | 215 | |
| Heera Hauhun | 1A-58P | 125 | 197.50 | 8.75 |
| Heera Sokaye | 25P | 225 | 56.25 | |
| Heera Sokaye | 2A-90 | 100 | 290 | |
| Hossenee | 1A-85P | 90 | 166.50 | |
| Hossenee Califa | 2A | 100 | 200 | |
| Hossenee Califa | 1A-85P | 90 | 166.50 | |
| Jagessur Beeharry | 50P | 225 | 112.50 | |

| Nom des propriétaires | Superficie | Prix/Arpents | Prix Total | paiement |
|---|---|---|---|---|
| Jankeeparsad Boobun | 65P | 200 | 130 | |
| Jeetun Khedoo | 1A-10P | 275 | 302.50 | |
| Jeewooth Boodeen | 4A-02P | 325 | 1306.50 | |
| Kissoondoyal Jugroo | 1A-30P | 225 | 292.50 | 35.31 |
| Lookaran Bakoo | 6A-58P | 90 | 592.20 | 22.64 |
| Mamode Hossen Bodee | 1A | 200 | 200 | |
| Mamode Hossen Peerally | 2A | 375 | 750 | 75 |
| Mamode Joomun | 1A-25P | 325 | 406.25 | 40.62 |
| Matoora | 1A-60P | 500 | 800 | 72.50 |
| Maudarbaccus akoo | 2A-15P | 100 | 215 | |
| Mohabeer Beedessee | 1A50P | 450 | 675 | 44.79 |
| Mohabeer Gangia | 1A | 200 | 200 | |
| MohunParsad Kalicharan | 2A | 400 | 800 | |
| MohunParsad Kalicharan | 8AO8P | 200 | 1600 | |
| Mrs Montocchio | 10A-39P | 300 | 3117 | 310.70 |
| Mungroo | 2A-46P | 250 | 615 | |
| Mungroo Mooklall | 1A-51P | 90 | 135.90 | |
| mungroo Seegopaul | 2A-47P | 90 | 222.30 | |
| Mungur bandee | 1A | 325 | 325 | |
| Mungurawelloo | 1A-05P | 450 | 472.50 | |
| Nabeebacus | 4A-17P | 125 | 521.25 | |
| Nandlall gobardhan | 2A-75P | 90 | 247.50 | |
| Perpaul Ramsaransing | 50P | 450 | 225 | 21.42 |
| Poolbasiadaree | 4A-25P | 90 | 382.50 | |
| Radee Dasagne | 2A-04P | 500 | 1020 | |
| Radey Balack | 2A -25P | 500 | 1125 | |
| Raffiak Mohwo | 1A67P | 500 | 835.00 | 83.50 |
| Ragoonanun RayKalia | 50P | 225 | 112.50 | 11.25 |
| Rambarack Ally | 75P | 275 | 206.25 | |
| Rambrick Ramdanee | 4A-40P | 250 | 1100 | 55.12 |
| Rambrick Ramdanee | 3A-90P | 250 | 975 | |
| Rambrick Ramdanee | 3A-82P | 200 | 764 | |
| Ramburuth | 50P | 225 | 112.50 | |
| Ramchankar | 1A-50P | 225 | 337 | |
| Ramdanee Bojoo | 1A-50P | 80 | 120 | |
| Ramgoolam Dasagne | 1A | 275 | 275 | |
| Ramgoolam Dasagne | 1A-20P | 200 | 240 | |
| Ramjuttun Mohur | 1A-50P | 450 | 675 | 97.73 |
| Ramkhalawon | 4A | 600 | 2400 | |
| Ramkissoon Gungoodeen | 3A | 350 | 1050 | 109.66 |
| Ramkissoon Madoo | 1A-50P | 275 | 412.50 | 41.25 |
| Ramlagan Dasagne | 1A | 200 | 200 | |
| Ramlakan gobardhan | 3A | 90 | 270 | |
| Ramnarain Abeeluck | 1A73P | 350 | 605.50 | 28.70 |
| Ramparsad Ackraz | 5A-25P | 125 | 656.25 | |

| Nom des propriétaires | Superficie | Prix/Arpents | Prix Total | paiement |
|---|---|---|---|---|
| Rampersad Bhoowan | 25P | 225 | 56.25 | |
| Rampersad Ramesewkran | 2A-71P | 100 | 271 | |
| Ramphul Goondia | 1A | 325 | 325 | |
| Ramsurrun Akraz | 2A | 125 | 250 | |
| Raznaksing | 5A-66P | 125 | 707.50 | |
| S.Robert | 36A | 600 | 21600 | |
| Sadeo Kowlessur | 1A | 300 | 300 | 30 |
| Saneechurn Kumarry | 2A-70P | 325 | 877.50 | 71.90 |
| Seebafan Kaideroo | 1A-05P | 350 | 367.50 | 36.75 |
| Seegoolam Dasagne | 1A | 200 | 200 | |
| Seesunkar Bizmohun | 3A-48p | 500 | 1740.OOO | 174.OO |
| Seesunkur Dookun | 133P | 125 | 166.25 | 14.00 |
| Seetalparsad | 1A-45P | 200 | 490 | |
| Seewooraz Ramdin | 80P | 90 | 72.00 | 9 |
| Sewooputhunboory Beehary | 5A | 100 | 500 | |
| Soobasia Mungur | 2A-20P | 325 | 715 | |
| Sookdea SadeoKowlessur | 6A-31P | 90 | 567.90 | 56.70 |
| Sookdeo Kowlessur | 1A-50P | 300 | 450 | 45 |
| Sookdeo Kowlessur | 15A | 125 | 1875 | |
| Sookral Deenoo | 82P | 80 | 65.60 | |
| Sookun Gopal | 1A | 200 | 200 | |
| Srebun Balkissoon | 3A | 100 | 300 | |
| Srikissoon Jugroo | 1A | 275 | 275 | 27.50 |
| Sundeebasseea manday | 1.A14P | 325 | 370.50 | |
| veeramootoo | 6A | 500 | 3000 | |
| Yadally Cassally | 1A-25P | 200 | 250 | |

# ANNEXE 2 B

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| B.Goolam Rassool | 3A-58P | 350 | 1253 | 118.47 |
| Babarally | 1A-85P | 200 | 370 | |
| Bagoonsing | 75P | 350 | 262.50 | |
| Bagwansing | 4A-11P | 125 | 513.75 | 7.82 |
| Beedessee Beegun | 1A | 275 | 275 | |
| Beekharry Persan | 1A-63P | 225 | 366.75 | |
| Beekharry Persan | 1A-28P | 200 | 256 | |
| Booblall Sochun | 2A-50P | 400 | 1000 | |
| Boodhoo Jodur | 3A | 125 | 375 | |
| Budessee Bugun | 2A-54P | 225 | 571.50 | |
| Bundoo Gopal | 26P | 225 | 58.50 | 5.85 |
| Bundoo mokeea | 3A75P | 400 | 1500 | 90.00 |
| Buruth Poohooly | 2A-82P | 325 | 916.50 | |
| Carimbaccus Waloo | 1A-20P | 100 | 120 | |
| Dawootee Lutchmeea | 1A-05P | 350 | 367.50 | 37.45 |
| Dhurumneerasamy | 2A-49P | 90 | 224.10 | |
| Dookee hauhun | 1A-63P | 125 | 203.75 | 8.75 |
| Dookee Ragoo | 2A-43P | 200 | 486 | |
| Dooknee Beehary Boobun | 1A | 100 | 100 | |
| Dooly Padaruth | 1A-50P | 225 | 337.50 | |
| Doulaha Kowlessur | 1A-18P | 90 | 106.20 | |
| Dwarika Dasagne | 1A | 325 | 325 | |
| Foolbasseea Ragoobeer | 1A50P | 400 | 600 | |
| Gangabissoon Kourdeal | 2A-44P | 100 | 244 | |
| Goburdhun Jodun | 1A | 325 | 325 | |
| Goburdhun Jodun | 1A | 400 | 400 | |
| Goindamah Permalmoon | 4A-11P | 125 | 513.75 | |
| Gopal Domah | 2A-15P | 100 | 215 | |
| Heera Hauhun | 1A-58P | 125 | 197.50 | 8.75 |
| Heera Sokaye | 25P | 225 | 56.25 | |
| Heera Sokaye | 2A-90 | 100 | 290 | |
| Hossenee | 1A-85P | 90 | 166.50 | |
| Hossenee Califa | 2A | 100 | 200 | |
| Hossenee Califa | 1A-85P | 90 | 166.50 | |
| Jagessur Beeharry | 50P | 225 | 112.50 | |
| Jankeeparsad Boobun | 65P | 200 | 130 | |
| Jeetun Khedoo | 1A-10P | 275 | 302.50 | |
| Jeewooth Boodeen | 4A-02P | 325 | 1306.50 | |
| Kissoondoyal Jugroo | 1A-30P | 225 | 292.50 | 35.31 |
| Lookaran Bakoo | 6A-58P | 90 | 592.20 | 22.64 |
| Mamode Hossen Bodee | 1A | 200 | 200 | |
| Mamode Hossen Peerally | 2A | 375 | 750 | 75 |
| Mamode Joomun | 1A-25P | 325 | 406.25 | 40.62 |
| Matoora | 1A-60P | 500 | 800 | 72.50 |
| Maudarbaccus akoo | 2A-15P | 100 | 215 | |

| Nom des propriétaires | Superficie | Prix/Arpents | Prix Total | paiement |
|---|---|---|---|---|
| Mohabeer Beedessee | 1A50P | 450 | 675 | 44.79 |
| Mohabeer Gangia | 1A | 200 | 200 | |
| MohunParsad Kalicharan | 2A | 400 | 800 | |
| MohunParsad Kalicharan | 8AO8P | 200 | 1600 | |
| Mrs Montocchio | 10A-39P | 300 | 3117 | 310.70 |
| Mungroo | 2A-46P | 250 | 615 | |
| Mungroo Mooklall | 1A-51P | 90 | 135.90 | |
| mungroo Seegopaul | 2A-47P | 90 | 222.30 | |
| Mungur bandee | 1A | 325 | 325 | |
| Mungurawelloo | 1A-05P | 450 | 472.50 | |
| Nabeebacus | 4A-17P | 125 | 521.25 | |
| Nandlall gobardhan | 2A-75P | 90 | 247.50 | |
| Perpaul Ramsaransing | 50P | 450 | 225 | 21.42 |
| Poolbasiadaree | 4A-25P | 90 | 382.50 | |
| Radee Dasagne | 2A-04P | 500 | 1020 | |
| Radey Balack | 2A -25P | 500 | 1125 | |
| Raffiak Mohwo | 1A67P | 500 | 835.00 | 83.50 |
| Ragoonanun RayKalia | 50P | 225 | 112.50 | 11.25 |
| Rambarack Ally | 75P | 275 | 206.25 | |
| Rambrick Ramdanee | 4A-40P | 250 | 1100 | 55.12 |
| Rambrick Ramdanee | 3A-90P | 250 | 975 | |
| Rambrick Ramdanee | 3A-82P | 200 | 764 | |
| Ramburuth | 50P | 225 | 112.50 | |
| Ramchankar | 1A-50P | 225 | 337 | |
| Ramdanee Bojoo | 1A-50P | 80 | 120 | |
| Ramgoolam Dasagne | 1A | 275 | 275 | |
| Ramgoolam Dasagne | 1A-20P | 200 | 240 | |
| Ramjuttun Mohur | 1A-50P | 450 | 675 | 97.73 |
| Ramkhalawon | 4A | 600 | 2400 | |
| Ramkissoon Gungoodeen | 3A | 350 | 1050 | 109.66 |
| Ramkissoon Madoo | 1A-50P | 275 | 412.50 | 41.25 |
| Ramlagan Dasagne | 1A | 200 | 200 | |
| Ramlakan gobardhan | 3A | 90 | 270 | |
| Ramnarain Abeeluck | 1A73P | 350 | 605.50 | 28.70 |
| Ramparsad Ackraz | 5A-25P | 125 | 656.25 | |
| Rampersad Bhoowan | 25P | 225 | 56.25 | |
| Rampersad Ramesewkran | 2A-71P | 100 | 271 | |
| Ramphul Goondia | 1A | 325 | 325 | |
| Ramsurrun Akraz | 2A | 125 | 250 | |
| Raznaksing | 5A-66P | 125 | 707.50 | |
| S.Robert | 36A | 600 | 21600 | |
| Sadeo Kowlessur | 1A | 300 | 300 | 30 |
| Saneechurn Kumarry | 2A-70P | 325 | 877.50 | 71.90 |
| Seebafan Kaideroo | 1A-05P | 350 | 367.50 | 36.75 |
| Seegoolam Dasagne | 1A | 200 | 200 | |
| Seesunkar Bizmohun | 3A-48p | 500 | 1740.OOO | 174.OO |
| Seesunkur Dookun | 133P | 125 | 166.25 | 14.00 |
| Seetalparsad | 1A-45P | 200 | 490 | |
| Seewooraz Ramdin | 80P | 90 | 72.00 | 9 |
| Sewooputhunboory Beehary | 5A | 100 | 500 | |
| Soobasia Mungur | 2A-20P | 325 | 715 | |
| Sookdea SadeoKowlessur | 6A-31P | 90 | 567.90 | 56.70 |
| Sookdeo Kowlessur | 1A-50P | 300 | 450 | 45 |

| Nom des propriétaires | Superficie | Prix/Arpents | Prix Total | paiement |
|---|---|---|---|---|
| Sookdeo Kowlessur | 15A | 125 | 1875 | |
| Sookral Deenoo | 82P | 80 | 65.60 | |
| Sookun Gopal | 1A | 200 | 200 | |
| Srebun Balkissoon | 3A | 100 | 300 | |
| Srikissoon Jugroo | 1A | 275 | 275 | 27.50 |
| Sundeebasseea manday | 1.A14P | 325 | 370.50 | |
| veeramootoo | 6A | 500 | 3000 | |
| Yadally Cassally | 1A-25P | 200 | 250 | |

# ANNEXE 3

| Terrains distraits de la propriété | Vendu par | Nom des propriétaires | Liens sociaux | Superficie | Références des Actes notariés |
|---|---|---|---|---|---|
| 1937 Terrains distraits de l'Unité | Rajcooma rGujadhur | Hurday Seegobin | | 6A-36p | Vol 372 N° 124 |
| | Rajcooma rGujadhur | Beejadhur | | 5A-85P | |
| | Rajcooma rGujadhur | Booluck Radhan | | 3A-50P | |
| | Rajcooma rGujadhur | Seepargath Saribijadhur | | 3A-7P | |
| | | Jhumun Sookeea | | 1A-14P | vol.423No604 |
| | | Khodabocus Ameenah | | 1A-35P | Vol.423N°605 |
| | | Poonoosamy Doorga | | 1A-20P | |
| | | Fakim Mamode | | 2A | Vol.423N°593 |
| | | Appadoo Appanah | | 38P | |
| | Appadoo Appanah | Kowlessur Aubeeluck | | 2A-25P | Vol.400N°100 |
| | | Soobratty Akuna | | 2A | Vol;423 N° 597 |
| | | Gukhool Resmee | | 4A-2P | Vol.423 N° 602 |
| | | Jundhun Banchoo Boodhooj , Jundhun Lallbeeharry et Jundhun Soomeetra | | 3A-20P | Vol.423 N°606 |
| | | | | | |
| Clémencia | | Doomun Ahmed | | 1A-41P | Vol. 423 N° 596 |
| BeauVallon | | Balgobin Lutchmun | | 13A-3P | Vol. 423 N° 596 |
| | | Ramsewok Balkissoon | | 1A-62P | vol. 423 N° 601 |
| | | | | 1A-3P | Vol.423 N°594 |
| | | Chinagoinden Moomah alias Chineegoinden Naoomah vve de Arjeena Mooneesawmy | vve de Mons Moonee sawmy | 1A-3P | Vol.423 N°594 |
| | | Joyseery Foolbasseea ausii appelée joysree vve de Kissoondoyal, tutrice Rookmeen Jugroo, Soomitra kissoondoyal alias soomitra Jugroo épouse de Budhun Gayadin | veuve deKisso ndoyal | 21 P | |
| | | Toolfany Mariam épouse de Mundhoo Mamode Issack | | 3A-43P | Vol.425 N°442 |
| | | Raman Balac vve de Ramdin | veuve de Ramdin | 1A | Vol.427 N°443 |

| Terrains distraits de la propriété | Vendu par | Nom des propriétaires | Liens sociaux | Superficie | Références des Actes notariés |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Kassee Purbatteea vve de Rampersad Aubeeluck , tutrice Chutturdharry Aubeeluck ,Kowlessur Aubeeluck et Bajnath Aubeeluck | veuve de Rampersad Aubeeluck | 2A-50P | Vol.427 N°444 |
| Clémencia | Mauritius Agricultural and Industrial Company Limited, | Ramchurn et autres | | 1A-82P | Vol.375 N°414 |
| | | Rambhujun | | 91P | Vol.375 N°415 |
| | | Jadoonanun | | 1A-61P | Vol. 373 N°416 |
| | | Boyroo | | 2A- 52P | Vol.373N°417 |
| | | Chutoo | | 1A-7P | Vol.375 N°418 |
| | | Boodhee H | | 50P | Vol.396N° 90 |
| | | R.Proag | | 2A | Vol.402N°548 |
| | | B.Ittoo | | 50P | Vol.402 N°549 |
| | | BeebeeJaun Ibrahim | | 60A | |

# Bibliographie


ADDA Jacques, *La Mondialisation de l'économie. Genèse et problèmes*, La Découverte, Paris, 1998 [3e éd.].

AGRAWAL P.K., *Goddesses in Ancient India*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1983.

ALLEN Richard, *Creoles, Indian Immigrants and the Restructuring of Society and Economy in Mauritius, 1767-1885*, PhD thesis, University of Illinois, Urbana, 1983.

—, *Slaves, Freedom and Indentured Labourers in Colonial Mauritius*, Cambridge University Press, 1999.

—, « Indian Immigrants and the Restructuring of the Mauritian Sugar Industry, 1848-1910 », in *Journal of Mauritian Studies,* New Series, vol. 1, n° 1, MGI Moka Mauritius, 2002.

—, « Economic Marginality and the Rise of the Free Population of Color in Mauritius, 1767-1830 », in *Slavery and Abolition*, vol. 10, 1989.

—, « Lives of neither Luxury nor Misery: Indians and the Free-Colored Marginality on the Ile de France, 1728-1810 », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. LXXVIII, n° 292, 1991.

—, « Passing through a Perilous Transition: Capital, Labour and the Transformation of the Mauritius Colony, 1810-1860 » [sous presse].

ALPERS E.A., « The French Slave Trade in East Africa, 1721-1810 », in *Cahiers d'études africaines*, 1970.

ANGROSINO M.V., « Religion among Overseas Indian Communities », in *Religion in Modern India*, ed. G.R. Gupta, Vikas, New Delhi, 1983.

APPADURAI Arjun, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Caste*, Cambridge University Press, 1981.

ARNO Toni & ORIAN Claude, *Île Maurice, une société multiraciale*, L'Harmattan, Paris, 1986.

—, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Columbia University Press, New York, 1975.

BACKHOUSE J.A., *Narrative of a Visit to Mauritius and South Africa*, London, 1959.

BALANDIER Georges, *Le Pouvoir sur scènes*, Balland, Paris, 1980 [nouv. éd. augmentée, 1992, avec éd. de poche, 2000 ; trad. brésilienne, espagnole, roumaine, japonaise].

—, *Civilisés, dit-on*, PUF, Paris, 2003 [trad. arabe].

—, *Le Grand Dérangement*, PUF, Paris, 2005.

BARAT Christian, *Des Malbars aux Tamouls : l'hindouisme dans l'île de la Réunion*, Thèse de doctorat de 3e cycle, Anthropologie sociale et culturelle, EHESS, Paris, 1980.

BASSIER W.M.Z., « Kali Mai Worship: A Quest for a New Identity », in I.J. Bahadur (ed), *Indians in the Caribean*, Oriental University Press, London, 1987.

BASTIDE Roger, *Les Religions africaines au Brésil : Contribution à une sociologie des interprétations de civilisation*, PUF, Paris, 1995 [Préface de Georges Balandier].

BEALL J.D. & NORTH-COOMBES, « The 1913 Disturbances in Natal: The Social and Economic Background to Passive Resistance », in *Journal of Natal and Zula History*, VI, 1983.

BEALL J.D., « Women under Indenture », Moka, 1984 [unpublished conference paper].

BEATON Patrick, *Creoles and Coolies, or Five Years in Mauritius*, Kennikat, London, 1977 [first published, 1859].

BÉCHET Octave, *Les Défricheurs de l'île de France : essai de biographie. Contribution à l'étude de l'établissement de l'île Maurice par la Compagnie des Indes, 1722-1767*, Quatre-Bornes & M. Robert, coll. « Société d'histoire de l'île Maurice », 1992.

BEEJHADUR Aunauth, *Les Indiens à l'île Maurice*, Port-Louis, 1935.

BENEDICT Burton, *Mauritius. Problems of a Plural Society*, London, 1965.

—, « Slavery and Indenture in Mauritius and Seychelles », in J.L. Watson (ed), *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, 1980.

—, *Indians in a Plural Society. A Report on Mauritius*, Hull Printers Ltd, London, 1962.

—, « Stratification in Plural Societies », in *American Anthropologist*, n° 64, 1962.

—, « Caste in Mauritius », in B.M. Schwartz (ed.), *Caste in Overseas Indian Communities*, Chandler Publ. Co., San Francisco, 1962.

BENOIST Jean, « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », in *Études créoles*, vol. 19, n° 1, 1996.

BENOIT Norbert, *Louis François Boulle, 1751-1817*, Paris III-Sorbonne Nouvelle, Thèse de doctorat de 3e cycle, INALCO, 1987.

BERNARDIN DE SAINT PIERRE, *Voyage à l'île Maurice*, in *Œuvres choisies*, Paris, 1961.

BERNSTEIN H. & PETIT M., « Plantations and Modes of Exploitation », in *Journal of Peasant Studies*, I, 1974.

BERREMAN G.C., « Caste as Social Practice », in *Southern Journal of Anthropology*, n° 23, 1967.

BÉTEILLE André, *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Social Stratification in a Tanjore Village*, University of California Press, Berkeley, 1965.

BHANA S., « A historiography of the Indentured Indians in Natal », in *Review and Prospects*, Moka, 1984 [unpublished].

BHATTACHARYYA Narendra Nath, *The Indian Mother Goddess*, Manohar, New Delhi, 1970 [2nd rev.].

BIARDEAU Madeleine, « Le Sacrifice dans l'hindouisme », in Madeleine Biardeau & Charles Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris, 1976.

—, *Autour de la déesse hindoue*, éd. de l'EHESS, Paris, 1981.

—, *Histoires de Poteaux. Variations védiques autour de la déesse hindoue*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1989.

BISSOONDOYAL U., « The Mauritiam Experience » in *Indians Overseas*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, 1981.

BLACKBURN Stuart H., « Death and Deification: Folk Cults in Hinduism », in *History of Religions*, n° 24, 1985.

BLOCH Maurice, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, 1986.

BOWMAN L., *Mauritius: Democracy and Development in the Indian Ocean*, Boulder, 1991.

BROOKFIELD H.C., « Pluralism and Geography », in *Mauritius Geographical Studies*, vol. 5, n° 1, 1958.

BRUBAKER Richard, *The Ambivalent Mistress: A Study of South Indian Village Goddesses and their Religious Meaning*, University of Chicago, PhD. Diss, 1978.

CARTER M., « Strategies of Labour Mobilization in Colonial India: The Recruitment of Indian Workers for Mauritius », in *Journal of Peasant Studies*, n° 19, 1992.

—, *Servants, Sirdars and Settlers Indians in Mauritius, 1834-1874*, Oxford University Press, Delhi, 1995.

—, *Voices from Indentured: Experiences of Indian Migrants in the British Empire*, Leicester University Press, London, 1996.

CARTER M. & DEERPSALSING S., *Select Documents on Indian Immigration 1834-1926, Organization and Evaluations of Indenture System*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, 1996.

CHAZAN-GILLIG Suzanne, « Ethnicity and Free Exchange in Mauritian Society », in *Social Anthropology*, vol. 8, n° 1, 2000.

—, « Migrations et formes de développement. Îles et continents de sud-ouest de l'océan Indien », in *Actes du Séminaire organisé par l'O.D.R.*, Institut austral de démographie, 1996.

—, « Ethnicité et libre-échange dans la société de l'île Maurice », in *L'Illusion identitaire,* vol. 130, *L'Homme et la Société*, 1998.

CHAZAN-GILLIG Suzanne & WIDMER Isabelle, « Circulation migratoire et délocalisations industrielles à l'île Maurice », in *Sociétés contemporaines*, n° 43, 2001.

—, « The Roots of Mauritian Multi-Culturalism and the Birth of a New Social Contract: Being Autochone, Being Creole », in *Journal of Mauritian Studies*, New Series, vol. 2, n° 1, Mahatma Gandhi Institute, Moka, 2003.

—, « Idéologies de la mondialisation à l'île Maurice », in Martine Raibaud & François Souty (éd.), *Europe-Asie. Échanges, éthiques et marchés (XVII^e^-XXI^e^ siècles)*, Les Indes savantes, 2004.

CHELIN Antoine, *Une île et son passé : île Maurice (1507-1947)*, Port-Louis, 1973.

CHORON-BAIX Catherine, « Pratiques religieuses et communautaires des Lao », in *Hommes et Migrations*, n° 1771, *Le Bouddhisme en France*, Paris, 1993.

CHRIST Carol, « Symbols of Goddess and God in Feminist Theology », in Carl Olson (ed.), *The Book of Goddess Past and Present : An Introduction to her Religion*, Crossroad, New York, 1983.

CHRISTOPHER A.J., « Ethnicity, Community and the Census in Mauritius, 1830-1990 », in *Geographical Journal*, vol. 158, 1992.

—, *A Study in Colonial Land Settlement*, PhD thesis, University of Natal, 1969.

CLASS Morton, *East Indians in Trinidad*, Columbia University Press, New York, 1981.

COBURN Thomas C., « The Devi-Mahatmya as a Feminist Document », in *Journal of Religious Studies*, vol. 8, n° 2, 1980.

COLSON Didier, *L'Église à l'île Maurice (1840-1895). Une église en île de France*, Thèse de doctorat de 3^e^ cycle sous la direction du Professeur Jean-Marie Mayeur, 2 tomes, 1983.

COURTRIGHT Paul B., *The Goddess and the Dreadful Practice*, Oxford University Press, New York.

CROOKE William, *Religion and Folklore of Northern India*, Oxford University Press, London, 1926.

CUTLER Norman & WAGHORNE Joanne Punzo (ed.), *Gods of Flesh, Gods of Stone: the Embodiment of Divinity in India*, Anima Books, Chambersburg, 1985.

DAS Veena, « The Goddess and the Demon. An Analysis of the Devi-Mahatmya », in *Manushi*, n° 30, 1985.

DASGUPTA Shashi Bhushan, *Obscure Religious Cults*, K.L. Mukhopadhyay, Calcutta., 1962 [3^e^ ed. ; originally published 1946].

DIESEL A., « The Empowering Image of the Divine Mother : A South

African Hindu Woman Worshipping the Goddess », in *Journal of Contemporary Religion*, n° 13, 1998.

—, « Hindu Fire Walking in Natal », in *Journal for the Study of Religion*, n° 13, 1990.

DINAN Monique, *Une île éclatée. Analyse de l'émigration mauricienne, 1960-1982*, Best Graphics Ltd, Port-Louis, 1985.

DOWNING Christine, *The Goddess : Mythological Images of the Feminine*, Crossroad, New York, 1981.

DOYEN Charles, *Bibliographie des sources d'archives sur l'histoire de l'île Maurice* [ronéoté].

DUBOIS Abbe J.A., *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, éd. A.M. Médaille, Paris, 1985.

DUMONT Louis, *Homo Hierarchicus : Essai sur le système des castes*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1970.

DUVAL Gaetan, *Une certaine idée de l'île Maurice*, Petite Ours Printing, Maurice, 1976.

EGNOR Margaret Trawick, « The Changed Mother or What the Smallpox Goddess Did when there was no more Smallpox », in *Contributions to Asian Studies*, vol. 18, *South Asian Systems of Healing*, Karen King (ed.), Fortress Press, Minneapolis.

EISENLOHR Patrick, *Little India. Diaspora Time and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, University of California Press, Berkley, 2006.

ERNDL Kathleen M., *The Goddess of Northwest India in Myth, Ritual and Symbol*, University Press, New York, Oxford, 1993.

FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard, Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.

FULLER C.J., *The Camphor Flame*, Cambridge University, 1992.

—, « Gods, Priests and Purity: On the Relation between Hinduism and the Caste System », in *Man*, n° 14, 1979.

—, « The Divine Couple's Relationship in a South Indian Temple: Minakshi and Sundaresvara at Madurai », in *History of Religions*, n° 19, 1980.

—, *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge University Press, 1984.

—, « Sacrifice (Bali) in the South Indian Temple », in V. Sudarsen, G. Prakesh Reddy & M. Suryanarayana, *Religion and Society in South India*, B.R. Publishing, Delhi, 1987.

—, « The Hindu Temple and Indian Society », in Micheal V. Fox, *Temple in Society Winona Lake*, Eisenbrauns, 1988.

GARDENER Dunal Stanley, *Cult Ritual and Social Organization among the Mianmin*, Thesis (Anthropology), Australian National University, 1981.

GATWOOD Lynn E., *Devi and the Spouse Goddess : Women, Sexuality and Marriage in India*, Riverdale Company, Riverdale, Md, 1985.

GHASARIAN Christian, *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, L'Harmattan, Paris, 1991.

GHOSHA Pratapchandra, *Durga Puja (with notes and illustrations)*, Hindoo Patriot Press, Calcutta, 1871.

GODELIER Maurice & PANOFF Michel (éd.), *Le Corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*, Archives contemporaines, 1998.

GOLD Ann Grodzins, « Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan », in *Contributions to Indian Sociology*, Nouvelle Série, 22, n° 1, 1988.

GRÉGOIRE Emmanuel, *L'Île Maurice dans l'œil du cyclone*, Autrepart, 2007.

GROTIUS Hugo, *De Jure Praedae. Mare librum*, 1604.

GUPTA Lina, « Kali, the Saviour », in Julia Leslie (ed), *After Patriarchy : Feminist Transformations of the Hindu Women*, Pinter Publishers, London, 1991.

GUPTA Sanjukta & GOMBRICH Richard, « Kings, Power and the Goddess », in *South Asia Research 6*, n° 2, 1986.

HAARTMAN C.G., *Aspects de la déesse Kali dans son culte et dans la littérature indienne*, Helsingfors, Helsenki, 1969.

HARDING Elizabeth U., *Kali, the Black Goddess of Dakshineswar*, Nicolas-Hays, York Beach, ME, 1993.

HARPER Edward B., « A Hindu Village Pantheon », in *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 15, 1959.

HAWLWY John Stratton, *Sati, the Blessing and the Curse*, Oxford University Press, New York, 1994.

HAZAREESINGH K., *History of Indians in Mauritius*, Hong Kong, 1975.

HEIN Philippe, *L'Économie de l'île Maurice*, L'Harmattan, coll. « Sociétés et Économies », 1997.

HIELTEBEITEL Alf, *Criminal Gods and Demons Devotees: Essays on the Guardians of the Popular Hinduism*, State University of New York Press, Albany, 1989.

HOBSBAUM Eric & RANGER Terence (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

HOLLUP Oddvor, « The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius », in *Ethnology*, n° 33, 1994.

HUMES Cynthia Ann, *The Text and Temple of the Great Goddess : The Mahatmya and the Vindhyacal Temple of Mizapur*, University of Iowa, PhD/diss, 1990.

IRONBITER Suzanne, *Devi*, Yuganta Press, Stamford, 1987.

JAHANGEER-CHOJOO Aminah, *La Communauté musulmane de Port-Louis : Une étude de géographie sociale*, Thèse de doctorat, Bordeaux III, 1998.

JONES W.O., « Plantations », in David L. Sills, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 12, 1968.

JUMEER M., *Les Affranchis et les Indiens au XVIII^e siècle, 1721-1803*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, université de Poitiers, 1984.

KHAN A., « Kali Mai Puja in Guyana », in *Religion*, n° 7, 1977.

—, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, University of California Press, Berkley, 1986.

—, *The Goddess' Mirror: Visions of the Divine from East and West*, State University of New York Press, Albany, 1989.

KINSLEY David R., « The Motherhood of God as Expressed in the Goddess Kali », in *Anima 8*, n° 2, 1982.

KOLENDA Pauline, « Woman as Tribute, Woman as Flower: Images of "Woman" in North and South India », in *American Ethnologist*, n° 11, 1984.

KONDOS Vivienne, « Images of the Fierce Goddess and Portrayals of Hindu Women », in *Contributions to Indian Sociology*, (n. s.) 20, n° 2, 1986.

KRAMEISCH Stella, « The Indian Great Goddess », in *History of Religions*, vol. 14, n° 4, 1975.

LAMUSSE Roland, « The Economic Development of the Mauritius Sugar Industry in Mauritius », in *Revue agricole et sucrière de l'île Maurice*, vol. 43, n° 2, 1964.

LY-TIO-FANE PINEO Huguette, « Fortifications à l'île de France au temps de la Compagnie des Indes », in *Cahiers de la Compagnie des Indes*, n° 4, 1999.

—, *Lured Away: The Life History of Indian Cane Workers in Mauritius*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, 1984.

MAESTRI Edmond, *Les Îles du sud-ouest de l'océan Indien occidental et la France de 1815 à nos jours*, Université de la Réunion, L'Harmattan, 1994.

MALLART GUINERA Louis, *Ni dos, ni ventre : religion, magie et sorcellerie*, Collège de France, Evuzok Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS, CNRS/UMR 8556 [ex UMR]).

MANRAKHAN J., *Examinations of Certain Aspects of the Slavery. Indenture Continuum of Mauritius, Including a Scenario that Never Was...*, Moka, 1984 [unpublished conference paper].

MARSEILLE J., *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*, Albin Michel, 1984.

MATHUR R., « Indians Participation in Mauritian Politics (1834-1934) », in *Relations...*, vol. 2.

MAURE A., *Souvenirs d'un vieux colon de l'île Maurice*, La Rochelle, 1840.

MEADE J.E., *Economic and Social Structure of Mauritius*, Franck Cass and Co Ltd, London, 1961.

MEER Y.S. et alii, *Documents of Indentured Labour, Natal 1851-1917*, Durban, 1980.

MIGUEL Helen, « Pratiques religieuses, pratiques magiques antillaises », in *Migrants Formation, Religions and Integration*, 1990.

MILBERT Jacques-Gérard, *Voyages pittoresques à l'île de France, au cap de Bonne-Espérance et à l'île de Ténériffe*, Paris, 1812.

MITCHELL G., *The Hindu Temple. An Introduction to its Meaning*, Paul Elek, London, 1977.

MOOKERJEE Ajit, *Kali, the Feminine Force*, Thames and Hudson, London, 1988.

MOORE Henrietta, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Blackwell Ltd, 1988.

—, *Space, Text and Gender. An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

MOORE Henrietta L. & VAUGHAN Megan, « Cutting Down Trees, Women, Nutrition and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia, 1920-1986 », in *African Affairs*, 86 (345), 1987.

MOULIER-BOUTANG Y., *De l'esclavage au salariat : économie historique du salariat bridé*, PUF, Paris, 1998.

MOURBA S., *Misère noire ou réflexions sur l'histoire de l'île Maurice*, Maurice Swan Printing, 1980.

NAPAL D., *Les Constitutions de l'île Maurice*, Port-Louis, 1962.

—, *Les Indiens à l'île de France*, Port-Louis, 1965.

NEAVE R., *A Few Facts Relative to Indian Immigration to the Island of Mauritius*, Port-Louis, 1845.

NICOLAÏ A., « Logique du système et raison instrumentale », in Florence Giust-Desprairies, André Levy & André Nicolaï (éd.), *La Résistible Emprise de la rationalité instrumentale*, Eska, Paris, 1998.

NORTH COOMBES Alfred, *The Evolution of Sugar Cane in Mauritius*, Port-Louis, 1937, 2nd ed. published as *A History of Sugar in Mauritius*, Rose-Hill, 1993.

—, *The History of Indians in Natal*, Cape Town, 1937.

NORTH COOMBES Frederick, *Mes champs et mon moulin : les réminiscences de Robert Weller, 1901-1944*, Rose-Hill, 1993 [2e ed.].

NORTH COOMBES M.D., *Studies in the Political Economy of Mauritius,* Mahatma Ghandi Institute, Moka, 2000.

—, « Indentured Labour in the Sugar Industries of Natal and Mauritius, 1834-1910 », in S. Bhana (ed.), *Essays on Indentured Indians in Natal*, Yorkshire, Peepal Tree Press, 1990.

—, « Struggles in the Cane Fields : Small Cane Growers, Millers and Colonial State in Mauritius, 1921-1937 », in *Journal of Mauritian Studies 2*, MGI, Mauritius, 1987.

—, *Slavery, Emancipation and the Labour Crisis in the Sugar Industry of Mauritius, 1790-1842*, Durban, 1980 [unpublished paper].

PALMER M., *The History of Indian in Natal*, Cape Town, 1957.

PANYANDEE S., *Éléments pour une étude de la transformation de la communauté tamoule dans la société mauricienne contemporaine*, DEA sous la direction de Gérard Althabe, EHESS, Paris, 1998.

PARRY Jonathan, « Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests », in *Man*, n° 15, 1980.

—, « Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », in *Man*, n° 20, 1985.

—, « The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift" », in *Man*, n° 21, 1986.

PATUREAU J. Maurice, *Histoire économique de l'île Maurice*, Press Henry and Cie Ltd, Les Pailles, 1988.

PHILLIPS L. H. C., *Kali-mai puja*, Timerhri, 1960.

PINTCHMAN Tracy, *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*, State University of New York Press, Albany, 1994.

PITOT Albert, *Esquisses historiques*, 6 tomes : 1598-1710, 1715-1810, 1823-1828, 1828-1833, 1833-1835, 1835-1840 ; Société de l'histoire de l'île Maurice, R. de Spéville & Cie ; Esclapon Ltd ; Revue rétrospective de l'île Maurice.

PLANALP J. M., *Religious Life and Values in a North Indian Village*, PhD diss., Cornell University, New York, 1956.

POCOCK D. F., « Difference in East Africa: A Study of Caste and Religion in Modern Indian Society », in *Southwestern Journal of Anthropoloy*, n° 13, 1957.

—, *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, Blackwell, Oxford, 1973.

PRESTON James J., *Mother Worship: Theme and Variations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.

—, *Cult of the Goddess: Social and Religious Change in a Hindu Temple*, Waveland Press, Prospects Heights, Illinois, 1980.

RAMHOTA Pavitranand, *Les Cultes populaires indiens à l'île Maurice. Approche anthropologique*, document ronéoté, non publié, version Cdrom, convention IRD/MGI, 2001 [bibliographie, glossaire, 78 photos et 4 cartes de localisation en couleur].

REGNARD N., TOUSSAINT A. & D'UNIVENVILLE J.N., *Dictionnaire de biographies mauriciennes*, Société d'histoire de l'île Maurice, Port-Louis.

REINICHE Marie-Louise, « Les Dieux et les Hommes. Étude des cultes d'un village de Tiruneveli, Inde de Sud », in *Cahiers de l'homme*, Moutou éd., 1979.

*Report of Mauritius Royal Commission*, Printed for His Majestys' Stationery Office by Eyre and Spottiswoode, Ltd, London, 1909.

RODNEY W.A., *A History of the Guyanese Working People, 1881-1905*, London, 1981.

ROUILLARD Guy, *Histoire des domaines sucriers de l'île Maurice*, Les Pailles, 1964-1979.

ROY Jaynarain, *Mauritius in Transition*, Allahabad, India, 1960.

SHARMA Ursula M., « The Problem of Village Hindustani: Fragmentation and Integration », in *Contribution to Indian Sociology*, n° 4, 1970.

SIMMONS A. S., *Modern Mauritius. The Politics of Decolonisation*, Bloomington, 1982.

SOORIAMOORTHY R., *Les Tamouls à l'île Maurice*, Port-Louis, 1977.

SRINIVAS M.N., *Religious and Society among the Coorgs of South India*, Asia, Bombay, 1965.

TARABOUT Gilles, *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les Fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud)*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1986.

TEELUCK Vijaya, *The Bitter Sugar and Slavery in 19th Century Mauritius*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, 1998.

TEELUCK, DEERPALSING & GOVINDEN, *Labour, Immigrants. A Pictorial Recollection*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, 2001.

THAMPURAN H.H., « Kerala Varma Kali Cult in Kerala », in *Rama Varma Research*, Bulletin n° 4, 1936.

TINKER H., *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*, Oxford University Press, London, 1974.

TITMUSS Richard M. & ABEL-SMITH Brian, « Social Policies and Population Growth in Mauritius », in *Mauritius Sessional Paper*, n° 6, by Authority of the Legislative Council, Frank Cass and Co. Ltd., London, 1961.

TOUSSAINT Auguste, *Port-Louis, deux siècles d'histoire 1735-1935*, éd. La Typo Moderne, 1936.

VARENNE Jean, *Célébration de la Grande Déesse Devi Mahatmya*, Les Belles Lettres, Paris, 1975.

WADLEY Susan S., « The Spirit "Rides" or the Spirit Comes: Possession in a North Indian Village », in Agehananand Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human : Agents and Audiences*, Mouton, The Hague, 1976.

WEBER Max, *Hindouisme et Bouddhisme*, Texte inédit, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinaoi, Flammarion, coll. « Champs », 2003.

WIDMER Isabelle, *La Réunion et l'île Maurice : parcours de deux îles australes des origines au XXe siècle*, Cahiers de l'INED, Paris, 2005.

## Articles de presse

*1. L'Apravasi Ghat*

*L'Apravasi Ghat est reconnu comme site inscrit au « patrimoine mondial de l'humanité » par l'UNESCO.*

*Le classement est chronologique. Nous n'avons pas présenté le dossier de presse relatif à l'élaboration du dossier de préparation des justifications données au choix préférentiel de l'Apravasi Ghat au comité de l'UNESCO.*

Vijaya Teelock, « L'Apravasi Ghat est unique au monde », dans *L'Express*, 16 juillet 2006.

L.L., « Apravasi Ghat inscrit au patrimoine mondial de l'humanité », dans *Star*, 16 juillet 2006, p. 4.

« L'Apravasi Ghat, bien commun à toute l'humanité », dans *Le Matinal*.

Dossier Culture/Patrimoine dans *L'Express*, 10 juillet 2006.

« Apravasi Ghat : "Allez Maurice ". »

« Le dossier de l'Apravasi Ghat sera examiné demain par le comité du patrimoine mondial de l'UNESCO. Il a toutes les chances d'être nommé héritage de l'humanité. »

Vijaya Teelock, « Les dates marquantes de la préparation du dossier de juin 2001 à mars 2006 ».

Munavvar Namdarkhan, « Patrimoine mondial ce 12 juillet. Le dossier Apravasi Ghat devant le World Site Heritage Committee », dans *Le Mauricien*, 7 juillet 2006.

Shalini Hemraz, « Apravasi Ghat : patrimoine mondial ? », dans *Le Matinal*, 7 juillet 2006.

*Week-End*, 16 juillet 2006, p. 20.

« L'Apravasi Ghat sur la liste du patrimoine mondial. »

« Le MMM accueille favorablement la nouvelle. »

« Valayden. Notre prochain objectif : le Morne en 2007. »

Jean-Joseph Permal, « Apravasi Ghat. Assumer notre part de coolitude », dans *Le Mauricien*, 17 juillet 2006, p. 8.

P. E., « Heritage. UNESCO rewards work of Apravasi Ghat defenders », dans *L'Express*, 18 juillet 2006.

« Apravasi Ghat. Patrimoine mondial », dans *L'Express*, 12 juillet 2006.

Mahen Gowressoo, « L'Apravasi Ghat appartient désormais à l'humanité », dans *Le Mauricien*, 19 juillet 2006.

Dr R. Neerunjun Gopee, « Mauritian World Heritage Site : Apravasi Ghat », dans *News of Sunday*, 14-20 juillet, p. 5.

Aline Groême, « Site historique. Ces zones que protège l'Apravasi Ghat... », dans *L'Express*, 21 juillet 2006.
Alain Gordon Gentil, « Apartés avec Vijaya Teelock » (interview double page), dans *L'Express*, 21 juillet 2006.
Tasleemah Joomun, « Discover Mauritius "Our architectural heritage acclaimed" », dans *News on Sunday*, 21-27 juillet 2006, p. 9.
Minister of Arts and Culture Mahendra Joomun, « Apravasi Ghat in World Heritage List », dans *News of Sunday*, 21-27 juillet, p. 15.
Danièle Babooram, « Apravasi Ghat. Pour une réappropriation par tous » ; Entretien avec Monseigneur Nagapen « Apravasi Ghat : notre patrimoine commun », dans *La Vie Catholique*, 21-27 juillet 2006, p. 6-7.
« L'Apravasi Ghat au patrimoine mondial », dans *Le Défi-Plus*, 15-21 juillet 2006, p. 13.
Sharon Leung, « Apravasi Ghat. Premières activités d'un programme qui devrait démarrer en octobre prochain », dans *Le Mauricien*, 21 juillet 2006, p. 15.
Lu A., « Promotion du patrimoine des travailleurs engagés. Dévoilement d'une plaque à 17h aujourd'hui, au Vagrant Dépôt, à Grande Rivière Nord-Ouest », dans *Le Mauricien*, 23 juillet 2006, p. 19.

*2. Le Morne Brabant*

*Le Morne est reconnu comme site inscrit au « patrimoine mondial de l'humanité » par l'UNESCO.*

*Le classement est chronologique, du plus récent au plus ancien article.*

« Projet de téléphérique au Morne. L'UNESCO dément Tsan Man King. L'UNESCO et le projet du Morne au question time mardi prochain », dans *Week-End*, 21 mai 2000.
Vijata Teelock, « Rencontre avec Vijaya Teelock, historienne. Le Morne symbolise la lutte pour l'indépendance », dans *L'Express*, 24 avril 2000.
Shenaz Patel, « Dans son rapport déposé en février dernier, l'expert de l'UNESCO laisse entendre des réserves sur le développement du Morne », dans *Week-End*, 23 avril 2000.
Thierry Château, « Rapport Dufoix-UNESCO. Le Morne doit être classifié patrimoine mondial culturel et naturel », dans *Le Mauricien*, 22 avril 2000.
Vel Moonien, « Selon l'expert de l'UNESCO, pas de preuves que des marrons ont habité le Morne. Un expert affirme que c'est à Trou Chenille qu'on pourrait trouver des preuves que des esclaves en fuite ont habité ces lieux », dans *L'Express*, 21 avril 2000.

# Glossaire

| | |
|---|---|
| Acadassi | Cérémonie annuelle durant laquelle les femmes observent un jeûne de 10 jours afin que leurs vœux pour leurs enfants soient exaucés. |
| Acharya | Le précepteur qui interprète le contenu philosophique et théologique de la religion. |
| Agès | Le nom indianisé d'un propriétaire de moulin sucrier de la communauté blanche. |
| Agiyari | La manière de s'adresser aux divinités en traçant sept cercles dans le sens des aiguilles d'une montre et en faisant brûler du camphre sur un plateau. |
| Agni | Dieu du feu. |
| Ahmadia | Religion musulmane qui considère Mirza Ghulam Ahmad (Pakistan) comme le messie promis. |
| Akbar | Le nom du roi de l'Inde à l'époque mongole. |
| Allah | Dieu des musulmans. |
| Allée Brillant | Nom d'un village situé dans le quartier du Castel de Curepipe au lieu-dit Eau Coulée. |
| Amba | De la même façon que l'on dit « Amba shankar » qui désigne l'épouse Parvati de Shiva, on dit aussi « Amba Shankar » pour parler de Durga qui est une autre épouse de Shiva. |
| Amourou | Mère Kali. |
| Andra Maha Sabha | L'association télégoue de l'île Maurice. |
| Anteyesthi | Funérailles. |
| Arti | C'est une figure formée de sept cercles avec du camphre et des fleurs par laquelle on s'adresse aux divinités lors d'un mariage des enfants. |
| Arumugum | La mère de la divinité Tamoule Muruga. C'est l'équivalent de Kali pour les Tamouls. |
| Arya Mandir | Le temple de Arya. |
| Arya Sabha | L'association aryasaha de l'île Maurice. |

| | |
|---|---|
| Arya Samaj | La société aryasamaj de l'île Maurice. |
| Arya Samajiste | Un membre de l'association aryasamaj. |
| Ashram | Une sorte de couvent tenu par des religieux et des fidèles, qui organisent des retraites. |
| AtharVeda | Un des quatre livres de Védas qui sont des versets chantés ou récités au Dieu du feu « Agni ». L'Athar Veda est fondé sur une conception métaphysique de la Vérité. |
| Auba | Synonyme de Amba c'est-à-dire la divinité Durga. |
| Baboojee | Haute caste de l'île Maurice. |
| Bagwat Gita | Versets sacrés de l'épopée de Mahabharat évoquant les conseils de Krishna lors de la bataille à Arjuna. |
| Baharia Puja | Cérémonie durant laquelle on pratique le sacrifice des boucs, en l'honneur de la divinité Kali. |
| Baïro | C'est le nom de Shiva dans les sites de *kalimaï* où il est présent. Il se trouve sur l'autel légèrement en retrait des sept sœurs. |
| Baïtka | Centre éducatif des Hindous, situé non loin des camps ou villages de résidence dans les plantations sucrières. On y enseignait les langues orientales à l'époque où il n'y avait pas encore d'éducation scolaire. |
| Bali | La divinité Vishnu a éliminé les forces du mal en la personne de Bali, roi des démons. Cette histoire est racontée dans le livre sacré « Vishnu Puran ». |
| Bandari | Lors des cérémonies religieuses ou des mariages, il est de tradition que les voisins, parents ou amis « bandaris », participent bénévolement à la préparation des mets pour la fête. |
| Bandi | Une des sept sœurs de Kali. |
| Bangladesh | Nom qui a été donné par le leader du Parti Mauricien Social Démocrate Monsieur Gaetan Duval à Tranquebar. |
| Bar | Arbre dont les feuilles servent pour poser les offrandes faites aux divinités. |
| Barlow | Village situé près de Lamaury dans le district de Rivière du Rempart. |
| Barosu Kateri | Divinité tamoule invoquée dans la sorcellerie. |
| Batwa | Nom donné aux jeunes calebasses chinoises. |
| Bel Ombre | Propriété sucrière située dans le district de Savanne. |

| | |
|---|---|
| Bel Patar | Autre arbre dont les feuilles servent de plateau pour les offrandes aux divinités du *kalimaï*. |
| Bel-Air | Grand village situé dans le District Council de Moka-Flacq, non loin de Montagne Blanche. |
| Belle village | Quartier populaire suburbain, situé sur la route nationale qui mène à Curepipe, à la sortie de Port-Louis. |
| Bellevue Maurel | Grand village situé dans le district de Rivière du Rempart. |
| Bellevue Pilot | Ancienne propriété sucrière, située dans le district de Pamplemousses. |
| Beta | Fils. |
| Bhagat | Nom de l'officiant pour le sacrifice du cochon. |
| Bhagavad Katha | Cérémonie organisée pour l'apprentissage de la lecture sacrée des Bhagavad Gita. Elle dure dix jours durant lesquels on pratique le jeûne. |
| Bhagwan | Dieu. |
| Bhajan Kritan | Prières chantées. |
| Bhawan | Édifice socioculturel. |
| Bhojan | Repas |
| Bhojpuri | Dialecte dérivé de la langue hindi, qui contient des racines de mots créoles, anglais et français à l'île Maurice. Le bhojpuri est aussi parlé dans le nord de l'Inde, mais il est différent du parler mauricien du fait de l'apport des langues parlées par les autres communautés de l'île. On considère le bhojpuri et le créole comme les deux langues maternelles des Mauriciens. |
| Binde | Récipient en cuivre dans lequel le riz cuit avec du safran et mélangé au tamarin est transporté par les femmes sur leurs têtes quand elles vont en procession le porter en offrande à Kali. |
| Birha | Compétition entre deux groupes de chanteurs, de langue maternelle bhojpuri, originaires du Bihar dans le nord de l'Inde. |
| Biswa | Sorcellerie durant laquelle on tue un cochon de lait. |
| Bon-Accueil | Ancienne propriété sucrière qui se trouve dans le district de Flacq. |
| Bonne-Mère | Ancien moulin dans le district de Flacq, rattaché à Queen Victoria avant la création de la société sucrière FUEL. |
| Bohra | Les Bohras sont des Shias (chiites). À l'île |

| | |
|---|---|
| | Maurice les ancêtres des Currimjee étaient des Bohras. Ils sont originaires du Gudjerat en Inde. |
| Bouddha | Fondateur du bouddhisme. |
| Bougni | Bâton aiguisé avec lequel on pique le cochon. |
| Baharia Puja | Cérémonie durant laquelle on pratique le sacrifice du cochon. |
| Brahmin | Haute caste de l'île Maurice. |
| Brahma | Créateur de l'univers. |
| Camassia dayn | Sorcières professionnelles. |
| Camp de Masque Pavé | Village attenant à Camp de Masque, situé sur la route intérieure, qui va de la route Nationale à Bel Air en suivant les vallées en contrebas des montagnes faïence et blanche. |
| Camp de Masque | Ancien camp de l'Unité devenu un grand village aujourd'hui. |
| Camp Diable | Village situé près de Chemin Grenier dans le district de Savanne. |
| Camp Garro | Camp du district de Flacq. |
| Camp Ithier | Ancien camp, devenu village, sur la route de Bel Air à Trou d'Eau Douce. |
| Caroline | Village sur la route de Flacq à Grande Rivière Sud Est. |
| Carreau | Terme employé pour désigner un champ de cannes, de légumes. |
| Cassis | Faubourg de Port-Louis, situé non loin du port. |
| Cavadee | Culte principal des Tamouls, dédié à la divinité de Muruga. |
| Chacha | Frère du père. |
| Chachi | Femme de l'oncle paternel. |
| Chakra | L'arme de Vishnu, en forme de sphère, qu'il utilise comme un gourdin pour éliminer les démons. |
| Chalansar Aghori, Chalansar Brahmat, Chalansar Chulamari, Chalansar Katmari | Divinités que l'on peut trouver dans les *kalimaïs*. |
| Chamar | Basse caste de l'île Maurice. |
| Chambeli | Fleur blanche spécialement offerte à Kali. |
| Chamouny | Village proche de Chemin Grenier en pleine expansion dans le district de Savanne. |
| Champs de Mars | Place de Port-Louis, où ont lieu tous les samedis et six mois dans l'année, les courses de chevaux. |

| | |
|---|---|
| Chandan | Bois sacré réduit en poudre que l'on met sur le front. Il est utilisé généralement par les prêtres. |
| Chawtari | Jour qui suit le mariage. Les parents du garçon vont chez les parents de la fille avec les nouveaux mariés pour prendre un repas en commun. |
| Chitrakoot | Nom donné par Basdeo Bissoondoyal à la Vallée des Prêtres, évoquant par son aspect tranquille et boisé, l'œuvre du poète Tulsidas. |
| Clémencia | Village de l'ancien moulin sucrier dans la région de Montagne Blanche. |
| Colatam | Danse de jeunes filles avec des bâtons qui précède, généralement, tous les défilés religieux indiens de Ganesh, Muruga ou de Durga. |
| Coolie | Immigrant Indien. |
| Curepipe | Ville du district de Plaine Wilhems, où les Blancs se sont installés alors qu'ils étaient auparavant à Port-Louis qu'ils ont quitté, après les épidémies de malaria. |
| Dada | Grand-père. |
| Dadi | Grand-mère. |
| Dagotière | Village situé non loin de Saint-Pierre. |
| Dakshin | Sud. |
| Dan | Don. |
| Dankha | Camp. |
| Daruty | Nom d'une grande famille mauricienne d'origine française. |
| Dasulloo | Serviteur de dieu. |
| Dayn | Sorcière. |
| Dayntoni | Sorcellerie. |
| Debis | Déesses. |
| Dev Bhojan | Repas des dieux. |
| Devi | Divinités femelles. |
| Devta | Divinités mâles. |
| Dewassia | L'officiant de la cérémonie qui agit en qualité de Kali. Il entre en transe pour invoquer la déesse. |
| Dhaja | Pavillon rouge qui représente Hanouman tandis que le pavillon blanc représente Brahma. |
| Dharma | Le devoir d'un hindou envers sa religion. |
| Dharti lok | Terre. |
| Dhi | Divinité protectrice du village, placée le plus souvent à l'entrée du *kalimaï* sur le côté, sous l'arbre. |

| | |
|---|---|
| Dholak | Tambour rond à percussion. |
| Dhoti | Grand morceau de toile écrue que l'on ceint autour de la taille et qu'on enroule le long des jambes, resserré autour des chevilles. Une fois noué, le vêtement a l'allure d'un pantalon bouffant, donnant beaucoup d'aisance et de largeur le long du bassin et de la taille. |
| Draupadi | Héroïne de l'épopée racontée dans le Mahabharat. |
| Durga Puja | Cérémonie à Durga pour laquelle on s'astreint à un jeûne de dix jours. |
| Dussadh | Basse caste. |
| Fanale | Lampe à gaz. |
| Flacq | Le plus grand district de l'île Maurice. |
| Fonds-du Sac | Village situé dans le nord de l'île, habité par une population à majorité hindoue. |
| FUEL | Flacq United Estates Limited. La plus grande société sucrière située dans le district de Flacq. |
| Gandia | Plante hallucinogène. |
| Ganesh | Dieu représenté par une tête d'éléphant. Ganesh est un des fils de Shiva et Parvati. Il est considéré comme le Dieu de la sagesse et de la prospérité. |
| Ganga Snan | Cérémonie où on invoque le Gange, grande rivière sacrée de l'Inde. Cette cérémonie se pratique au bord de la mer à l'île Maurice où il n'existe aucune rivière de cette envergure. |
| Ganga | Le Gange. |
| Gawna | Cérémonie durant laquelle les jeunes enfants sont assis sur les genoux de leur père et doivent se séparer de lui en vue de leur mariage. L'âge minimal requis pour cette cérémonie est de huit ans. Le futur mariage est accepté par les familles mais il ne sera consommé que plus tard. |
| Gharpost | Un gendre qui habite chez ses beaux-parents. |
| Ghendha | Fleur jaune, utilisée dans nombre de cérémonies : cavadee, kanwar, etc. |
| Ghoun ou Yamsey | Célébration qui commémore le martyre de Houssein, petit-fils du Prophète. |
| Godon | Espace qui fait office de chambre mais qui n'est qu'une partie réservée d'une pièce. |
| Gony | Sac de jute pour transporter les grains. |
| Goodlands | Village devenu une ville dans le nord à Rivière du Rempart. |

| | |
|---|---|
| Gowmata | Une vache qui représente la divinité mère. |
| Gowraya | Une des divinités du *kalimaï*. |
| Grand –Bassin | Lac sacré de l'île Maurice où les hindous vont en pèlerinage pour chercher de l'eau sacrée durant la cérémonie de Mahashivratri. |
| Grand Dimoune | C'est le Dhi aussi appelé le ministre prince. |
| Grande Retraite | Petit village du district de Flacq. |
| Grande Rosalie | Ancien moulin sucrier devenu village dans le district de Rivière du Rempart. |
| Grihastha ashram | L'âge de la vie conjugale. |
| Gros pois | Pois du cap. |
| Gruau | Semoule. |
| Gulaiti | Arbre dont les fleurs sont offertes aux divinités et dont on fait aussi des guirlandes. |
| Gumarikaya | Calebasse chinoise. |
| Hanafi | Une des quatre écoles de pensée islamique. |
| Hanuman | Divinité considérée comme le dévot de Ram et Sita. |
| Harparawri | Rite d'intercession à Indra pour qu'il fasse venir la pluie. Les sept sœurs intercèdent auprès d'Indra pour que la pluie tombe. |
| Hawan kund | Trépied sous lequel est préparé le feu. |
| Hawan | Cérémonie offerte au Dieu du feu. |
| Hazar | Mille roupies. |
| Hazari | Quelqu'un qui possède des milliers de roupies. |
| Hindu Maha Sabha | L'association des hindous. |
| Hiranyakshya | Roi des démons. |
| Hiranyakshyapu | Frère de Hiranyakshya qui a fait de grands sacrifices pour être immortel. |
| Hurhur | Arbre sur lequel les sœurs de *kalimaï* se balancent. On lui offre des fleurs. |
| Indo Theological Society | Société indienne de théologie. |
| Jamuna | Grande rivière sacrée de L'Inde. C'est un affluent du Gange. |
| Jan Andolan | Mouvement social fondé par Basdeo Bissondoyal avant l'Indépendance pour conscientiser les hindous et les engager à sortir de leurs conditions. |
| Jhal | Timbales. |
| Jugni | Serviteurs des sept sœurs qui les accompagnent. Chaque sœur est considérée comme ayant 900 serviteurs dans le *kalimaï*. |
| Kabir | Grand poète indien. |
| Kalash | Pot de terre. |

| | |
|---|---|
| Kalastapana | Installation du pot de terre. |
| Kalemencia | Nom donné autrefois par les Indiens au village de Clémencia. |
| Kali Mata Mandir | Temple de la mère Kali. |
| Kali | Nom de la déesse Kali. |
| Kalika | Kali. |
| Kalimaï | Lieu de culte de Kali. |
| Kaliyug | Temps de Kali relatif à sa capacité destructrice. |
| Kanji | Repas composé de riz safran préparé pour mère Kali dans la cérémonie de « Amourou Puja ». |
| Kankar | Une des divinités du *kalimaï*. |
| Kanwar | Petit ou grand autel préparé lors de la cérémonie Mahashivratri pour transporter les divinités à Grand Bassin. |
| Kappar | Pots de terre. |
| Kaptan | Colon dans les propriétés sucrières. En général un Blanc. |
| Karma | Bonnes ou mauvaises actions. |
| Karo lalo | Lieu-dit de Vallée des Prêtres où se situe le *kalimaï* de Caroline. Le donateur plantait des légumes sur le terrain où se trouve aujourd'hui le *kalimaï*. |
| Kartikeya | Fils de Shiva, créé par son troisième œil. Il est aussi appelé Muruga. |
| Kasaili | Noix de pâques. |
| Kastouri | Divinité présente dans certains *kalimaïs* dont celui de M. Parmah. |
| Katchu | Brèdes songes. |
| Kateri | Divinité tamoule, invoquée dans la sorcellerie. C'est une sorte de vierge noire. |
| Ketu | Divinité mâle associée à Vishnu. |
| Khara | Pot de terre. |
| Kobar | Place centrale décorée pour le mariage, où sont déposées les offrandes devant les nouveaux mariés. C'est également une sorte d'autel pour la divinité qui doit être honorée. |
| Kovil | Temple tamoul. |
| Kovolon | Dôme. |
| Krishna | Divinité qui est une des réincarnations de Vishnu. |
| Kshatriya | Caste des guerriers. |
| Kuccha | Achards de mangues écrasées. |
| Kurma | Tortue. |
| Kutchi Meimons | Les musulmans originaires du Kutch en Inde. |

| | |
|---|---|
| L'Escalier | Nom d'un village au sud-est de l'île. |
| La Flora | Village du sud de l'île Maurice. |
| La Lucie | Village du district de Flacq. |
| Laddoo | Mets sucré fait de farine, de margarine, de sucre et de lait, servi en boulettes jaunes car on y ajoute un colorant. |
| Lakh | Cent mille roupies. |
| Lakhpati | Quelqu'un qui possède plus de cent mille roupies. |
| Lalita Sahastra | Livre sacré des Télégous. |
| Lalmatie | Village du district de Flacq. |
| Lamaury | Petit village proche de « Belle Vue Maurel » à Rivière du Rempart. |
| Lawang ke Chak | Girofle écrasé dont le jus est offert à mère Kali. |
| Lilas Pers | Arbre dont les feuilles sont amères qui est utilisé dans la médecine traditionnelle. |
| Lingam | Sexe de Shiva. |
| Lota | Pot de cuivre. |
| Lownri | Garde du corps. |
| Luxmi | Femme de Vishnu, déesse de la prospérité. |
| Madras | Tamouls. Ce terme est utilisé au pluriel. |
| Maha devi | Grande déesse Kali. |
| Maha Mai | Grande mère Kali. |
| Mahabharat | Histoire édifiante et épique écrite par le sage indien Vyas. |
| Mahabir Swami | Hanouman. |
| Mahadev | Troisième divinité de la triade qui symbolise Shiva. Les deux autres sont Brahma et Vishnu. |
| Mahashivratri | Un pèlerinage célébré chaque année, durant le mois de février, pour aller chercher de l'eau sacrée à Grand Bassin et ensuite le verser sur le Lingam de Shiva. |
| Mama Touké | *Kalimaï* situé au sud de l'île, réputé pour ses bienfaits qui lui valent de nombreux adeptes. |
| Mamzellia | Mademoiselle. |
| Manaye | Coolie. |
| Manès | Ancien moulin sucrier de la région de Flacq. |
| Mangalam Sutram | Alliance que les femmes télégoues portent autour de leur cou. |
| Mantra | Versets épiques et religieux. |
| Manu | Roi des Sages. |
| Marathi | Immigrants du Maharashtra, dont la capitale est Bombay. |

| | |
|---|---|
| Maraz | Haute caste ou prêtre hindou. |
| Marazine | Féminin de Maraz. |
| Mare D'albert | Village du district de Savanne. |
| Mare d'Australia | Village du district de Rivière du Rempart. |
| Marg | Avenue. |
| Margoze | Courge. |
| Mariamen Kovil | Temple tamoul, situé près du port. |
| Masan | Divinité qui se trouve dans l'enceinte du *kalimaï*. |
| Matsaya | Réincarnation de Vishnu sous la forme d'un poisson pour sauver le monde d'un grand déluge. |
| Matelas | Bague au pied que les femmes télégoues portent. |
| Mauritius Sridasan | Organisation qui propage la philosophie tantrique dans l'île. |
| Sadak Pariwar | Maurice. |
| Maya | Illusion. |
| Ministre | Prince Dhi. |
| Moksha | Libération du corps par le salut de l'âme. |
| Mon Choisy | Lieu-dit de plage dans le nord de l'île. |
| Mont Goût | Village du district de Pamplemousses, situé non loin du jardin botanique. |
| Montagne Longue | Une des banlieues situées à l'ouest de Port-Louis dite aussi Ward IV. |
| Moolshsankar | Nom d'enfance du Swami Dayanand. |
| Moutaidevelou | Terme télégou pour une femme mariée. |
| Muni | Sage. |
| Muria pahar | Montagne Peter Both. |
| Murti | Statuette |
| Muru Puja | Cérémonie de la mère Kali. |
| Muruga | Dieu des Tamouls qu'on appelle aussi Karteikeya et Subramanien. |
| Naivadam | Offrande des fruits. |
| Namaskaram | Bonjour en télégou. |
| Namasté | Bonjour en hindi. |
| Nana Pankankar | Une divinité du *kalimaï* dont le statut est équivalent à celui du Dhi. |
| Narasimha | Une des réincarnations de Vishnu, mi-homme, mi-lion, qui lui a permis de tuer Hiranyakashyaspu, le roi des démons. |
| Naw durge | Les neufs représentations de la mère Durga. |
| Naw Sewak Ashram Tagore Patshala | Organisation culturelle, située à Tranquebar. |
| Nawratri | La cérémonie de la déesse Durga qui dure neuf jours. |

| | |
|---|---|
| Neem | Arbre sacré du *kalimaï*. |
| Nitrajan | Shiva dans une position de danse. |
| Ojha | Sorcier. |
| Om Namaha Shiva | Terme d'imploration de Shiva. |
| Om | Imploration de l'esprit supérieur. |
| Paisa | Argent, monnaie. |
| Palma | Quartier des Quatre Bornes. |
| Pamplemousses | District de L'île Maurice où se trouve le jardin botanique. |
| Pan | Betel. |
| Panch | Cinq hommes très respectés du village. |
| Panchayat | Comité réunissant les Sages du village pour discuter des affaires locales. |
| Pandit | Prêtre hindou. |
| Panjale | Divinité tamoule. |
| Pankar | Divinité du *kalimaï*, en marge, en bas et à gauche de l'autel. |
| Paratma | Esprit supérieur. |
| Parlok | Paradis. |
| Parsadi | Gruau ou semoule. |
| Parsuram | Dieu Ram. |
| Parmeshwari | Une des sept sœurs de Kali. |
| Parvati | Épouse de Shiva. |
| Patal lok | Enfer. |
| Père Laval | Prêtre devenu saint et béatifié depuis 1994. Il est l'objet d'un culte annuel qui rassemble les chrétiens baptisés, mais aussi les autres communautés de l'île. |
| Pechai | Une divinité tamoule. |
| Peter Both | Montagne de Maurice. |
| Petit Raffray | Lieu-dit devenu village à Rivière du Rempart dans le nord. |
| Petit Verger | Lieu-dit, situé non loin de l'ancien moulin de Clémencia. |
| Petite Cabanne | Village à Camp de Masque Pavé. |
| Petite Rivière | Située à l'ouest, non loin de Port-louis, habité majoritairement par des créoles. |
| Phulmatee | Une des divinités sœurs du *kalimaï*. |
| Pipar | Arbre sacré. |
| Plaines des Papayes | Village important du nord habité majoritairement par les Indiens du nord. |
| Ponga | Imposture. |
| Port-Louis | Capitale de L'île Maurice. |

| | |
|---|---|
| Prabha | Sorte d'autel fleuri avec des fleurs jaunes. Sa structure est faite de bambous, comme les cavadees du Cavadee et les kanwars du Mahashivratri. |
| Pradakshina | Bonjour en télégou. |
| Prasad | Offrande. |
| Puja | Terme général pour dire cérémonie. |
| Punac | La nourriture pour la vache qui remplace le fourrage. |
| Puranique | Rite orthodoxe des hindous sanatanistes. |
| Puris | Galettes de farine. |
| Purmessi | Divinité qui accepte le cochon comme offrande. |
| Pusari | Prêtre tamoul. |
| Quatre Bornes | Ville des Plaines Wilhems. |
| Queen Victoria | Ancien moulin sucrier concentré sur FUEL. |
| Radha | Épouse de Krishna. |
| Rahu Puja | Culte de cochon. |
| Rajput | Caste des guerriers qui, à l'île Maurice, sont généralement les basses castes. |
| Ram Nawmi | Naissance de Ram. |
| Ram | Héros de l'épopée du Ramayana. |
| Ramayan | Épopée du Ramayana. |
| Ramcharitmanas | Poème écrit par Tulsidas. |
| Ravana | Roi des démons qui fut tué par Ram. |
| Ravived | Basse caste. |
| Riche Mare | Ancien moulin sucrier concentré sur Constance, devenu aujourd'hui un village. |
| Rig Veda | Un des 4 livres sacrés qui a pour objet principal l'adhésion à la loi par la connaissance des rituels et par les principes éducatifs contenus dans les versets chantés ou récités durant les cérémonies dédiées au Dieu du feu Agni. |
| Ripailles | Village, situé à Saint-Pierre du district de Moka. |
| Rivière des Anguilles | Village du sud dans le district de Savanne. |
| Rivière des Galets | Lieu-dit, situé à Chemin Grenier dans le district de Savanne. |
| Rivière du Rempart | Chef-lieu du district du même nom. |
| Roches Noires | Village du district de Rivière du Rempart. |
| Rose Belle | Société sucrière et nom de village. |
| Rose –Hill | Ville des Plaines Wilhems. |
| Rotis | Galettes de farine blanche. |
| Sabha | Association. |
| Sad Guru | Vrai précepteur. |

| | |
|---|---|
| Saheb | Nom donné à un Blanc dans l'ancien temps. |
| Saher | Divinité associée au Dhi dans le *kalimaï*. |
| Saï Baba | Personnage de référence aux cultes du même nom qui vit dans le sud de l'Inde dans la région de Bengalore à Tirupati. Saï Baba est censé faire des miracles et on le prie pour ses dons de guérison. |
| Saint Pierre | Ville de Moka et sucrerie. |
| Sama Veda | Troisième livre des Védas qui est centré sur l'apprentissage des rythmes d'incantation des versets rédigés en sanskrit. |
| Samdhi | Père de la belle-fille en rapport avec le père du fils. |
| Same | Divinité du *kalimaï* associée au Dhi. |
| Sanatan Dharma Federation | Fédération des hindous de rite sanataniste. |
| Sanataniste | Ceux qui pratiquent les rites puraniques. |
| Sandal | Encens. |
| Sankarâchârya | Philosophe qui a développé la philosophie Maya. L'illusion est donnée symboliquement par la formule « Un en plusieurs » appliquée à la notion du divin. |
| Sanskrit | Langue savante des sages indiens. |
| Santoshi | Une autre forme de Durga. |
| Saraswati | Déesse de la musique. |
| Sari | Vêtement en forme de drapé, que portent les femmes indiennes. |
| Satya Prakash | Livre sur la lumière de la vérité, écrit par Swami Dayanand. |
| Satya Sanatan Sabha | Association de la vérité. |
| Savannah | District du sud de l'île Maurice. Mais aussi, village et ancien moulin sucrier. |
| Sébastopol | Village dans la région de Montagne Blanche. |
| Sewa Shivir | Organisation sociale et culturelle, fondée par Swami Krishnanand. |
| Sewika | Serviteur. |
| Shakti | Énergie, flux vital. |
| Shanti | Paix. |
| Shesnag | Divinité serpent. |
| Shia | Les musulmans qui considèrent Ali, gendre et cousin du Prophète Mahomet, comme 1er Calife – une branche de l'islam. Les musulmans d'Iran, Afganistan, etc. sont des Shia. |
| Shiva shankar | Shiva. |

| | |
|---|---|
| Shiva | Le destructeur. |
| Shivala | Temple de Shiva. |
| Shri Rama Mandiram | Nom du temple des Télégous à Camp de Masque Pavé. |
| Shri Vinayagar Sidaram Kovil | Temple tamoul, situé à La Louise à Quatre-Bornes. |
| Shrimadrapana puja | Cérémonie des Télégous. |
| Sindoor | Poudre de couleur vermillon. |
| Sirdar | Contremaître dans les plantations sucrières. |
| Sita | Épouse de Ram. |
| Sitla | Déesse, priée par les gens qui ont une maladie de peau formée de taches comme celles de la rougeole. |
| SMF | Special Mobile Force. La gendarmerie. |
| Smriti | Livre sacré de l'hindouisme. |
| Soma ras | Boisson que Shiva buvait analogue à une boisson alcoolique. |
| Soufi | Mystique musulman. |
| Souni Hanafi | Les musulmans Sounis sont normalement Hanafi – c'est-à-dire qu'ils acceptent l'école de Pensée Hanafi. |
| Souni | La grande majorité des musulmans dans le monde sont Sounis. Les musulmans qui considèrent Abu Akbar 1er Califhe de L'islam sont des Sounis. Sur 17.%, 14 % sont des Sounis à l'île Maurice. |
| Sourti | Musulman originaire de Surat, riche commerçant musulman à Maurice. |
| St Julien Dhotman | Village du district de Moka. |
| Sudra | Basse caste. |
| Surya | Dieu Soleil. |
| Suta | Mèche. |
| Swami Dayanand | Fondateur de l'association Arya Samaj. |
| Swami | Sorte de religieux qui a renoncé totalement à la vie matérielle pour se consacrer entièrement à la vie spirituelle. |
| Tabisman | Établissement au sens d'entreprise sucrière. |
| Tali | Bague de doigt du pied portée par une femme mariée parmi les Télégoues ou Tamoules. |
| Tamoul | Immigrants de sud de l'Inde. |
| Tan Man Dan | Le corps, le cœur, la richesse. |
| Tantrique Sidhiyon | Livre sacré. |
| Taverne | Bistrot. |

| | |
|---|---|
| Télégou | Indiens originaires d'Andra Pradesh. |
| Tikka | Point rouge, porté par les femmes mariées. Les jeunes filles portent un point noir. |
| Tinkonia | Carrefour. |
| Tranquebar | Lieu-dit de la banlieue de Port-Louis. |
| Triolet | Village de Pamplemousses situé au nord de l'île. |
| Trou D'eau Douce | Village de pêcheurs situé à l'est dans le district de Flacq. |
| Tulsi | Plant d'arbre qu'on prie en versant de l'eau ou du lait et qui représente une divinité mère, épouse de Vishnu. |
| Tulsidas | Nom de l'écrivain de Ramcharitmanas. |
| Tyack | Village du sud, situé dans le district de Grand-port. |
| Uderi Kateri | Divinité associée à la sorcellerie. |
| Udrayan | Déesse tamoule. |
| Uma | Femme de Shiva. |
| Union Flacq | Ancien moulin sucrier. |
| Upanishad | Livre sacré de la religion hindoue. Ce livre est différent des Védas. Il s'ouvre à la connaissance de Brahma, considéré comme le Dieu Suprême. On y trouve un résumé des principes des 4 livres sacrés des Védas : le dépassement de la crainte devant la mort, les valeurs éducatives, etc. |
| Utsawamurti | Fête des idoles. |
| Vacoas | Ville des Plaines Wilhems. |
| Vaish | Caste d'agriculteurs et de commerçants. |
| Vaisha Sabha | L'association des Vaish. |
| Vaishnavaite | Adeptes de Vishnu. |
| Vaivasta | Sage. |
| Vallée des Prêtre | Village situé au pied de la montagne du Peter Both, appelé aussi Chitrakoot par le Pandit Basdeo Bissoondoyal par référence au poète Tulsidas. |
| Valmiki | L'auteur de l'épopée Ramayana. |
| Vamana | Nain. |
| Veda | Livre sacré de l'hindouisme. |
| Védique | Rites du Véda. |
| Vishnu Chetra Mandir | Temple de Vishnu, situé à Port-Louis, rue Saint-Denis. |
| Vishnu | Représente dans la triade des divinités – |

| | |
|---|---|
| | Brahma, Vishnu et Mahesh – celle qui a pour fonction de préserver l'univers. |
| Vishwa Shanti Ashram | Mouvement Mondial de la Paix. |
| Vishwakarma | Terme sanskrit qui signifie le fait de créer l'univers. |
| Vrijanand | Gourou de Swami Dayanand. |
| Yaj | Cérémonie du dieu du feu. |
| Yajur Veda | Quatrième livre sacré des Védas, orienté sur le système de valeurs pour l'éducation des enfants et sur le respect dû aux parents. |
| Yantra | Symbole des dieux. |
| Zero depot | Action d'acheter un objet à crédit et avec intérêts sans donner d'arrhes. |

# Liste des sigles

| | |
|---|---|
| CAM | Communauté d'Action Musulmane |
| CCS | Consumer's Cooperative Society |
| CEB | Central Electricity Board |
| CHA | Central Housing Authority |
| CPE | Certificate of Primary Education |
| ESC | Electoral Supervisoring Committee |
| FUEL | Flacq United Estates Limited |
| GRSE | Grande Rivière du Sud-Est |
| IBL | Ireland Blyth Limited |
| IFB | Independant Forward Bloc |
| IRD | Institut de Recherche pour le Développement |
| IRS | Integrated Resort Scheme |
| IVTB | Institute of Vocational Training Board |
| MA | Mauritius Archives |
| MCA | Municipal Council Area |
| MCB | Mauritius Commercial Bank |
| MCCB | Mauritius Coorperative Credit Bank |
| MEA | Mauritius Estates and Assets |
| MGI | Mahatma Gandhi Institute |
| MMM | Mouvement militant Mauricien |
| MOW | Ministry Of Works |
| MPA | Mauritius Planters'Association |
| MRC | Mauritius Research Council |
| MSA | Mauritius Sugar Authority |
| MSM | Mouvement Socialiste Mauricien |
| MSPA | Mauritius Sugar Producers' Association |
| PMSD | Parti Mauricien Socialiste Démocrate |

| | |
|---|---|
| PMXD | Parti Mauricien de Xavier Duval |
| PNI | Pays Nouvellement Industrialisé |
| PRO | Public Relation Officer |
| PSM | Parti Socialiste Mauricien |
| PTR | Parti Travailliste |
| SARL | Société A Responsabilité Limitée |
| SIT | Sugar Investment Trust |
| SITLH | Sugar Investment Trust Land Holding |
| SMF | Special Mobile Force |
| SSR | Sir Seewosagar Ramgoolam |
| TIC | Techniques d'Informations et de communications |
| VCA | Village Council Area |
| WEAL | West East Agricultural Limited |

# Index des noms d'auteurs cités


**A**
Adda, 34
Allen, 21, 30, 74, 77, 83, 252
Arno & Orian, 7, 32
Althabe Gérard, 58

**B**
Balandier, 34, 62
Brookfield, 83

**C**
Chazan-Gillig, 4, 18, 25, 70, 83
Chazan-Gillig & Widmer, 10, 39, 27, 34, 239, 245
Christopher, 9, 12
Colson, 41

**D**
Dumont, 69
Dinan, 36

**E**
Eisenlohr, 2

**F**
Foucault, 14
Fuller, 69

**G**
Grégoire, 2
Grotius, 410

**H**
Hobsbaum, 151

**J**
Jahangeer, 11
Jumeer, 4, 50

**L**
Lamusse, 32
Li Tio Fane, 4

**M**
Maestri, 33
Marseille, 33
Moulier-Boutang Yann, 25, 32, 33

**N**
Nicolaï, 37
North-Coombs, 10, 21, 70

**O**
Obeyeseker, 151

**P**
Patureau, 21

**R**
Ramhota, 67
Rapports des commissions d'enquête Sweetenhan 1875, 1909, 1937, 1943, 25, 422
Rouillard, 8, 141, 238

**S**
Série Z2D, 15
Sooriamoorthy, 75
Sooriamoorty, 68, 79

**T**
Teeluck, 4, 7, 58
Teeluck, Deerpalsing, Govinden et Ng, 11
Tittmuss & Meade, 36
Tarabout, 151

**W**
Widmer, 13

# Liste des cartes


Carte 0 L'île Maurice, carte de situation des lieux d'enquête ..... 16

Carte 1 Lieux d'origine des immigrants indiens à l'île Maurice ..... 28

Carte 2 Localisation des premiers temples tamouls et hindous ..... 97

Carte 3 Localisation des anciens *kalimaïs* de Clémencia ..... 99

Carte 4 Localisation des *kalimaïs* de Port-Louis ..... 100

Carte 5 Localisation de anciens et nouveaux *kalimaïs* à Camp de Masque, Camp de Masque Pavé et Petite Cabane ..... 102

Carte 6 *Kalimaïs* et temples à Lalmatie ..... 255

Carte 7 *Kalimaïs* et temples à Bon Accueil ..... 263

Carte 8 K*alimaïs* et temples à Saint-Julien d'Hotman ..... 265

Carte 9 K*alimaïs* et temples à Saint-Julien village ..... 269

Carte 10 Lieu d'origine des Télégous de l'île Maurice dans l'État d'Andrapradesh en Inde ..... 304

Carte 11 La « *Factory Area* » de la société sucrière « *Flacq United Estate Limited* » (FUEL) ..... 445

# Table des matières

In Memoriam ..... 5
Remerciements ..... 7
Traverse ..... 11

PREMIÈRE PARTIE

**1. Genèse de la société pluriculturelle mauricienne** ..... 19
Dualité constitutive du peuplement mauricien ..... 21
Catégories statistiques et dynamiques sociales ..... 29
*Déplacement de l'identité* « créole » *:* « Créoles », « Population générale, « Indo-mauriciens » ..... 30
*Bouleversement de la société blanche et accumulation foncière des Indiens* ..... 38
Deux modes d'intégration sociale et politique ..... 40
*De l'esclavage à l'engagisme* ..... 42
*Les modèles de différenciation sociale* ..... 46
La société mauricienne dans la mondialisation ..... 49

**2. L'observation des transformations religieuses et culturelles** ..... 57
Les formes historiques de la symbolisation ..... 62
*Les mémoriaux de la décennie 1980 : Phuliar et Rose-Hill* ..... 63
*Résurgence contemporaine des périodes oubliées de l'histoire :* « Apravasi ghat » *et le Morne Brabant* ..... 70
*Le Morne Brabant* ..... 74
*Esclavage et engagisme aux lymbes de l'histoire* ..... 78
Genèse d'une problématique de recherche ..... 80
*Réinvention des cultes populaires* ..... 80
*Similitudes et différences : Ethnies et castes* ..... 82
Des *kalimaïs* aux temples : les familles fondatrices ..... 88
Itinéraire de la recherche ..... 99
*Les principaux lieux d'enquête* ..... 100

*Le corpus d'enquête* ..... 100
*Le chercheur dans l'enquête* ..... 109
*L'observation dite participante: la place assignée des chercheurs, étranger et national* ..... 111
Conclusion ..... 116

**DEUXIÈME PARTIE**
**Typologie des kalimaïs de la région de Moka-Flacq**

**3. Les *kamilaïs* de Clémencia** ..... 119
Le *kalimaï* Verger de Clémencia : Petits et grands planteurs ..... 119
*La fondation du* kalimaï ..... 120
*Le morcellement de la propriété et le système de l'endettement* ..... 123
*Fonction symbolique du* Dhi *et l'émergence d'une classe de petits planteurs indépendants* ..... 126
*Différenciation des divinités : Relations inter et intra-communautaires* ..... 128
*Fonction symbolique de* Brahma *: Différenciation spatiale* ..... 132
Le *kalimaï* privé de P. à Clémencia : Un espace multiculturel ..... 133
*Kalimaï* et temple : Du lien social au lien politique ..... 140

**4. Le *kalimaï* de Beauvallon à Camp de Masque Pavé** ..... 143
Reconstitution historique de la vie du camp et des morcellements .. 143
*Moulin sucrier et kalimaï* ..... 143
Architecture et modernisation du kalimaï ..... 149
Rationalité symbolique du *kalimaï* de Beauvallon ..... 154
Dhi *et* Kali ..... 155
Dhi *et* Saher ..... 155
Brahma *et Mahabir Swami* ..... 157
Gowraya *et* Sitla ..... 159
*L'émergence d'une divinité à l'entrée du chemin de terre qui mène au kalimaï* ..... 159
Production des différenciations statutaires ..... 161
Les sociétés de kalimaïs ..... 165

**5. Les *kalimaïs* de Chemin Cimetière et de Petite Cabanne à Camp de Masque Pavé** ..... 167
Les changements économiques ..... 167
Le *kalimaï* de Chemin Cimetière ..... 169
*Une nouvelle politique agricole* ..... 170
*Aménagements rituels et tensions internes entre basses castes Raviveds et Rajputs* ..... 172

*Spécificité du système symbolique du kalimaï* ..... 176
Le *kalimaï* de Petite Cabanne ..... 180
*Dispersions géographiques et continuité sociale* ..... 180
*Un rapport collectif à la terre* ..... 183
*Le sens religieux des différences statutaires* ..... 185
*Les temples, une centralité périphérique politiquement exploitable* ..... 189

**6. Les *kalimaïs* de Boutique Joseph et de l'Unité : différences statutaires** ..... 191
Changement de statut des cultes populaires ..... 192
Transformation du *kalimaï* de Boutique Joseph depuis l'Indépendance nationale ..... 192
*L'introduction de* Brahma *dans le* kalimaï ..... 192
*Une symbolique originelle de la réussite économique* ..... 194
*Les fondateurs des* kalimaïs *sont les fondateurs des coopératives* ... 197
*L'apparition de* kalimaïs *familiaux dans la grande plantation* . 198
*Division de la grande plantation et différenciation des coopératives* ..... 199
*Abandon du* kalimaï *et fondation du temple* ..... 201
Processus d'abandon du *kalimaï* de l'Unité ..... 201
*De la dispersion des divinités à leur intégration sur le lieu du* kalimaï *de l'Unité* ..... 202
*L'organisation du* kalimaï *depuis sont transfert en 1960* ..... 204
*Le sens social-historique et politique des changements religieux* .... 208
*De* Shiva *à* Sitla *et la permanence des cultes liés à la sorcellerie* ..... 212
*Transfert de légitimité de* Brahma *à* Shiva ..... 212
Efficacité symbolique des temples : divisions ethniques et statutaires locales ..... 216
*Sorcellerie et émergence des temples : le fractionnement social* ..... 217
*Fondation du temple tamoul de l'Unité en 1960 : négation des divinités tutélaires et différences ethniques* ..... 219
Conclusion ..... 224

**7. Développement des villages et des temples dans le district de Moka-Flacq : segmentations sociales** ..... 229
Emergence des temples et différenciations sociales ..... 231
*Emergence d'une classe de petits planteurs : premières différenciations* ..... 231
*Refondation des sites religieux : les nouvelles segmentations sociales* ..... 236
*Des moulins aux* kalimaïs *et temples : apparition des différences économiques* ..... 238

L'émergence d'une élite entrepreneuriale dans le district de Flacq/Moka ..... 241
*Concurrence entre grands planteurs hindous* ..... 243
*Petits et grands planteurs indiens : une solidarité interne* ..... 244
*La double pression financière et foncière* ..... 246
*Une idéologie du développement appuyée sur les valeurs éducatives du* Dharma *: les réseaux sociaux* ..... 247
*Concurrence* Vaishs/Baboojees *dans la région* ..... 249
Multiplication des lieux de culte et segmentation sociale ..... 251
*Camp de masque : un village de petits planteurs et de métayers* ... 253
*Lalmatie : un processus de division de caste/classe* ..... 254
*Bon Accueil : une dualité entre grands et petits planteurs* ..... 263
*Saint-Julien d'Hotman : Un salariat agricole et industriel aux côtés de la grande plantation* ..... 264
*Un village, un temple : le développement de sociétés de prières* .... 271

**TROISIÈME PARTIE**
**Effervescence religieuse et mouvements associatifs**

**8. Les cultes de « *baharia puja* » de Petite Cabanne et Royal-Road à Camp de Masque et Camp de Masque Pavé** ..... 275
Le *baharia puja* de Petite Cabanne : la fonction symbolique de *Kali* dans l'ordre des rapports inter et intra familiaux ..... 278
*Description de la cérémonie* ..... 279
*La nature du pouvoir de* Kali ..... 285
*Les enjeux cérémoniels* ..... 286
*Une cérémonie révélatrice des conflits existants entre groupes familiaux dans la région* ..... 287
Le *baharia puja* de Royal-Road ..... 290
*Le déroulement cérémoniel* ..... 294
*L'organisation cérémonielle* ..... 299
Le mouvement Aryasamaj dans les différenciations présentes ..... 299

**9. Le culte *Amourou Puja* de Camp de Masque** ..... 303
Les rapports sociaux dans le déroulement cérémoniel ..... 308
*La communauté sociale d'appartenance des fidèles* ..... 308
Le dédoublement cérémoniel ..... 313
Rationalité interne de la cérémonie ..... 319
*Les sens à-priori de la cérémonie* « amourou panduga » ..... 319
*La nature brahmanique du culte amourou institué par la fédération télégoue* ..... 319
*Efficacité symbolique de la modification du rituel* ..... 320

*Le pouvoir c'est le pouvoir, il ne se sépare par, il s'organise* ... 321
*La religion, c'est le « degré zéro » de l'État* ... 323
Le sens politique des nouvelles pratiques cérémonielles : « *baharias* » et « *Amourou pujas* » ... 326
*Alliances électorales locales et stratégies des associations* ... 327
*La synthèse politique régionale* ... 330
*Religion et État* ... 331
*Le rapport de l'un au multiple : une centralité vectorielle* ... 332

## QUATRIÈME PARTIE
## Religion, État, société : mondialisation des marchés

**10. La transformation des cultes sur les « Pas géométriques[1] » et sur les « *Crowns Lands* » dans les quartiers urbains de Port-Louis et de Mahébourg** ... 337
Multiplication des *kalimaïs* sur les « pas géométriques » ... 340
*Les nouveaux cultes de Grand' Baie et de Palmar* ... 341
*Les nouveaux rapports intercastes et intercommunautaires* ... 343
Nouveaux temples et rénovation des *kalimaïs* de Mahébourg et de Port-Louis ... 349
Kalimaïs *rénovés et fondation d'un nouveau temple à Mahébourg : une contradiction caste/comunnauté/classe* ... 349
*Changements symboliques, changements politiques* ... 353
Nouveaux temples et rénovation du *kalimaï* de Port-Louis à Tranquebar ... 363
*Les transformations de l'espace de 1952 à 2007 : enjeux fonciers et différences de castes/classe* ... 364
*Religion et politique : le poids des fédérations* ... 376
Conclusion : du juridique au politique ... 380

**11. Stratégies associatives : émergence de *Hanouman*** ... 383
Développement inégal du nord-est et du sud-est de l'île ... 383
Fondation des temples et développement des associations depuis l'indépendance nationale ... 387
Kalimaïs *et temples : un processus d'effacement des cultes populaires* ... 387
*Développement des idéologies égalitaires : Dialectique castes/classes* ... 391
*Développement des fédérations nationales* ... 394
Répartition géograhique et recompositions sociales ... 400
Hanouman *: une instance de dépassement des clivages communautaires, de castes et de générations* ... 402

*La disparition de* Dhi ..... 403
Brahma *: surdétermination des distinctions statutaires* ..... 404
Saï Baba, Shiva, Ram, Krishna ..... 405
Réseaux et stratégies électorales ..... 406
*Stratégies électorales et clientélisme rituel* ..... 406
*Interdépendance et autonomie à l'égard des stratégies des partis : circonscriptions n° 5, 7, 9, et 10* ..... 408

**12. Le new deal et la transformation religieuse et politique** ..... 419
Nouveaux lieux de culte du nord et fragmentation sociale ..... 419
*Nouveaux* kalimaï*/temple à l'île d'Ambre : abandon du* kalimaï *de l'ancien camp* ..... 419
Nouveaux rapports plantation/industrialisation et stratégies des groupes minoritaires dans le district n° 7 ..... 425
*Les* kalimaïs *de l'établissement Daruty du district de Plaine des Papayes : Une situation de stagnation* ..... 430
Le New deal ..... 440
*Sens général de la multiplication des nouveaux temples* ..... 441
*Emergence d'une classe de petits propriétaires et multiplication des cultes dédiés à* Hanouman ..... 443
*Le développement d'un salariat temporaire agricole et industriel* .. 452
*Emergence d'un capital sucrier international et effacement de la grande plantation* ..... 456
*Un processus d'industrialisation plus achevé au nord qu'au sud de l'île* ..... 458
Hindouïsme et formes du capitalisme ..... 462

Annexe 1 Propriétaires indiens à la suite du morcellement de Beauvallon dit Bois-Vallon par the « *Credit Foncier of Mauritius Ltd* », 31 octobre 1893.
Acte notarié TJ 80 n° 38 ..... 473
Annexe 2 Propriétaires indiens à la suite du morcellement de Beauvallon dit Bois-Vallon par the « *Credit Foncier of Mauritius Ltd* », 9 juillet 1914 ..... 475
Annexe 3 Propriétaires indiens à la suite de l'achat de l'Unité par Rajcoomar Gudjadhur, Acte notarié Vol. 436 n° 551. 1937 ... 481

Bibliographie ..... 483
Glossaire ..... 495
Liste des sigles ..... 511
Index des noms d'auteurs cités ..... 513
Liste des cartes ..... 515

## ÉDITIONS KARTHALA

Collection ***Méridiens***

Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
La Guinée, *Muriel Devey*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thevenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

## Collection ***Études littéraires***

Aux sources du roman colonial, *Seillan J.-M.*
Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine, *Bourget C.*
Culture française vue d'ici et d'ailleurs (La), *Spear T. C. (éd.)*
De la Guyane à la diaspora africaine, *Martin F. et Favre I.*
De la littérature coloniale à la littérature africaine, *János Riesz*
Dictionnaire littéraire des femmes de langue française, *Mackward C. P.*
Discours de voyages : Afrique-Antilles (Les), *Fonkoua R. (éd.)*
Dynamiques culturelles dans la Caraïbe, *Maximin C.*
Écrivain antillais au miroir de sa littérature (L'), *Moudileno L.*
Écrivain francophone à la croisée des langues (L'), *Gauvin L. (éd.)*
Écrivains afro-antillais à Paris – 1920-1960 (Les), *Malela B.*
Édouard Glissant : un « traité du déparler », *Chancé D.*
Esclave fugitif dans la littérature antillaise (L'), *Rochmann M.-C.*
Essais sur les cultures en contact, *Mudimbe-Boyi E.*
Francophonie et identités culturelles, *Albert C. (dir.)*
Habib Tengour ou l'ancre et la vague, *Yelles M. (éd.)*
Histoire de la littérature négro-africaine, *Kesteloot L.*
Imaginaire de l'archipel (L'), *Voisset G. (éd.)*
Insularité et littérature aux îles du Cap-Vert, *Veiga M. (dir.)*
Littérature africaine et sa critique (La), *Mateso L.*
Littérature africaine moderne au sud du Sahara (La), *Coussy D.*
Littérature et identité créole aux Antilles, *Rosello M.*
Littérature franco-antillaise (La), *Antoine R.*
Littérature ivoirienne (La), *Gnaoulé-Oupoh B.*
Littératures caribéennes comparées, *Maximin C.*
Littératures d'Afrique noire, *Ricard A.*
Littératures de la péninsule indochinoise, *Hue B. (dir.)*
Le métissage dans la littérature des Antilles fr., *Maignan-Claverie Ch.*
Mouloud Feraoun, *Elbaz R. et Mathieu-Job M.*
Nadine Gordimer, *Brahimi D.*
Parades postcoloniales, *Moudileno L.*
Poétique baroque de la Caraïbe, *Chancé D.*
Roman ouest-africain de langue française (Le), *Gandonou A.*
Trilogie caribéenne de Daniel Maximin (La), *Chaulet-Achour C.*

## Collection ***Recherches internationales***

A la recherche de la démocratie, *Javier Santiso (dir.)*
Après la crise... Les économies asiatiques face aux défis de la mondialisation, *J.-M. Bouissou, D. Hochraich et Ch. Milelli (dir.)*
Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun, *D. Malaquais*
Aux origines du nationalisme albanais, *Nathalie Clayer*
Chine vers l'économie de marché (La), *Antoine Kernen*
Condition chinoise (La), *Jean-Louis Rocca*
Contenus et limites de la gouvernance, *Guy Hermet (dir.)*
Démocratie à pas de caméléon (La), *Richard Banégas*
Démocratie et fédéralisme au Mexique (1989-2000), *Magali Modoux*
État colonial, noblesse et nationalisme à Java, *Romain Bertrand*
Gouvernance (La), *Guy Hermet*
Guerre civile en Algérie (La), *Luis Martinez*
Guerres et sociétés. États et violence après la Guerre froide, *Pierre Hassner et Roland Marchal (éds)*
Indonésie : la démocratie invisible, *Romain Bertrand*
Mafia, justice et politique en Italie, *Jean-Louis Briquet*
Matière à politique, *Jean-François Bayart*
Milieux criminels et pouvoir politique, *Jean-Louis Briquet (dir.)*
Penser avec Michel Foucault, *Marie-Christine Granjon*
Politique des favelas (La), *Camille Goirand*
Politique de Babel (La), *Denis Lacorne et Tony Judt (éds)*
Privatisation des États (La), *Béatrice Hibou*
Révolution afghane. Des communistes aux Taleban, *G. Dorronsoro*
Sur la piste des OPNI (objets politiques non identifiés), *D. Martin (dir.)*
Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin, *F. Mengin*
Voyages du développement, *Jean-François Bayart (dir.)*

## Collection ***Dictionnaires et langues***

Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
Apprends le bambara (J'), *(+ 8 cassettes), Moralès J.*
Apprends le wolof (J'), *(+ 4 cassettes), Diouf J.-L. et Yaguello M.*
Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
Communication technique en langues africaines (La), *Tourneux H.*
Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
Dictionnaire igbo-français, suivi d'un index français-igbo, *Ugochukwu F.*
Dictionnaire kiswahili-français et français-kiswahili, *Mertens G.*
Dictionnaire peul du corps et de la santé, *Tourneux H.*
Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
Dictionnaire touareg du Mali, *Heath J.*
Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
Dictionnaire wolof-français et français-wolof, *Diouf Jean-Léopold*
Grammaire fondamentale du bambara, *Dumestre G.*
Grammaire moderne du kabyle, *Naït-Zerrad K.*
Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
Langues africaines (Les), *Heine Bernd*
Langues, cultures et développements en Afrique, *Tourneux H.*
Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
Syntaxe historique créole, *Alleyne M.*
Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*
Vocabulaire scientifique dans les langues africaines (Le), *Diki-Kidiri M.*

Achevé d'imprimer en juillet 2009
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : juillet 2009
Numéro d'impression : 907080

*Imprimé en France*

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

La société mauricienne contemporaine constitue un terrain particulièrement riche pour l'étude des interactions du religieux avec l'économique et le politique. Cela est dû non seulement à la multiplicité de ses formes religieuses et culturelles – l'hindouisme étant pratiqué par plus de la moitié de la population –, mais aussi à ses rapports étroits avec l'économique et l'État, qui fut le grand ordonnateur des catégories de populations après le Traité de Paris de 1814 conférant la souveraineté du territoire à l'Angleterre.

Le nouveau modèle colonial inspiré par l'Angleterre, qui a émergé en 1814, s'est articulé autour de la double valorisation de la religion et des origines des migrations. C'est ainsi que le culte de la déesse *Kali*, dont les autels se sont multipliés dans l'île, s'est modelé autour de la relation capital/travail instituée sous la colonisation. Actuellement, l'apparition de divinités nouvelles dans les temples urbains traduit un processus inéluctable de transformation des cultes populaires en religion savante. Un changement qui fait suite à la restructuration de l'économie sucrière et de l'industrie textile avec le développement des Techniques d'information et de communication (TIC).

Dans cet ouvrage, les auteurs sont partis de l'hypothèse, confirmée par les enquêtes, que tout changement religieux est un symbole des transformations structurelles, en réponse aux conséquences de la mondialisation des marchés. Ils ont établi une corrélation des transformations symboliques avec les innovations rituelles qui se manifestent jusque dans les stratégies électorales. Plus globalement, ils ont mis en lumière, à travers la multiplication des associations culturelles hindoues, le rapport de l'hindouisme avec les diverses formes du capitalisme mondial, un point de vue tout à fait original, jamais encore étudié à ce jour.

*Suzanne Chazan-Gillig, née à Nantes en 1940, est docteur en anthropologie de Paris V et anthropologue à l'IRD (ex-Orstom). Ses recherches ont porté sur la société sakalava sous la Ire République malgache et à l'île Maurice sur le thème des « migrations, échanges et industrialisation dans la mondialisation des marchés ». Depuis 2002, elle étudie les changements sociaux sur la côte ouest de Madagascar.*

*Pavitranand Ramhota est né à Maurice en 1956. Docteur en anthropologie de l'INALCO, il a été consultant de l'UNICEF. Il est actuellement* Senior Lecturer *au Mahatma Ghandi Institute (MGI) où il travaille sur les migrations indiennes dans l'océan Indien occidental sous l'angle des formes comparées de l'hindouisme et du capitalisme mondial.*

9 782811 101947

ISBN : 978-2-8111-0194-7

hommes et sociétés