

## Peut-on parler d'une diaspora tamoule hindoue ? Entre diversité sociale et hindouisme transnational

Pierre-Yves Trouillet

---

Volume 2, numéro 1, hiver 2024.

Diasporas sud-asiatiques : identité, politique et rituel

URL : <https://edition.uqam.ca/rias/article/view/2321>

### Résumé de l'article

À l'heure où de plus en plus de travaux évoquent des diasporas indiennes globales, une diaspora hindoue ou encore un hindouisme global, l'objectif de cet article est d'évaluer dans quelle mesure il peut être utile de parler d'une diaspora tamoule hindoue compte tenu de la diversité des communautés tamoules dispersées de par le monde et de la transnationalisation contemporaine de l'hindouisme. Pour cela, l'article envisage l'hindouisme tamoul pratiqué hors de sa région d'origine dans son ensemble, et considère conjointement les Tamouls hindous originaires d'Inde et de Sri Lanka. La première partie de l'article interroge la pertinence du terme « diaspora » pour désigner les émigrés tamouls et leurs descendants en mobilisant les critères de définition d'une diaspora proposés par Rogers Brubaker. La seconde partie montre que, quel que soit leur pays d'installation, les Tamouls hindous partagent de nombreuses pratiques religieuses spécifiques de plus en plus reliées par des réseaux et des échanges transnationaux, notamment pour les activités des temples. Au final, bien que tous les hindous d'origine tamoule soient loin de constituer une communauté transnationale socialement homogène, il semble approprié de parler d'une diaspora tamoule hindoue au vu du maintien d'un fort attachement à la région d'origine, du développement d'une conscience identitaire tamoule transnationale, et de la formation d'un hindouisme tamoul transnational.

**Mots clés :** Diaspora hindoue, Diaspora tamoule, Diaspora sri lankaise, Diaspora indienne, Hindouisme, Religion transnationale, Temple hindou, Tamouls.

---

Éditeur(s)  
Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud

ISSN 2817-7770

[Découvrir la revue](#)

---

### Citer cet article

Trouillet, P.-Y. (2024). « Peut-on parler d'une diaspora tamoule hindoue ? Entre diversité sociale et hindouisme transnational ». *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 2(1), 9–37.

# Peut-on parler d'une diaspora tamoule hindoue ? Entre diversité sociale et hindouisme transnational<sup>1</sup>

Pierre-Yves Trouillet<sup>2</sup>

## Résumé

À l'heure où de plus en plus de travaux évoquent des diasporas indiennes globales, une diaspora hindoue ou encore un hindouisme global, l'objectif de cet article est d'évaluer dans quelle mesure il peut être utile de parler d'une diaspora tamoule hindoue compte tenu de la diversité des communautés tamoules dispersées de par le monde et de la transnationalisation contemporaine de l'hindouisme. Pour cela, l'article envisage l'hindouisme tamoul pratiqué hors de sa région d'origine dans son ensemble, et considère conjointement les Tamouls hindous originaires d'Inde et de Sri Lanka. La première partie de l'article interroge la pertinence du terme « diaspora » pour désigner les émigrés tamouls et leurs descendants en mobilisant les critères de définition d'une diaspora proposés par Rogers Brubaker. La seconde partie montre que, quel que soit leur pays d'installation, les Tamouls hindous partagent de nombreuses pratiques religieuses spécifiques de plus en plus reliées par des réseaux et des échanges transnationaux, notamment pour les activités des temples. Au final, bien que tous les hindous d'origine tamoule soient loin de constituer une communauté transnationale socialement homogène, il semble approprié de parler d'une diaspora tamoule hindoue au vu du maintien d'un fort attachement à la région d'origine, du développement d'une conscience identitaire tamoule transnationale, et de la formation d'un hindouisme tamoul transnational.

**Mots clés :** Diaspora hindoue, Diaspora tamoule, Diaspora sri lankaise, Diaspora indienne, Hindouisme, Religion transnationale, Temple hindou, Tamouls

## Abstract

An increasing number of works refer to global Indian diasporas, as well as a Hindu diaspora and global Hinduism. This article aims to evaluate the relevance of referring to a Hindu Tamil diaspora, considering the diversity of Tamil communities scattered around the world and the current transnationalisation of Hinduism. To this end, the article examines Tamil Hinduism practised outside its region of origin as a whole and considers Hindu Tamils from India and Sri Lanka together. The article's first section analysis the suitability of the term 'diaspora' to designate Tamil emigrants and their descendants, using Rogers Brubaker's criteria for defining a diaspora. The second section demonstrates that Hindu Tamils, regardless of their country of residence, share

---

<sup>1</sup> Ce titre se veut être un clin d'oeil appuyé à l'article très utile d'Éric Leclerc (2008) « Peut-on parler d'une diaspora indienne? ». Le présent article est quant à lui une traduction française, remaniée et enrichie d'une partie d'un chapitre paru en 2023 chez Oxford University Press (*The Oxford History of Hinduism: Hindu Diasporas* edited by Jacobsen (2023) Chp. "[A Global Hindu Tamil Diaspora?: Worldwide Migration, Diversity and Transnational Religion](#)" by Pierre-Yves Trouillet. **Le présent article n'est pas sous l'égide d'une licence Creative Commons ou toute autre licence de libre accès permettant une réutilisation ultérieure.** Oxford University Press détient les droits d'auteur de cet article. Article publié avec l'autorisation d'Oxford University Press. Pour toute autorisation subséquente de la publication, contacter <https://global.oup.com/academic/rights/permissions/?lang=en&cc=gb>. Je remercie Oxford University Press et la *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud* de permettre cette publication.

<sup>2</sup> CNRS, Laboratoire Passages UMR 5319, Institut Convergences Migrations.

numerous specific religious practices that are increasingly connected through transnational networks and exchanges, particularly in temple activities. Therefore, while not all Hindu emigrants of Tamil origin form a socially homogeneous transnational community, it is appropriate to refer to a Hindu Tamil diaspora due to their strong attachment to their homeland, the development of a transnational Tamil identity consciousness, and the formation of a transnational Tamil Hinduism. “

**Keywords :** Hindu diaspora, Tamil diaspora, Sri Lankan diaspora, Hinduism, Transnational religion, Hindu temple, Tamils

## Introduction

Il n'est pas un continent habitable qui n'ait aujourd'hui sur son sol des personnes tamoules ou d'origine tamoule qui prient les dieux de l'hindouisme. Cette émigration d'ampleur mondiale a pour origine la région historique du groupe ethnolinguistique dravidien<sup>3</sup> des Tamouls, située à la pointe sud-est de l'Inde. Cette région, nommée *Tamiḷakam* (« la patrie des Tamouls ») dans l'ancienne littérature du Sangam (*Caṅkam*)<sup>4</sup>, fut reconnue comme l'État tamoulophone de la République de l'Inde en 1956 et fut rebaptisée Tamil Nadu (« pays tamoul ») en 1969.

Aujourd'hui, cette émigration mondialisée ne provient pas seulement de cette région d'Inde du Sud, car elle concerne aussi des descendants de communautés tamoules qui se sont implantées au nord et à l'est de Sri Lanka à partir du premier siècle avant J.C.. Ces Tamouls établirent notamment la ville de Jaffna, tout au nord de l'île, qui devint un royaume prospère entre 1325 et le 16<sup>e</sup> siècle (Clothey, 2006 : 3). Depuis, ils forment le groupe ethnique des « Tamouls de Jaffna », qui se distingue non seulement des Tamouls indiens, mais aussi de l'autre groupe principal des Tamouls sri-lankais : les « Tamouls des hauts plateaux » (*malaiyaga Tamilar, hill country Tamils*), descendant pour leur part des ouvriers agricoles de castes et de classes défavorisées envoyés d'Inde du Sud par les Britanniques au 19<sup>e</sup> siècle pour travailler dans les plantations du centre de l'île (Bass, 2013).

L'histoire migratoire des communautés tamoules est aujourd'hui assez bien documentée<sup>5</sup>. Les Tamouls traversent l'océan Indien au moins depuis l'Antiquité<sup>6</sup>, mais c'est surtout depuis la période coloniale que leurs migrations sont devenues massives et d'ampleur mondiale, impliquant aussi bien de modestes ouvriers que des représentants de classes socioprofessionnelles élevées. Pour ce qui concerne les migrations de l'époque coloniale, on peut notamment distinguer, d'une part, les ouvriers agricoles de castes plutôt « basses » engagés<sup>7</sup> sous contrat en Inde du Sud pour partir dans les plantations de Ceylan, de Birmanie, de Malaisie, des Mascareignes, de la Caraïbe, de Fidji, ainsi qu'en Afrique australe et orientale ; et, d'autre part, des

---

<sup>3</sup> Les langues dravidiennes, essentiellement parlées dans le sud de l'Inde, se distinguent des langues indo-aryennes issues du sanskrit, majoritaires en Inde du nord. Les Tamouls forment l'un des principaux groupes ethnolinguistiques dravidiens, avec les Télougous (Andhra Pradesh et Tèlangana), les Kannadigas (Karnataka) et les Malayalis (Kèrala). Comme l'explique Jean Filliozat, « le tamoul, appelé *drāvida* en sanskrit, est au centre du groupe parce qu'il possède la plus ancienne et la plus vaste littérature, et parce que sa grammaire est la mieux connue grâce aux travaux originaux des anciens grammairiens tamouls eux-mêmes » (Filliozat, 1969 : 74).

<sup>4</sup> Poésie composée environ entre 300 av. J.-C. et 600 apr. J.-C.

<sup>5</sup> Dans la littérature académique francophone, voir notamment Singaravélou (1987), Guilmoto (1991), Goreau-Ponceaud (2011a) et Trouillet (2023). En langue anglaise, on pourra notamment se référer au récent ouvrage de Vethanayagamony (2020).

<sup>6</sup> Alors que les royaumes dynastiques des Pallavas et des Cholas participaient à l'hindouisation de l'Asie du Sud-Est, des guildes tamoules commerçaient avec la côte orientale de l'Afrique, l'Arabie et l'Indochine (Singaravélou, 1987).

<sup>7</sup> L'engagisme était un système de recrutement sous contrat (*indenture*) pluriannuel mis en place au 19<sup>e</sup> siècle par les empires coloniaux européens pour faire face à leur demande de main-d'œuvre suite à l'abolition de l'esclavage, en particulier dans les colonies de plantation. On parle des « engagés » pour désigner les travailleurs recrutés et expatriés dans ce cadre.

membres de castes dites « hautes » ayant émigré dans ces territoires en tant que commerçants, banquiers ou auxiliaires de l'Empire britannique. Après les indépendances de l'Inde (1947) et de Sri Lanka (1948), de nombreux Tamouls « deux-fois migrants » (Bhachu, 1985) ont cependant été contraints de quitter leur premier pays d'immigration pour le Royaume-Uni en raison de situations postcoloniales instables (notamment la crise économique de Maurice, les conflits interethniques à Fidji, l'africanisation en Afrique de l'Est, l'*apartheid* au Natal et le nationalisme anti-indien à Sri Lanka et en Birmanie), les obligeant parfois à fuir la répression ou à risquer l'expulsion<sup>8</sup>. Depuis la fin des années 1960, une émigration tamoule intellectuelle concernant des urbains (indiens mais aussi sri-lankais) issus de milieux socioprofessionnels qualifiés a également gagné le Royaume-Uni puis les États-Unis, le Canada, l'Australie et l'Europe, ainsi que la Malaisie et Singapour. En parallèle, une migration plus temporaire de Tamouls peu qualifiés se rend dans les pays du Golfe Persique depuis les années 1970, notamment pour travailler dans la construction, la restauration et les services (Meyer, 2011 : 20-21). Enfin, les Tamouls de Jaffna sont tristement célèbres pour avoir été les plus exposés à la violence de la guerre civile sri-lankaise (1983-2009) qui a opposé la majorité cinghalaise aux Tigres de libération de l'Eelam tamoul (LTTE) et qui a conduit environ un million de Tamouls sri-lankais à se réfugier en Inde et dans de nombreux pays occidentaux (Meyer, 2011). Une première vague de migration à longue distance s'est d'abord dirigée vers les pays où s'était installée la génération précédente, notamment en Grande-Bretagne et au Canada (*ibid.* : 19). Mais, lorsque l'Angleterre a durci sa politique d'immigration, beaucoup ont dû chercher refuge ailleurs en Europe. Ce fut notamment le cas en Allemagne (Baumann, 2006), en France (Goreau-Ponceaud, 2011b ; Dequierez, 2011 ; Étiemble, 2017), en Italie, dans les pays scandinaves (Fuglerud, 1999 ; Jacobsen, 2009 ; Bruland, 2012) et, dans une moindre mesure, en Suisse (McDowell, 1996 ; Baumann, 2010) et aux Pays-Bas. Le Canada, en particulier à Toronto, accueille aujourd'hui ce qui est probablement la plus importante communauté tamoule à l'extérieur de l'Asie (Amarasingam, 2015 ; Bradley, 2018).

Parler « des Tamouls » et de leurs migrations revient donc à envisager des populations assez diverses en termes d'origines régionales, mais aussi en termes de castes, de classes et d'histoires migratoires. Et si l'on s'intéresse ici uniquement aux Tamouls hindous et à l'hindouisme tamoul, il faut aussi garder à l'esprit que tous les Tamouls ne sont pas hindous, ce qui ajoute encore à leur diversité socioculturelle. En effet, si 87,5% de la population du Tamil Nadu se sont déclarés de confession hindoue lors du dernier recensement disponible de 2011, 6% se sont dit chrétiens et 6%, musulmans. À Sri Lanka également, les hindous sont prédominants sans être

---

<sup>8</sup> Les Tamouls indiens de la caste commerçante des Nattukkottai Chettiars, dont l'influence dans toute l'Asie du Sud-Est était considérable dans les années 1930, ont ainsi été chassés de Birmanie puis de Sri Lanka. Toujours à Sri Lanka, la moitié des Tamouls des hauts plateaux furent expatriés en Inde entre 1968 et 1984 (Meyer, 2011 : 17), alors que l'élite tamoule anglophone, voyant son emploi restreint en raison de l'adoption du cinghalais comme seule langue officielle, partit en Grande-Bretagne et dans les pays du Commonwealth (Canada, Australie et Nouvelle-Zélande) (*ibid.* ; Kandasamy et al., 2020).

représentatifs de tous les Tamouls, puisqu'ils représentaient 58% des locuteurs tamouls en 2001, tandis que 32% étaient musulmans et 10% chrétiens (Meyer, 2011 : 15).

Relativement peu de travaux ont porté sur l'hindouisme tamoul et la diaspora tamoule hindoue à l'échelle mondiale. On dispose certes d'une vaste littérature sur les pratiques religieuses de communautés spécifiques installées dans différents pays d'accueil<sup>9</sup>, mais très peu d'études ont traité de l'hindouisme tamoul pratiqué hors de sa région d'origine dans son ensemble, en considérant conjointement les Tamouls indiens et sri-lankais, ce qui est précisément l'objet de cet article. Plus précisément, à l'heure où l'on évoque des « diasporas indiennes globales » (Oonk, 2007), « une diaspora hindoue » (Vertovec, 2000 ; Rukmani, 2001 ; Jaffrelot et Therwath, 2007, Jacobsen 2023) et même un « hindouisme global » (Kalpana, 2018), l'objectif de cet article est d'évaluer s'il pourrait être utile et pertinent de parler d'« une diaspora tamoule hindoue », compte tenu de la spécificité culturelle des Tamouls et de l'ampleur de leurs migrations, mais aussi de la diversité des communautés tamoules dispersées à travers le monde. Pour répondre à cette question, il est d'abord nécessaire de s'interroger sur la pertinence du terme « diaspora » pour désigner les émigrés tamouls et leurs descendants – que l'on nommera à plusieurs reprises « Tamouls d'outre-mer<sup>10</sup> » par souci de simplicité. Dans un second temps, il conviendra de s'intéresser aux configurations transnationales que revêt désormais l'hindouisme vécu et pratiqué par les Tamouls hors de leur région d'origine. Au-delà du débat autour de la catégorie « diaspora », s'interroger sur cette expression permet aussi de mettre en lumière d'importantes dynamiques à l'œuvre au sein des populations et de l'hindouisme qu'elles pratiquent aujourd'hui.

### **Une diaspora tamoule ?**

De la Malaisie aux Fidji, en passant par l'Afrique du Sud, le Canada, la Caraïbe, les Mascareignes et l'Europe, l'espace migratoire tamoul a une ampleur mondiale de fait. Cependant, les Tamouls ne sont majoritaires dans aucun État-nation (Rasaratnam, 2016). Au contraire, la géographie du peuplement tamoul se caractérise par une dispersion qui dépasse largement les frontières nationales, ce qui correspond à l'un des premiers critères de la définition de diaspora (Safran, 1991 ; Brubaker, 2005). Mais cela ne suffit pas pour autant à faire de tous les Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka une diaspora. Car si toutes les diasporas résultent de migrations, toutes les migrations de groupes ethniques ne constituent pas nécessairement des diasporas. C'est pourquoi Rogers Brubaker, dans sa revue de la littérature sur l'utilisation du concept de « diaspora », identifie également le maintien des frontières sociales et l'orientation vers la terre d'origine (*homeland*) comme étant les deux autres critères spécifiques de ces

---

<sup>9</sup> On ne saurait fournir ici une liste exhaustive, mais le lecteur pourra se référer notamment aux travaux de Sooryamoorthy (1977), Baumann (2009), Clothey (2006), Jacobsen (2009), Goreau-Ponceaud (2011b), Bruland (2012), Maunaguru et Spencer (2018), Trouillet (2014), Whitaker (2015), Bradley (2018), Lang (2021) et Maunaguru (2021).

<sup>10</sup> J'emploie l'expression « Tamouls d'outre-mer » pour évoquer les Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka ainsi que leurs descendants, non pas en référence à l'outre-mer français mais à l'expression anglophone « *overseas* », courante en Asie du Sud et dans la littérature académique.

communautés transnationales, outre la dispersion (*ibid.* : 5). Examinons dans quelle mesure ces critères identifiés par Brubaker sont effectifs dans le cas des Tamouls d'outre-mer.

### **Diversité, hétérogénéité, hybridité**

On peut légitimement s'interroger sur la cohésion interne des Tamouls vivant hors de leur région historique au vu de leur grande diversité en termes de castes, de classes, de régions d'origine et d'histoires migratoires. Une telle hétérogénéité peut-elle réellement constituer une diaspora ? Par exemple, si le fort attachement à la langue et à la culture tamoules se retrouve aussi bien chez les Tamouls d'origine indienne que ceux d'origine sri-lankaise (Ramaswami, 1997 ; Das, 2016), le tamoul parlé au Tamil Nadu et celui parlé à Jaffna ne sont pas pour autant identiques. De plus, comme l'a souligné Sonia Das (2016) dans son étude sur la langue tamoule à Montréal, « Tamil migrants draw on their multilingual repertoires to navigate longstanding linguistic rivalries by arguing that Indians speak 'spoken Tamil' and Sri Lankans speak 'written Tamil' as their respective heritage languages ». Selon elle, « Indian Tamils showcase their use of the 'cosmopolitan' sounds and scripts of colloquial varieties of Tamil to enhance their geographic and social mobilities, whereas Sri Lankan Tamils, dispossessed of their homes by civil war and restricted in travel, instead emphasize the 'primordialist' sounds and scripts of a pure 'literary' Tamil to rebuild a homeland ».

Des distinctions comparables ont été observées dans d'autres pays d'immigration, comme en Malaisie où, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les « Tamouls de Ceylan » (*Ceylon Tamils*), immigrants temporaires qualifiés appartenant à de hautes castes, évitaient de se mélanger avec les Tamouls indiens qui étaient principalement des *coolies*<sup>11</sup> de basses castes (Madavan, 2011). Les mariages entre Tamouls de Ceylan et Tamouls indiens étaient exceptionnels et la participation aux cultes des temples souvent basée sur les affiliations régionales (*ibid.* ; Ramanathan, 2001). Cette endogamie s'est assouplie au fil des générations et la communauté tamoule malaisienne est devenue plus homogène, mais ces deux groupes préfèrent encore ne pas se marier entre eux dans de nombreux pays. C'est notamment le cas en France et au Canada, où les Tamouls indiens occupent des positions socio-économiques généralement plus élevées que les Sri-Lankais.

Il faut dire que ces différenciations régionales restent importantes dans les pays d'origine. À Sri Lanka, un déni d'« indianité » s'est développé au fil des siècles d'insularité qu'ont connu les Tamouls de Jaffna (Meyer, 2006), ce qui explique non seulement leur particularité linguistique mais aussi leur distinction ethnique par rapport aux Tamouls des hauts plateaux. Réciproquement, depuis leur arrivée en Inde du Sud dans les années 1980, les réfugiés tamouls sri-lankais ont souvent souffert de marginalisation et d'exclusion malgré les efforts entrepris par l'État du Tamil Nadu

---

<sup>11</sup> Du tamoul *kūli* (« salaire »). Par extension, le terme *coolie* en est venu à désigner tout travailleur salarié d'origine indienne ou chinoise. Il est utilisé parfois de façon péjorative pour désigner les descendants des émigrés indiens.

(Goreau-Ponceaud, 2014). Avant que l'assassinat de Rajiv Gandhi par un commando des LTTE en 1991 ne jette un froid entre New Delhi et Jaffna, le gouvernement du Tamil Nadu soutenait les revendications politiques des Tamouls de Jaffna en les accueillant sur son sol en raison d'un « lien de parenté », même si ce soutien n'a jamais effacé la distinction entre les Tamouls du Tamil Nadu et ceux de Sri Lanka (Racine, 2006 : 302). Au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, Jayalalithaa, Ministre en chef du Tamil Nadu, a même initié une politique anti-Tigres soutenue par une opinion irritée par l'afflux de réfugiés tamouls sri-lankais et choquée par les meurtres commis en Inde par les Tigres (*ibid.*). L'Inde s'est néanmoins engagée, en mars 2021, à soutenir fermement les aspirations des Tamouls de Sri Lanka à « l'égalité, la justice, la paix et la dignité » lors de la 46<sup>e</sup> session du Conseil des droits de l'homme de l'ONU.

Les logiques de distinction entre Tamouls ne concernent pas seulement les origines régionales mais aussi des différences de castes et de classes, ainsi que des histoires migratoires très diverses et d'éventuels phénomènes d'hybridation ou de créolisation. Par exemple, parmi les Tamouls sri-lankais installés à l'étranger, des différences notables existent entre les expatriés des années 1970 et 1980, qui appartenaient pour la plupart aux « hautes » castes de Jaffna (Vellalars) et qui ont pu partir avec leur famille, et ceux ayant dû émigrer à partir des années 1990 et qui étaient principalement des hommes célibataires demandeurs d'asile issus de basses castes (Karaiyars) (Meyer, 2011 ; Goreau-Ponceaud, 2011b et 2014). Chez les Tamouls indiens, il existe aussi des différences importantes en termes de proximité socioculturelle, notamment entre les classes moyennes supérieures installées dans les pays occidentaux, les classes défavorisées qui partent travailler plusieurs années au Moyen-Orient et les descendants des travailleurs envoyés dans les Mascareignes et les Antilles à la période coloniale, qui ne parlent pratiquement plus le tamoul.

Fred Clothey (2006 : 12) a identifié trois grandes catégories sociales parmi les émigrés tamouls et leurs descendants. On peut d'abord distinguer les communautés de la classe ouvrière, qui concernent principalement des descendants de Tamouls ayant émigré en tant que travailleurs sous contrat dans le cadre de l'engagisme et qui parlaient rarement anglais. Clothey note que « even today, most of them work in relatively low-paid jobs in estates or cities » (*ibid.*), comme en Malaisie (Rajasingham-Senanayake, 2020) ou dans les plantations du centre de Sri Lanka (Bass, 2013 ; Samuel, 2020), où la majorité de la population tamoule continue de vivre dans des conditions économiques précaires. Ces Tamouls descendent pour la plupart de castes basses ou dalits, telles que les Paraiyars, les Ambutiyars ou les Pallars. De nos jours, les personnes qui partent travailler plusieurs années dans le Golfe Persique appartiennent souvent à cette catégorie sociale. À l'opposée, une deuxième catégorie importante est celle des Tamouls faisant partie de milieux socio-professionnels élevés, souvent depuis plusieurs générations. Cette catégorie, généralement bien formée en anglais, comprend les Tamouls de Ceylan (dont les Vellalars) ainsi que certains Chettiars, Vellalars et Brahmanes originaires du sud de l'Inde qui ont émigré vers la péninsule malaise pendant la période coloniale puis vers des pays d'immigration récente, comme en



Amérique du Nord où ils font partie de l'élite sud-asiatique (Punzo-Waghorn, 2004 ; Fuller et Narasimha, 2014). La troisième catégorie occupe une position intermédiaire. Elle comprend les classes moyennes et moyennes supérieures, parmi lesquelles beaucoup ont connu une mobilité sociale à partir de positions inférieures. Il s'agit de descendants de Tamouls ayant émigré pour occuper des emplois peu qualifiés et qui sont devenus entrepreneurs ou employés dans le secteur des services. C'est notamment le cas de nombreux Mauriciens d'origine tamoule qui travaillent aujourd'hui en ville ou qui ont réussi à devenir propriétaires terriens (Claveyrolas, 2017 : 119-151), ou encore de descendants de réfugiés politiques sri-lankais au Canada.

Pour résumer, les Tamouls vivant hors de leur région d'origine historique ont des profils extrêmement divers. En outre, comme l'a également souligné Fred Clothey (2006 : 2), « by no means are they unanimous as to what it means to be Tamils or how to juggle their various identities ». Cette hétérogénéité ne devrait donc pas permettre de qualifier de diaspora les Tamouls ayant émigré hors de l'Inde du Sud et de Sri Lanka, car ils ne répondent pas au deuxième critère principal identifié par Brubaker : « the boundary-maintenance, involving the preservation of a distinct identity » (Brubaker, 2005 : 5). Nous devrions donc plutôt parler de diasporas tamoules au pluriel et avec davantage de précision descriptive, tant les communautés tamoules expatriées sont diverses. On pourrait ainsi parler, par exemple, d'une « diaspora tamoule indienne », d'une « diaspora tamoule réfugiée », d'une « diaspora tamoule intellectuelle », d'une « diaspora tamoule de travailleurs engagés », d'une « diaspora tamoule créole », etc.

Cependant, le « maintien des frontières » et l'« identité distincte » soulignés par Brubaker soulèvent un problème majeur qui pourrait nuire à une bonne compréhension des dynamiques sociales et culturelles à l'œuvre chez les Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka : l'essentialisation des frontières sociales et de ce que pourrait être une identité distincte. En effet, une telle considération fixiste des frontières communautaires et des identités collectives n'est plus tenable aujourd'hui au vu des avancées de l'approche constructiviste de l'« identité » et des « frontières ethniques » (Barth, 1969), mais aussi des multiples preuves anthropologiques d'un changement social et culturel permanent, notamment en ce qui concerne l'hindouisme (Sontheimer et Kulke, 1989 ; Lorenzen, 2006 ; Claveyrolas et Trouillet, 2021). Les frontières identitaires évoluent car l'identité est toujours en mutation, en particulier en contexte post-migratoire (Mohammad-Arif et Moliner, 2007 ; Claveyrolas et Trouillet, 2021). Si les situations d'exil ou d'éloignement du pays d'origine peuvent souvent susciter un besoin d'identification et d'appartenance à une communauté distincte – comme dans le cas des Tamouls d'origine sri-lankaise à Toronto, par exemple – les individus assument cependant des identités multiples (Maalouf, 1998) et interagissent parfois plus intensément avec des personnes d'autres origines. L'acculturation et l'hybridité culturelle se produisent continuellement, sans pour autant nier l'attachement au pays et à la communauté d'origine (Devadoss, 2020). Par exemple, de nombreux descendants d'engagés tamouls émigrés à Maurice ont parfois moins d'affinité avec l'élite cosmopolite tamoule qu'avec des compatriotes n'ayant pas d'origine tamoule,

mais avec lesquels ils partagent une culture créole locale héritée de la société de plantation (Claveyrolas, 2021a). Néanmoins, cela ne les empêche pas pour autant de se dire et de se sentir Tamouls à certaines occasions (notamment lors des fêtes religieuses et des élections) et de prier les dieux hindous dans des « temples tamouls » (*kōvil*) distincts. Certes, des Mauriciens d'origine tamoule sont connectés à la communauté tamoule transnationale et à l'Inde du Sud ou au Nord de Sri Lanka – notamment ceux qui sont impliqués dans l'entrepreneuriat international ou dans les activités religieuses de « la communauté tamoule » locale –, mais cette élite ne saurait à elle seule représenter l'expérience de tous les Tamouls vivant dans ces terres d'immigration et de créolisation.

Rogers Brubaker admet lui-même qu'un autre courant majeur de la littérature sur le transnationalisme, influencé par les travaux de Stuart Hall (1990), reconnaît que la diversité, l'hétérogénéité et les identités changeantes sont constitutives des diasporas contemporaines. Citant Stuart Hall, il ajoute ainsi que « the diaspora experience is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of “identity” which lives with and through, not despite, difference; by hybridity » (Hall, 1990 : 235, cité par Brubaker, 2005 : 6). Les multiples expériences migratoires tamoules s'inscrivent mieux dans une telle définition. Et elles correspondent d'autant plus aux situations diasporiques qu'elles sont également caractérisées par le troisième critère des diasporas identifié par Brubaker : « the orientation to a real or imagined “homeland” as an authoritative source of value, identity and loyalty » (*ibid.*).

### **Attachement à la région d'origine et conscience transnationale**

La seconde partie de cet article montrera à quel point cette « orientation vers la terre d'origine (*homeland*) », évoquée par Rogers Brubaker, est opérante dans le champ religieux pour les Tamouls. Mais avant de traiter de la religion, il convient de noter que cette orientation est généralement associée à un discours politique, ou du moins collectif. En effet, comme l'a indiqué Brubaker, « we should think of diaspora not in substantialist terms as a bounded entity, but rather as an idiom, a stance, a claim » (*ibid.* : 12). Dans le cas des Tamouls émigrés, cet attachement à la région d'origine – qui comprend le Tamil Nadu et/ou l'Eelam tamoul<sup>12</sup> et qui n'a jamais eu le statut d'État-nation, comme l'expriment différents sites web nationalistes tamouls sri-lankais<sup>13</sup> – s'est renforcé au cours de la guerre civile de Sri Lanka et, dans une moindre mesure, à la suite de certaines actions du gouvernement du Tamil Nadu.

---

<sup>12</sup> Il convient cependant de rappeler que l'Eelam tamoul n'était pas inclus dans le projet d'État-nation indépendant (le Dravidanad) proposé par les nationalistes tamouls du sud de l'Inde dans les années 1940.

<sup>13</sup> <https://tamilnation.org/diaspora/index.htm>

En effet, l'exil des Tamouls sri-lankais et les exactions qu'ils ont subies pendant la guerre civile ont largement contribué à la transnationalisation de la solidarité et de la conscience identitaire tamoules, et ce, au-delà des seuls Sri-Lankais (Rajasingham-Senanayake, 2020). Certes, ces derniers ont été les plus engagés dans le « nationalisme à longue distance » (Fuglerud, 1999 ; Thiranagama, 2014), notamment lorsque les LTTE levaient des fonds (parfois sous la contrainte) auprès des Sri-Lankais de l'étranger en s'appuyant sur un solide réseau transnational (Chalk, 2008 ; Thiranagama, 2014 ; Amarasingam, 2015 ; Maunaguru et Spencer, 2018 ; Guyot, 2021 ; Maunaguru, 2021). Ce sont également des Tamouls majoritairement sri-lankais qui commémorent, chaque 27 novembre, dans de plus en plus de villes à travers le monde, le Jour des martyrs (*māvīrar nāl*) qui célèbre les soldats tamouls tombés pendant la guerre. Mais de nombreux Tamouls indiens ont également été conquis par ce sentiment d'appartenance à une communauté tamoule transnationale imaginée. Ils ont été sensibilisés à la situation des Tamouls sri-lankais par le biais d'organisations, de sites internet plus ou moins politisés, d'échanges sur les réseaux sociaux et de manifestations à travers le monde, ce qui les a conduits à témoigner leur solidarité avec leurs « cousins » ou leurs « frères » sri-lankais dans la plupart de leurs pays d'implantation, comme en Malaisie (Madavan, 2011 ; Rajasingham-Senanayake, 2020), à l'île Maurice (Figure 1), au Royaume-Uni, aux États-Unis ou au Canada (Amarasingam, 2015).



Figure 1 – Manifestation de soutien de Tamouls mauriciens d'origine indienne envers leurs « frères et sœurs tamouls » de Sri Lanka en 2008, pendant la guerre civile. Source : tamilnation.org.

Cette prise de conscience transnationale de la « cause tamoule » autour de la situation des Sri-Lankais inspire également de nombreux Tamouls indiens dans l'affirmation leur identité dans leur pays d'accueil lorsqu'ils s'y sentent marginalisés. Delon Madavan explique par exemple qu'en Malaisie, si les Tamouls d'origine indienne peuvent parfois ressentir de la condescendance de la part des Tamouls de Ceylan d'anciennes générations, ils éprouvent en revanche « une grande sympathie » pour les Tamouls sri-lankais qui ont fui la guerre ou qui sont simplement venus étudier ou travailler dans leur pays, car « la politique discriminatoire de l'élite cinghalaise à l'encontre de la minorité tamoule leur rappelle leur propre marginalisation en faveur des Malais » (Madavan, 2011 : 134 ; voir aussi Rajasingham-Senanayake, 2020). À

Maurice, où la minorité tamoule d'origine sud-indienne (6% de la population) se sent parfois lésée par la majorité bhojpuri d'origine nord-indienne (40%), les entrepreneurs identitaires tamouls évoquent parfois dans leurs discours la situation d'oppression qu'ont connue les Tamouls sri-lankais pendant la guerre, afin d'obtenir du soutien. Ce fut notamment le cas lorsque la *Tamil Force*, un mouvement de revendication identitaire fondé début 2008, a choisi comme emblème un tigre rugissant en référence explicite aux Tigres tamouls de Sri Lanka (Trouillet, 2012).

Pour autant, si la solidarité avec les Tamouls de Sri Lanka a nourri un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale rassemblant tous les Tamouls, le Tamil Nadu reste la principale terre de référence pour les Tamouls d'origine indienne. Par exemple, bien que de nombreux Tamouls de l'étranger connaissent et respectent les grands lieux saints panhindous et panindiens, comme Varanasi (Uttar Pradesh), Tirupati (Andhra Pradesh) ou Sabarimala (Kerala), ils revendiquent très souvent, plus ou moins ouvertement selon les personnes et les situations, une origine civilisationnelle et territoriale distincte du reste de l'Inde. Cela en raison de leur fort attachement à la langue et à la culture tamoules ainsi qu'à leur territoire historique et distinct, sacralisé par de nombreux temples célèbres qui restent connus et parfois même visités par de nombreux Tamouls expatriés et leurs descendants (comme les temples de Madurai, de Palani, de Kanchipuram, de Rameswaram, de Thanjavur, de Tiruvannamalai, etc.). Certes, tous les Tamouls hindous d'outre-mer ne font pas de voyage ou de pèlerinage en Inde du Sud, mais beaucoup s'intéressent aux cérémonies et aux cours de langue, de danse et de musique spécifiquement tamouls. Les comptes Facebook des associations religieuses et culturelles tamoules sont aussi très populaires dans les pays d'installation, à l'instar de l'association « Le Gôpouram » à La Réunion ou du « Toronto Tamil Sangam » au Canada, par exemple.

Ces représentations territoriales et ethno-linguistiques doivent beaucoup au mouvement de réforme littéraire, culturelle, politique et sociale qui s'est structuré depuis la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle dans les districts tamouls de la présidence de Madras : le Mouvement Dravidien (Hardgrave, 1965 ; Irschick, 1969). Ce mouvement s'est formé autour de la résistance ethno-linguistique des Dravidiens non brahmanes de l'Inde du Sud face à la culture sanskrite et brahmanique du Nord. Le « Renouveau tamoul », qui se développe depuis les années 1970 dans la plupart des pays d'immigration tamoule à travers une « dravidianisation » de l'hindouisme fortement influencée par la tradition et les textes tamouls, tels que le *Śaiva Siddhānta* et les *Āgama*, illustre parfaitement cette diffusion transnationale de l'idéologie d'une identité culturelle dravidienne distincte forgée en Inde du Sud (Singaravélou, 1987 ; Ghasarian, 1997 ; Benoist, 1998 ; Murugaiyan, 2003 ; Trouillet, 2014 ; Lang, 2021). De plus, les principales divinités hindoues auxquelles les Tamouls hindous de l'étranger adressent leurs cultes sont soit spécifiquement tamoules – comme Murukaṅ (le dieu régional des Tamouls<sup>14</sup>), Aiyāṅār ou Muniswara (divinités villageoises tamoules), ou encore les multiples formes de la déesse Ammaṅ (cf. *infra*) – soit vénérées à travers leur

---

<sup>14</sup> À ce sujet, voir Clothey (1978) et Trouillet (2010).

représentation distinctement tamoule – comme Vināyakar (Gaṇeśa), Civaṅ (Śiva) ou Perumāḷ (Viṣṇu). Quand ils le peuvent, beaucoup de Tamouls de l'étranger retournent également dans leur village d'origine au Tamil Nadu où se trouve le temple de leur divinité de lignage (*kula teyvam*). Ceci est en revanche presque impossible pour les descendants des travailleurs sous contrat émigrés à l'époque coloniale qui ne parviennent pratiquement jamais à identifier précisément le lieu d'origine (*ūr*) d'où sont partis leurs ancêtres. Malgré cela, leur attachement à la région historique des Tamouls reste généralement plus fort que pour le reste de l'Inde.

L'autre élément majeur qui a contribué au développement d'un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale issue d'un même territoire est la politique volontariste du gouvernement du Tamil Nadu. En 1966, il a organisé la première *World Tamil Conference* en Malaisie dans le but de rassembler les Tamouls du monde entier et de les sensibiliser au patrimoine culturel et linguistique tamoul. Les neuf autres éditions de cette *World Tamil Conference*, tenues à Chennai (en 1968), à Paris (1970), à Jaffna (1974), à Madurai (1981), à Kuala Lumpur (1987 et 2015), à Maurice (1989), à Thanjavur (1995) et Chicago (2019), reflètent la multipolarité de la diaspora tamoule (ou du moins de son élite intellectuelle). En parallèle, la première *Conference of World Tamil Cultural Movement* a été organisée en 1992 à Chennai. En 1999, sa septième édition a inauguré la *World Tamil Confederation*, dont les objectifs étaient de protéger « le bien-être physique, l'identité culturelle et les droits civiques, politiques et humains des Tamouls »<sup>15</sup>. Cette confédération utilise même des symboles nationaux (un hymne<sup>16</sup> et un drapeau<sup>17</sup>), ce qui témoigne de la volonté de ses militants d'unir les Tamouls autour d'une « nation transnationale ». Toujours en 1999, le Ministre en chef M. Karunanidhi a financé la *Tamil Virtual University* afin que les Tamouls d'outre-mer (*overseas Tamils*) puissent réapprendre leur langue ancestrale, avoir accès à une bibliothèque en ligne et même obtenir un diplôme de l'Université de

---

<sup>15</sup> [www.thenseide.com/ulagathamizhar-eng/varalaru.htm](http://www.thenseide.com/ulagathamizhar-eng/varalaru.htm)

<sup>16</sup> Littéralement : « Unis ! Nous nous sommes unis dans le monde en tant que Tamouls !

Imprégnés [de la culture tamoule], nous avons pensé ! Le tamoul est notre âme la plus chaleureuse !  
(Unis)

Nous avons fait perdurer les arts et la culture tamoule,

Nous avons fait durer notre plaisir !

Tamoul ! Nectar au fond de nos cœurs.

Nous avons investi le monde par amour !

(Unis)

Nous avons reçu l'ordre de bâtir un monde stable ayant un visage tamoul souriant !

Un visage tamoul souriant !

Avec des bras ouverts et une gloire florissante,

Nous avons nagé dans le ciel de la liberté !

(Unis)

Nous avons défendu la vie de la dignité !

Nous avons vaincu les montagnes et nous avons gagné ! »

Je remercie S. Ponnarasu et Zoé Headley pour la traduction de cet hymne du tamoul à l'anglais. Je serais seul responsable en cas d'erreurs dans la traduction vers le français.

<sup>17</sup> Le drapeau, de couleur bleue, possède en son centre un symbole représentant un globe noir et blanc au milieu duquel figure un palmier de Palmyre (l'arbre officiel du Tamil Nadu, où les feuilles ont de nombreux usages), le tout entouré de la phrase « Tout lieu est mon village, chaque humain un parent » (*Yādum ūrē yāvarum kēḷir*) inscrite en lettres jaunes.

Madras (Carsignol, 2011 : 231). Depuis 2003, certains établissements d'enseignement supérieur du Tamil Nadu ont également des places réservées aux étudiants expatriés (*ibid.* : 232). La même année, Jayalalithaa a inauguré un site web pour les Tamouls expatriés afin de les informer des opportunités économiques du Tamil Nadu, les encourageant à investir dans leur État d'origine (*ibid.*). En 2020, pendant la crise sanitaire du COVID-19, le gouvernement du Tamil Nadu a créé un site internet ([www.nonresidenttamil.org](http://www.nonresidenttamil.org)) spécifiquement destiné aux Tamouls indiens vivant à l'étranger (*Non Resident Indians*) pour les aider à être rapatriés s'ils le souhaitent.

### **Limites et performativité du terme « diaspora »**

Au vu de tous ces éléments historiques, socioculturels et politiques, il semble pertinent de parler d'une diaspora tamoule regroupant les Tamouls d'origines indienne et sri-lankaise, puisque cette population répond aux trois critères identifiés par Brubaker pour définir une diaspora. L'expression « diaspora tamoule » est d'ailleurs déjà répandue parmi ces populations, au point de devenir de plus en plus performative, mais certaines nuances ou limites doivent cependant être soulignées.

Tout d'abord, la situation de tous les expatriés tamouls (indiens comme sri-lankais) qui quittent leur pays pour partir travailler quelques années dans le Golfe Persique, dans la péninsule malaise ou en Occident, ne correspond pas vraiment à celle d'une diaspora puisqu'ils forment plutôt un groupe de migrants économiques temporaires. Par ailleurs, si de nombreux Tamouls vivant hors de l'Inde et de Sri Lanka utilisent désormais le terme « diaspora » pour désigner ce qu'ils considèrent comme leur communauté transnationale, le sentiment d'appartenance à une diaspora ne fait pas pour autant l'unanimité parmi tous les Tamouls de l'étranger. Certes, la conservation de traits culturels communs ou d'un lien affectif avec le pays d'origine permet à certains Tamouls d'affirmer leur « tamoulité », mais des phénomènes d'assimilation ou le souci d'intégration dans la société d'accueil peuvent aussi limiter leur revendication d'une appartenance à une communauté transnationale. Par ailleurs, nombre de Tamouls vivant hors de l'Inde ou de Sri Lanka ne sont liés à aucun réseau transnational et n'ont pas l'intention de retourner dans le pays de leurs ancêtres, surtout parmi les générations nées à l'étranger. Il est donc probable que, dans les anciens pays d'immigration des engagés indiens, le terme « diaspora » ne soit pas le plus pertinent pour décrire et comprendre les réalités culturelles locales, compte tenu de trois éléments de contexte majeurs : (i) l'ignorance ou l'indifférence fréquentes de nombreux Tamouls à l'égard de ce terme ; (ii) la perte généralisée de la pratique de la langue tamoule ; et (iii) l'importance de la créolisation et des structures socioculturelles héritées de la société de plantation, en particulier dans les zones rurales (Claveyrolas, 2017 et 2021a). Ce type de contexte peut être qualifié de marges de la diaspora tamoule, dont les membres ont peu – ou pas – de relations transnationales avec d'autres Tamouls.

La situation est bien sûr très différente pour les Tamouls de Sri Lanka, notamment parmi la première génération d'émigrants, qui non seulement ont connu un exil forcé et partagent des souvenirs nostalgiques de leur patrie, mais qui ont aussi

souvent des membres de leur famille répartis dans plusieurs pays (Maunaguru, 2019) et qui utilisent eux-mêmes fréquemment le terme « diaspora » pour décrire leur communauté dispersée (Amarasingam, 2015 ; Étiemble, 2017 ; Guyot, 2021). Le cas des Tamouls d'origine sri-lankaise s'inscrit donc mieux dans les définitions restrictives des diasporas du fait de leur exil et d'un « mythe du retour » (Meyer, 2011 : 21 ; Safran, 1991) plus traumatique que chez les Tamouls d'origine indienne.

Ce sentiment d'appartenance à « la diaspora tamoule » s'est également bien développé au sein de l'élite tamoule et des entrepreneurs identitaires de l'étranger qui s'approprient et revendiquent ce label afin d'alimenter leur prestige personnel ou de faire revivre une identité collective ancienne et prestigieuse. Par conséquent, même les marges de la communauté transnationale tamoule prennent progressivement conscience de leur possible appartenance à « la diaspora tamoule », car l'expression est de plus en plus utilisée dans de multiples circonstances. De nombreux universitaires évoquent « la diaspora tamoule » dans leurs conférences et leurs publications, et autant d'activistes mobilisent cette expression lors d'événements politiques ou religieux. Par exemple, les Mauriciens d'origine tamoule, essentiellement des descendants d'engagés indiens ne parlant pratiquement plus le tamoul, peuvent pourtant désormais voir et entendre à Maurice des références faites explicitement aux Tamouls de Sri Lanka et à la diaspora tamoule de la part d'entrepreneurs identitaires, notamment dans certains temples hindous lors de festivals religieux. Ce fut notamment le cas pendant la célébration de la fête vishnouïte de *Govinden*, en 2008. Les membres de la *Tamil Force* établirent des stands dans plusieurs temples pour sensibiliser les Mauriciens d'origine tamoule à la fois aux exactions commises à Sri Lanka à l'encontre de leurs « frères et sœurs tamouls » et à l'importance de défendre les droits des Tamouls de l'Île Maurice. Une conséquence majeure de l'utilisation de plus en plus répandue de l'expression « diaspora tamoule » est qu'elle devient performative, à tel point qu'on peut s'interroger sur la capacité des marges de l'espace transnational tamoul à demeurer longtemps à l'écart de cette tendance.

Ce n'est pas un hasard si les discours promouvant l'appartenance à une communauté transnationale tamoule refont surface lors d'événements religieux. Car s'il y a bien une chose que les Tamouls hindous du monde entier partagent, c'est leur religiosité. En effet, l'hindouisme vécu et pratiqué dans ses versions tamoules avec ses spécificités propres, ajoute une tonalité concrète – et rituelle – au sentiment d'appartenance collective des Tamouls du monde entier, ce qui constitue un autre argument de poids en faveur de l'utilisation de l'expression « diaspora tamoule hindoue ».

### **Un hindouisme tamoul transnational réuni autour de pratiques religieuses communes**

Deux grands traits de l'hindouisme pratiqué par les Tamouls d'outre-mer et leurs descendants justifient qu'il puisse être qualifié de transnational. Tout d'abord, de nombreuses pratiques religieuses sont communes aux Tamouls hindous vivant dans

différentes parties du monde. Ensuite, ces pratiques et ces lieux sont de plus en plus reliés par des réseaux et des échanges transnationaux, même dans les marges de la diaspora. Cet hindouisme partagé et connecté au sein de l'espace migratoire tamoul mondial, alimente également la diffusion d'un sentiment d'appartenance à une communauté tamoule transnationale imaginée.

### Des pratiques spécifiques communes

Comme dans le sud de l'Inde et à Sri Lanka, l'hindouisme pratiqué et vécu par les Tamouls hindous d'outre-mer correspond principalement à une forme de śivaïsme centré sur la figure du dieu Śiva et celles de ses divinités associées, comme Murukaṅ, Vināyakar (Gaṇeśa) et les multiples formes de la déesse Ammaṅ (notamment Māriyammaṅ, Draupadiyammaṅ, Durgaiyammaṅ, Kālīyammaṅ, Angalammaṅ, Gangaiyammaṅ, Kāṭeriyammaṅ, et tant d'autres déesses locales) (Figure 2). Comme dans les pays d'origine, le śivaïsme tamoul en diaspora associe des traditions dites « populaires » et non-brahmaniques, dédiées à des dieux villageois spécifiquement tamouls (comme Aiyāṅār, Madurai Vīran, Muniswaran et les déesses locales), à des rituels de temple basés sur le brahmanisme et les *Āgama*, ainsi qu'à la tradition du *Śaiva Siddhānta*. Perumāḷ (Viṣṇu) et Ayyappaṅ, le fils de Śiva et de Mohini (une forme féminine de Viṣṇu), sont également de plus en plus vénérés à l'étranger en raison de la grande popularité de leurs grands temples en Inde du Sud, qui se situent respectivement à Tirupati (Andhra Pradesh) et à Sabarimala (Kérala).



Figure 2 – Intérieur d'un temple hindou de la banlieue de Toronto fondé par des Tamouls sri-lankais et dédié à la déesse Ammaṅ, dont la statue rituelle est ici entourée de celles de Murukaṅ et de Vināyakar (cliché : P-Y Trouillet 2014)

Certains brahmanes tamouls, notamment les Shri Vaishnava (ou Aiyengar), ne vénèrent que Viṣṇu, mais les brahmanes orthopraxes, comme les Shri Vaishava, les



Smarta ou les prêtres de temple Shivacharya (« prêtres de Śiva »), sont largement minoritaires dans la diaspora, comme c'est le cas au Tamil Nadu (Fuller et Narasimhan, 2014) et plus encore à Sri Lanka (McGilvray, 2008 : 84 ; Obeyesekere, 2015 : 2-3 ; Derges, 2013 : 77). Par ailleurs, la littérature anthropologique indique clairement que la majorité des Tamouls appartiennent au *varṇa* des Shudra – les Kshatriya et les Vaishya étant peu présents en pays tamoul.

En effet, bien que les distinctions de classe et de caste entre Tamouls se retrouvent dans des pratiques religieuses plus ou moins brahmaniques, « agamiques » (en référence aux *Āgama*) ou populaires selon les contextes, l'hindouisme tamoul en diaspora est relativement unifié autour du śivaïsme tamoul. Ceci est particulièrement vrai pour les pratiques rituelles réalisées à la maison et dans les temples (*kōyil* ou *kōvil*), qui sont d'une grande importance pour les individus mais aussi pour la famille, le lignage (*kulam*) et la caste (*çāti/jāti*) (Fuller, 2004 [1992]). Des différences sont également possibles en termes d'affiliation à une tradition sectaire (*sampradāya*) autour d'un maître (*guru*), comme Ramana Maharshi ou Sadhguru, mais celles-ci sont généralement individuelles et peu structurantes à grande échelle.

Comme dans le pays d'origine, la principale différence au sein de l'hindouisme tamoul en diaspora se situe entre un hindouisme populaire, dont les rituels sont menés par des prêtres non brahmanes (*puçari*), et un hindouisme plus institutionnalisé et brahmanique, dont les prêtres brahmanes sont recrutés dans le pays d'origine (Baumann, 2010 ; Trouillet, 2020). L'hindouisme populaire, avec ses prêtres non brahmanes, est particulièrement bien implanté dans les pays où ont migré des travailleurs sous contrat à la période coloniale, comme la péninsule malaise (Ramanathan, 2001 ; Sinha, 2005), le centre de Sri Lanka (Bass, 2013), les Mascareignes (Ghasarian, 1997 ; Benoist, 1998 ; Claveyrolas, 2017) ou la Caraïbe (Singaravélou, 1987 ; Benoist, 1998 ; Younger, 2010). À l'inverse, l'hindouisme tamoul plus institutionnalisé autour des temples agamiques et des prêtres brahmanes est plutôt caractéristique des régions d'immigration récente, comme l'Europe ou l'Amérique du Nord (Punzo-Waghorne, 2004 ; Kurien, 2007 ; Baumann, 2009 ; Maunaguru et Spencer, 2018 ; Trouillet, 2020 ; Maunaguru, 2021).

Cette forme d'hindouisme se développe également dans les pays d'immigration de l'époque coloniale, qui sont de plus en plus reliés à des réseaux transnationaux tamouls, notamment pour le recrutement de prêtres brahmanes et d'artisans de temple (cf. *infra*). C'est là une expression de la tendance globale à l'uniformisation de l'hindouisme tamoul d'outre-mer, qui se caractérise par des processus de « templeisation » (Narayan, 1992 ; Baumann, 2009) et de « brahmanisation » (Singaravélou, 1987 [III] : 133-135 ; Van der Veer et Vertovec, 1991 : 158-161 ; Trouillet, 2020). Cependant, cette tendance impulsée par les élites socio-économiques tamoules locales, considérant l'hindouisme brahmanique et agamique plus orthodoxe et prestigieux, ne fait pas l'unanimité parmi les descendants des engagés indiens. Certains d'entre eux préfèrent conserver leurs traditions populaires héritées de leurs ancêtres arrivés des villages sud-indiens au 19<sup>e</sup> siècle, et rejeter l'autorité rituelle des

brahmanes. C'est le cas, par exemple, chez certains Tamouls de La Réunion (Lang, 2021) et de l'île Maurice (Trouillet, 2014 : 184-191) ou parmi les Madrassi « deux-fois-migrants » de New York dont les ancêtres s'étaient d'abord installés au Guyana (Claveyrolas, 2021b). Malgré ces divers positionnements idéologiques qui concernent principalement la place à accorder aux brahmanes, aux sacrifices d'animaux et à la possession, tous les Tamouls hindous de la diaspora pratiquent au moins une de ces deux grandes traditions caractéristiques de l'Inde du Sud et des provinces tamoulophones de Sri Lanka.

Les fêtes religieuses (*tiruvilā*) représentent l'une des principales pratiques rituelles partagées par la plupart des Tamouls de la diaspora. En effet, comme en Inde du Sud et à Sri Lanka, des fêtes sont dédiées chaque mois et chaque année aux dieux, notamment à Murukaṅ, à Vināyakar et à la déesse Ammaṅ. Les grandes fêtes annuelles peuvent donner lieu à de grandes processions dans l'espace public, où des foules de fidèles suivent des chars rituels (*tēr*) sur lesquels sont installées les statues des divinités (Jacobsen, 2008). *Tai Pūçam* est probablement la fête religieuse la plus pratiquée dans la diaspora tamoule. On la retrouve aussi bien dans les pays d'immigration de l'époque coloniale qu'en Occident. Se déroulant chaque année lors de la pleine lune du mois de *tai* du calendrier tamoul (de mi-janvier à mi-février), elle constitue la principale fête dédiée au dieu Murukaṅ. Comme au pays d'origine, des foules de fidèles qui souhaitent faire un vœu ou une promesse à Murukaṅ réalisent alors des pratiques dévotionnelles spécifiques, comme porter un fardeau en bois décoré de plumes de paon (*kāvaṭi*) ou se percer la peau avec des lances (*alaku*) ou des aiguilles (*ūci*) en argent, parfois lestées de morceaux de citron. La fête de « la marche sur le feu » (*tīmiti*), dédiée à la déesse Draupadiammaṅ, est également très populaire parmi les Tamouls d'outre-mer, en particulier dans les pays d'immigration coloniale, où les pratiques extatiques et les transes sont plus facilement acceptées que dans les pays d'immigration récente. *Vināyaka caturthī* (la « Fête de Gaṇeś »), qui célèbre l'arrivée sur terre du dieu à tête d'éléphant Vināyakar avec sa déesse mère Pārvaṭi depuis le mont Kailash, est une autre fête religieuse importante pour les Tamouls de la diaspora, notamment à Paris. Chaque année, du Canada à la Malaisie, en passant par les Mascareignes, Londres et les Fidji, les images des rituels réalisés lors de ces célébrations circulent sur internet, sur les réseaux sociaux et dans la presse, renforçant le sentiment d'appartenance à une communauté tamoule hindoue transnationale, dont les pratiques sont non seulement partagées mais aussi simultanées, car réalisées le même jour<sup>18</sup>.

L'hindouisme pratiqué par les Tamouls de la diaspora est donc très proche de celui pratiqué dans le sud de l'Inde et dans les provinces tamoules de Sri Lanka. Il se distingue de l'hindouisme pratiqué plus au nord de l'Inde non seulement par certaines de ses divinités régionales (notamment Murukaṅ et la déesse Ammaṅ) et les cultes qui leur sont adressés, mais aussi par l'architecture des temples. Ces édifices religieux

---

<sup>18</sup> Au Québec cependant, la grande fête du *kāvaṭi* célébrée pour le dieu Murukaṅ à Val Morin depuis 1962 se déroule non pas au mois de *tai* (de mi-janvier à mi-février), comme c'est le cas en Inde du Sud, à Sri Lanka et partout ailleurs dans la diaspora, mais au mois de juillet, car les conditions climatiques sont plus favorables.

s'inscrivent dans le style dit « dravidien », basé sur les *Āgama*, qui se caractérise notamment par de grandes tours pyramidales sculptées et colorées (*vimāna* et *gōpuram*), que l'on retrouve de plus en plus hors des pays d'origine en raison de la tendance transnationale de « templeisation » déjà évoquée. Cette distinction régionale de l'hindouisme tamoul est tellement ancrée dans la diaspora que, dans les temples de certaines communautés d'origine nord-indiennes (*mandir*), où les statues des divinités sont généralement blanches, les divinités au profil sud-indien – par exemple Kārttikēya, que les Tamouls appellent Murukaṅ et considèrent comme leur dieu régional – se distinguent par leur composition en granit sombre caractéristique des temples tamouls (*kōyil* ou *kōvil*). Les rituels hindous pratiqués par les Tamouls d'outre-mer reposent en fait sur de nombreuses spécificités culturelles, à tel point qu'ils peuvent conduire, en fonction du contexte social et politique local, à une distinction et une ethnicisation socioreligieuses vis-à-vis des hindous non tamouls, notamment lorsque ces derniers sont originaires du nord de l'Inde. Ce processus a notamment été observé à Fidji (Basu, 2021), mais il est aussi particulièrement prononcé à Maurice, où les Mauriciens d'origine tamoule parlent désormais de « religion tamoule » pour désigner spécifiquement l'hindouisme qu'ils pratiquent (qu'il soit populaire ou brahmanique). Ils vont même jusqu'à ne plus s'identifier comme des hindous mais uniquement comme des Tamouls. En effet, à Maurice, le terme « hindous » est désormais laissé aux seuls hindous originaires du nord de l'Inde et de culture bhojpuri, qui sont majoritaires dans l'île (Trouillet, 2014).

Si cet hindouisme tamoul se distingue de celui de tradition nord-indienne, il possède en revanche la capacité de rassembler des Tamouls d'origines différentes. Lorsque des Tamouls d'origines indienne et sri-lankaise vivent dans les mêmes villes, comme à Toronto ou à Paris, tous peuvent se rendre, parrainer et parfois même administrer les mêmes temples, bien qu'une communauté soit toujours plus impliquée que l'autre et que des distinctions de castes puissent subsister. Par exemple, en 2014, sur les dix-neuf administrateurs du grand temple hindou de Richmond Hill, fondé principalement par des Tamouls sri-lankais près de Toronto, six étaient des Tamouls indiens. À Paris, il arrive régulièrement que des Tamouls réunionnais et mauriciens prennent part aux activités logistiques nécessaires au déroulement des fêtes des temples généralement gérés par des Sri Lankais. Le recrutement des prêtres de temple au Tamil Nadu ou à Sri Lanka peut aussi se faire indépendamment de leur origine régionale, tant qu'ils sont compétents, tamouls et qu'ils appartiennent à la sous-caste brahmane des Shivacharya, les « prêtres de Śivā » (Trouillet, 2020). C'est ainsi qu'à Maurice, des Tamouls d'origine indienne emploient des prêtres sri-lankais dans les temples qu'ils gèrent et qu'à Toronto, à l'inverse, de nombreux prêtres indiens sont employés dans des temples gérés par des Tamouls sri-lankais. De nombreux prêtres indiens y travaillent même aux côtés de prêtres sri-lankais.

Plus largement, bien que le nationalisme politique pro-LTTE promu par des comités de temples sri-lankais puisse dissuader certains Tamouls de fréquenter ces lieux de culte, la plupart des temples de la diaspora servent de moyen d'intégration

communautaire aux Tamouls, quelle que soit leur opinion politique (Maunaguru, 2021), en raison des opportunités de rencontres et de partage d'une religiosité tamoule commune offertes par ces lieux de culte. Que ce soit sous ses déclinaisons populaires ou plus brahmaniques, la religiosité hindoue rassemble les Tamouls de la diaspora à la fois physiquement – dans les lieux de rencontre que sont les temples et les routes processionnelles – et symboliquement – par le partage de pratiques religieuses spécifiques.

### **La connexité globale d'un hindouisme tamoul transnational**

L'hindouisme tamoul exporté à l'échelle mondiale est non seulement partagé sous ses diverses formes, mais aussi de plus en plus transnationalisé. En effet, même si les Tamouls d'outre-mer n'ont pas tous développé des liens transnationaux, notamment ceux de classes défavorisées vivant dans les zones rurales des pays d'immigration de la période coloniale, l'hindouisme tamoul pratiqué par les Tamouls hors de leur région d'origine se déploie et se transforme grâce à des réseaux transnationaux d'acteurs religieux très dynamiques. En outre, cet hindouisme tamoul transnationalisé diffuse et alimente un sentiment collectif d'appartenance à une communauté tamoule hindoue transnationale.

Le domaine religieux qui s'appuie le plus manifestement sur les réseaux, les circulations et les échanges transnationaux est celui des temples. De nombreuses études ont déjà souligné l'importance culturelle et sociale des temples hindous pour la diaspora tamoule (Punzo-Waghorne, 2004 ; Clothey, 2006 ; Baumann, 2009 ; Younger, 2010 ; Goreau-Ponceaud, 2011b ; Trouillet, 2012 ; Wilke, 2020 ; Maunaguru, 2021), et certaines ont même démontré comment certains temples de la diaspora peuvent bénéficier de la mobilisation d'acteurs transnationaux (Maunaguru et Spencer, 2018 ; Trouillet, 2020). Par exemple, la construction et l'inauguration du premier grand temple distinctement tamoul à Montréal (dédié à Murukan) ont mobilisé, en plus de la communauté tamoule montréalaise, toute une série d'acteurs au sein de l'espace migratoire tamoul (Bradley et Trouillet, 2011 ; Trouillet, 2012). Les fondateurs ont d'abord fait appel à un brahmane shivacharya de Sri Lanka pour officier en tant que prêtre principal du temple. Ensuite, pour construire l'édifice, ils se sont adressés à douze artisans (*cirpi*) et à deux architectes (*stapati*) ayant les compétences et les connaissances requises en matière de science du bâtiment (*vāstuśāstra*) et dans les *Āgama*, tous venus spécialement du Tamil Nadu. Pour célébrer la consécration rituelle du temple (*makākumpapiṣēkam*), une trentaine de prêtres tamouls indiens et sri-lankais sont venus d'autres villes canadiennes mais aussi des États-Unis et même d'Europe et d'Asie pour assister le prêtre en chef. Pour autant, comme pour la plupart des temples de la diaspora, la principale source de financement de ce temple canadien est locale. En effet, même si de plus en plus de prêtres, d'architectes, d'artisans et de musiciens de temple sont recrutés en Inde ou à Sri Lanka, terres de référence en termes de sacralité, de compétence et d'authenticité, ce sont généralement les communautés locales des pays d'installation qui contribuent et appellent aux dons pour financer ce qui reste avant tout un projet communautaire localisé.

Cette logique de mobilisation transnationale est effective dans la plupart des temples se basant sur les traités rituels et architecturaux des *Āgama*, qui se multiplient aux quatre coins du monde depuis les années 1980. C'est notamment le cas du temple de Pittsburg étudié par Fred Clothey (2006 : 30-58) ou de celui de Richmond Hill près de Toronto, qui serait le plus grand temple hindou d'Amérique du Nord. C'est également le cas de nombreux temples fondés dans les pays de destination des engagés tamouls de la période coloniale, comme l'île Maurice et La Réunion, où, comme déjà mentionné, beaucoup d'anciens sanctuaires sont remplacés par ce type de temples dravidiens fondés sur les *Āgama*. Par exemple, l'un des tout premiers temples de l'île Maurice, bâti entre 1838 et 1856 dans le village reculé de Clemencia, a été rénové en 2016 sous la supervision d'un architecte du Tamil Nadu.

Les circulations de ces architectes, artisans et prêtres de temple illustrent la transnationalisation de l'hindouisme tamoul et les liens qui existent entre les différents pays d'immigration tamoule. Par exemple, en 2014, l'un des artisans recrutés au Tamil Nadu pour participer à la rénovation du temple de Richmond Hill m'a confié qu'avant son séjour de trois ans au Canada, il avait travaillé sept ans aux États-Unis et cinq ans en Australie à la construction d'autres temples. Ce type de migration de part et d'autre de l'espace migratoire tamoul concerne aussi, bien sûr, les prêtres des temples (Trouillet, 2020). En effet, l'interdit brahmanique de quitter la « terre sainte » (*punyahūmi*, *karmabhūmi*) de l'Inde et de traverser les « eaux noires » (*kālāpāni*) de l'océan Indien, surtout contraignant pour les hindous de haute caste à l'époque coloniale (Clémentin-Ojha, 2011), est aujourd'hui loin de dissuader ces prêtres de saisir l'opportunité économique que représente un contrat de travail pluriannuel dans un temple à l'étranger (Trouillet, 2021). Le parcours de Sivakumar, qui officiait dans un temple à Toronto en 2014, est particulièrement évocateur de ces relations et circulations transnationales. Il expliquait ainsi comment il parvint à travailler à l'île Maurice, à Paris puis à Toronto :

C'est mon maître [*guruji* de l'école de prêtres de Pillayarpati, au Tamil Nadu] qui m'a envoyé à Maurice [en 2003]. Quelqu'un à Maurice a demandé un prêtre à mon école de prêtres [*pāṭaṣālai*], puis il m'a envoyé. J'y ai travaillé pendant un an. Puis, après un an de service là-bas, je suis retourné en Inde. Deux ans plus tard, j'ai vu une annonce dans un journal tamoul [*Dinamalar*] au sujet d'un poste de prêtre vacant au temple de Māṅikka Vināyakar [Gaṇeś] à Paris, et j'ai passé des entretiens. M. Sanderasekaram [le président du temple de Paris de l'époque] m'a sélectionné, et j'ai donc été prêtre assistant là-bas pour réaliser les rituels pour Māṅikka Vināyakar. Au bout de cinq ans, je suis rentré en Inde pour me marier [en 2011]. J'ai eu une fille à cette époque. Et puis ici aussi [au Canada], il y a eu un poste vacant. Un de mes proches m'a contacté et a demandé au président [de ce temple] de me prendre. Et cela fait maintenant deux ans que je travaille ici.

Ces circulations transnationales de prêtres brahmanes tamouls concernent également les anciens pays d'immigration, comme l'île Maurice. Ainsi, en 2013, un prêtre originaire du Tamil Nadu m'a expliqué qu'après avoir officié pendant vingt ans

dans le même temple à Coimbatore, il saisit l'opportunité, en 2000, de partir travailler un an à Maurice, puis deux à La Réunion, avant de rentrer six mois en Inde pour ensuite repartir deux ans en Malaisie. Ensuite, en 2010, après cinq années passées en Inde, il est reparti travailler dans un temple de l'île Maurice pour un minimum de trois ans. Ces « prêtres migrants » tamouls ne sont pas seulement indiens mais aussi sri-lankais. Parmi eux, beaucoup sont des réfugiés ayant connu un parcours migratoire reposant là encore sur des réseaux transnationaux – notamment ceux qui officient en Amérique du Nord et en Europe.

En plus de permettre de prier les dieux hindous selon l'orthopraxie brahmanique et agamique, ces recrutements transnationaux de prêtres visent parfois à répondre au besoin qu'ont certaines communautés tamoules expatriées de recomposer les spécificités rituelles et les liens sociaux fondés sur leur patronage d'un temple de leur localité d'origine (*ūr*). En effet, dans certains contextes d'immigration récente, il arrive que la solidarité recréée autour d'un temple concerne en premier lieu les membres d'une même famille, d'un même lignage ou d'une même caste. C'est le cas d'un temple de Toronto dédié à Nagapūṣani Ammaṇ (ou Nagamma), déesse locale de l'île de Nainativu, au nord de Sri Lanka, d'où ont fui de nombreuses familles tamoules pendant la guerre. Ce nouveau temple de Toronto a été fondé par vingt-et-un anciens habitants de Nainativu qui ont réussi à recruter un prêtre brahmane (Shivacharya) provenant précisément du temple d'origine à Sri Lanka. Ce recrutement transnational a été facilité par les liens qu'ils ont maintenus avec leur île d'origine et par le fait que deux de ces membres fondateurs étaient des administrateurs héréditaires du temple originel à Nainativu. La nature transnationale de ce lieu de culte est même volontairement donnée à voir à l'intérieur du temple, par les images satellites de l'île de Nainativu que les administrateurs ont décidé d'afficher sur les murs du lieu de culte, entre les autels des divinités secondaires. Les formes des divinités représentées dans le nouveau temple sont exactement les mêmes que dans le temple original, et les fêtes sont célébrées aux mêmes dates qu'à Sri Lanka, ce qui nourrit le sentiment de maintien des liens rituels avec la patrie d'origine. Ces répliques d'un temple du pays d'origine dans le pays d'immigration sont loin d'être une exception à Toronto, où il existe au moins quatre autres temples communautaires<sup>19</sup>. En revanche, le recrutement de prêtres venant des lieux d'origine exacts des communautés expatriées n'est pas vraiment faisable dans les pays d'immigration des engagés indiens de la période coloniale, car les descendants ont rarement connaissance de la localité précise de leurs ancêtres.

Parfois, ces prêtres migrants participent aussi au maintien de liens concrets avec les pays d'origine en organisant des pèlerinages transnationaux. C'est le cas de prêtres indiens employés dans un temple d'Ayyappaṇ géré par des Sri-Lankais à Toronto, qui organisent depuis 2000 un pèlerinage annuel à Sabarimala (au Kérala), principal centre de pèlerinage d'Ayyappaṇ en Inde, depuis le Canada. La nature transnationale de ce

---

<sup>19</sup> C'est notamment le cas d'une réplique du temple de Murukaṇ de Nallur (l'un des temples les plus importants de la péninsule de Jaffna), dont le prêtre principal vient également du temple originel de Sri Lanka.

pèlerinage est symbolisée par le fait que les pèlerins canadiens effectuent leur rituel de départ (*sirappu pūjā*) et revêtent leurs colliers rituels (*mālā*), non pas en Inde, mais dans le temple de Toronto avant de partir pour Chennai. Elle est également illustrée par le point de départ de leur pèlerinage en Inde, Pillaiyarpatti (au Tamil Nadu), qui est la plus grande école de prêtres du Tamil Nadu (Fuller, 2003 : 97) et qui envoie désormais des prêtres dans toute la diaspora tamoule (Trouillet, 2020). Les prêtres à l'origine de ce pèlerinage depuis Toronto ont été formés dans cette école agamique, dont le maître (gourou), K. Pitchai Gurukkal, a également supervisé les trois cérémonies de construction et de rénovation (*[mahā-]kumpapiṣēkam*) du temple de Toronto. Après Pillaiyarpatti, les pèlerins de Toronto poursuivent leur pèlerinage en passant par deux autres lieux religieux et touristiques majeurs du Tamil Nadu, Rameshwaram et Kanyakumari, avant de se rendre à Sabarimala. Enfin, la nature transnationale de ce pèlerinage se retrouve aussi dans le fait que la majorité de ces pèlerins tamouls se rendant en Inde depuis Toronto ne sont pas d'origine indienne mais sri-lankaise.

La transnationalisation de l'hindouisme tamoul est donc effective non seulement dans le pays d'installation mais aussi au pays d'origine. De plus, les réseaux transnationaux mis en place pour la construction de temples à l'étranger peuvent également servir des projets dans les pays d'origine. Par exemple, après le violent tsunami qui a frappé le Sri Lanka et le sud de l'Inde en 2004, le comité du temple canadien de Richmond Hill a contribué à la mobilisation transnationale de la communauté tamoule expatriée, en versant plus de 100 000 dollars canadiens aux fonds de secours sri-lankais et 20 000 autres, aux États du Tamil Nadu et d'Andhra Pradesh.

Le complexe religieux des « Six Demeures » (*Āru Paṭai Vīṭu*, Figure 3), inauguré en 2002 à Chennai et dédié à Murugaṅ, illustre quant à lui la manière dont les réseaux transnationaux tamouls peuvent servir à créer des temples hindous en Inde et même être mis en scène au sein des sanctuaires. Premièrement, la plupart de ses administrateurs vivent aux États-Unis et définissent eux-mêmes ce sanctuaire comme un « temple de NRIs<sup>20</sup> ». Deuxièmement, le fondateur de ce temple (le Dr Alagappa Alagappan) est connu pour être le fondateur du premier temple tamoul de New York (le temple de Mahā Vallabha Gaṇapati). Troisièmement, il siège au centre du sanctuaire une réplique de ce temple new-yorkais, autour de laquelle sont disposées les répliques des six principaux temples de Murugaṅ du Tamil Nadu (les Six Demeures). Enfin, le terrain de ce sanctuaire a été fourni par le Ministre en chef du Tamil Nadu, suite à une demande du Sankaracharya (abbé) de Kanchipuram. Là encore, des acteurs locaux et transnationaux se sont impliqués dans la création et la gestion du temple. Et comme pour les autres temples qui ont été évoqués, l'histoire de ce lieu de culte confirme la capacité de l'hindouisme tamoul contemporain à être simultanément local et global, mais aussi à afficher des signes de sa transnationalisation à l'attention des fidèles dans l'enceinte même des sanctuaires. En effet, que ce soit par leurs acteurs rituels et les pèlerinages transnationaux qu'ils motivent, par leurs fondateurs et gestionnaires, ou

---

<sup>20</sup> *Non Resident Indians*. Entretien personnel avec la trésorière du temple en mai 2007, à Chennai, confirmé par un autre entretien avec un prêtre du temple en février 2023.

encore par les lieux représentés dans leur enceinte, ces temples transnationaux permettent aux fidèles de maintenir un lien rituel, culturel et mémoriel avec leur pays d'origine, et d'expérimenter concrètement la transnationalisation de l'hindouisme tamoul, ce qui alimente la diffusion du sentiment d'appartenance à une communauté tamoule transnationale dans les pays d'accueil comme dans les pays d'origine.



*Figure 3 – Célébration de la fête de Tai Pūcam dans le complexe des Six Demeures dédié au dieu Murukan à Chennai, en Inde, et construit à l'initiative de membres de la diaspora tamoule hindoue installés aux États-Unis (cliché : P-Y Trouillet 2023)*

### **Conclusion**

Il semble donc pertinent de parler d'une diaspora tamoule hindoue étant donné l'étendue de l'émigration tamoule à travers le monde et, surtout, les liens socioreligieux transnationaux tissés, notamment autour de l'hindouisme, entre individus et communautés dispersés. Il convient toutefois de garder à l'esprit que tous les émigrés hindous d'origine tamoule et leurs descendants sont loin de constituer une communauté homogène, car il demeure entre eux d'importantes différences de classes, de castes, de régions d'origine et d'histoires migratoires. Comme Parekh, Singh et Vertovec (2003) l'ont souligné à propos de la diaspora indienne, la grande diversité de la diaspora tamoule rend la généralisation très difficile. Et malgré la diffusion progressive de l'expression « diaspora tamoule » dans différents milieux, il existe encore de nombreuses personnes d'origine tamoule qui n'ont aucun lien avec d'autres Tamouls vivant ailleurs que dans leur pays de résidence ou qui ne considèrent pas faire partie



d'une communauté transnationale, en particulier parmi les descendants des émigrés de la période coloniale.

Cependant, refuser d'utiliser le terme « diaspora » au sujet des Tamouls hindous vivant hors de leur région historique d'origine risque non seulement d'ignorer ceux qui utilisent ce terme, mais aussi de ne pas comprendre la logique transnationale à l'œuvre dans la fabrique contemporaine de l'hindouisme tamoul. Celui-ci ne peut évidemment plus être considéré comme étant limité au sud de l'Inde et aux régions tamoulophones de Sri Lanka, puisqu'il est de plus en plus lié à des acteurs dispersés sur tous les continents et circulant de part et d'autre de l'espace migratoire tamoul. Un hindouisme tamoul véritablement transnational se vit et se développe à mesure que les temples tamouls se multiplient de par le monde, que leur construction et leurs activités quotidiennes mobilisent des réseaux et des acteurs transnationaux, et que les pratiques rituelles se transnationalisent, à l'image des pèlerinages en Inde du Sud effectués depuis les pays d'installation de la diaspora. Par ailleurs, la diasporisation des communautés tamoules hindoues et la transnationalisation de l'hindouisme tamoul ont des effets qui s'observent également dans les pays d'origine, où les Tamouls hindous – indiens comme sri-lankais – sont de plus en plus amenés à repenser leur communauté ethnolinguistique et leur religion en termes transnationaux et mondialisés.

L'autre argument en faveur de la reconnaissance d'une diaspora tamoule hindoue repose sur le fait que les émigrés tamouls hindous et leurs descendants se rassemblent surtout autour de la religion, et ce, indépendamment de leur origine régionale, de leur caste ou de leur classe sociale. En effet, davantage que la langue tamoule, qui n'est aujourd'hui plus parlée par tous les Tamouls d'outre-mer, c'est la religiosité hindoue tamoule, sous ses formes populaires ou brahmaniques, qui les réunit le plus. Ceci est aussi vrai au niveau local – dans les temples et les processions – qu'au niveau transnational, lorsque les communautés locales recherchent de l'aide, de la main-d'œuvre ou de l'expertise au pays d'origine ou auprès d'autres communautés de la diaspora pour bâtir et faire vivre leurs temples, ce qui alimente la diffusion d'un sentiment d'appartenance à une communauté transnationale. Ainsi, en plus de l'attachement à leur région d'origine et de la diffusion du sentiment d'appartenance à une communauté dispersée, c'est la connexité transnationale d'un hindouisme tamoul de plus en plus relié et partagé qui fait des Tamouls hindous d'outre-mer une diaspora.

## Bibliographie :

- Amarasingam, A. (2015). *Pain, Pride and Politics: Social Movement Activism and the Sri Lankan Tamil Diaspora in Canada*. The University of Georgia Press.
- Bhachu, P. (1985). *Twice Migrants: East African Sikh Settlers in Britain*. Tavistock.
- Barth, F. (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown & Co.
- Bass, D. (2013). *Everyday Ethnicity in Sri Lanka: Up-Country Tamil Identity Politics*. Routledge.
- Basu, R. (2021). "Hinduism and the Discourses on Otherness in Colonial and Postcolonial Fiji". Dns M. Claveyrolas et Trouillet, (eds.) *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Frontières et Relations*. Éditions de l'EHESS.
- Baumann, M. (2006). "Performing Vows in Diasporic Contexts: Tamil Hindus, Temples, and Goddesses in Germany". Dans Selva J. R. et P. Harman (eds.) *Dealing with Deities: The Ritual Vow in South Asia*. State University of New York.
- Baumann, M. (2009). "Templeisation: Continuity and change of Hindu Traditions in Diaspora." *Journal of Religion in Europe*, 2, 149–179.
- Baumann, M. (2010). "Civic Social Capital and Hindu Tamil Priests and Temples in Switzerland." *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 5(2), 7–15.
- Benoist, J. (1998). *Hindouismes creoles. Mascareignes, Antilles*. Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Bradley, M. (2018). "Sri Lankan Tamil Hindus and other Tamils in the Montréal Diaspora." *The South Asianist*, 6(1). (<http://www.southasianist.ed.ac.uk/article/view/2841>).
- Bradley, M. et Trouillet (2011). « Le temple et les défunts : Religion et reconstruction identitaire chez les Tamouls hindous d'origine sri lankaise à Montréal », *Hommes et Migrations*, 1291 : 116-27.
- Brubaker, R. (2005). "The 'Diaspora' Diaspora." *Ethnic and Racial Studies*, 8(1), 1-19.
- Bruland, S. (2012). "Nationalism as meaningful life projects: identity construction among politically active Tamil families in Norway", *Ethnic and Racial Studies*, 35(12), 2134-2152, DOI: 10.1080/01419870.2011.599851
- Carsignol, A. (2011). *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*. The Graduate Institute Publications.
- Chalk, P. (2008). "The Tigers Abroad: How the LTTE Diaspora Supports the Conflict in Sri Lanka." *Georgetown Journal of International Affairs*, 9(2), 97-104.
- Clarke, C., Peach, C et S. Vertovec (eds.) (1990). *South Asians Overseas. Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press.
- Claveyrolas, M. (2017). *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'Île Maurice*. Éditions de l'EHESS.
- Claveyrolas, M. (2021a). "Queen-Victoria, village hindou mauricien. L'altérité au sein d'une société de plantation", Dans M. Claveyrolas & Trouillet, *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Frontières et Relations*. Éditions de l'EHESS.

- Claveyrolas, M. (2021b). "Guyanese Madrasis in New York City: "it's all about progress!"' DESI, 4, 49-77.
- Claveyrolas, M. et Trouillet (eds.) (2021). *Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Frontières et Relations*. Éditions de l'EHESS.
- Clémentin-Ojha, C. (2011). "Travel Regulations." Dans K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar and V. Narayan, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. 3, Brill
- Clothey, F. W. (2006). *Ritualizing on the Boundaries. Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*. The University of South Carolina Press.
- Clothey, F. W. (1978). *The Many Faces of Murukan: The History and Meaning of a South Indian God*. Mouton Publishers.
- Das, S. (2016). *Linguistic Rivalries: Tamil Migrants and Anglo-Franco Conflicts*. Oxford University Press.
- Dequierez, G. (2011). *Nationalisme à longue distance et mobilisations politiques en diaspora. Le mouvement séparatiste tamoul sri lankais en France (1980-2009)*. Thèse de doctorat, Lille II.
- Derges, J. (2013). *Ritual and Recovery in Post-conflict Sri Lanka*. Routledge.
- Devadoss, C. (2020). "Diversity and Diaspora: Second Generation Indian Tamils in the USA", Dans P. Vethanayagamony, *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*, Serials Publications.
- Étiemble, A. (2017). "Tamouls de Sri Lanka en France : politisation de l'exil dans l'ombre des Tigres." *Revue européenne des migrations internationales*, 33(4).
- Filliozat, J. (1969) "Les Dravidiens dans la civilisation indienne", *Journal des savants*, 2, 74-91.
- Fuller, C. J. et H. Narasimhan (2014). *Tamil Brahmins: The Making of a Middle-Class Caste*. The University of Chicago Press.
- Fuller, C. J. (2004) [1992]. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.
- Fuller, C. J. (2003). *The Renewal of the Priesthood: Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*. Oxford University Press.
- Fuglerud, Ø. (1999). *Life on the outside. The Tamil diaspora and long-distance nationalism*. Pluto Press.
- Ghasarian, C. (1997). "We have the best gods! Encounters between Hinduism and Christianity in La Reunion". *Journal of Asian African Studies*, XXXII (3-4), 286-295.
- Goreau-Ponceaud, A. (2014). "A demeure en exil ? Être réfugié tamoul sri lankais au Tamil Nadu", *Carnets de géographes*, 7, online
- Goreau-Ponceaud, A. (2011a). *Diasporas sri-lankaises : Entre guerre et paix, Hommes et Migrations*, 1291.
- Goreau-Ponceaud, A. (2011b). "Tamils in France", Dans S. I. Rajan & Marie Percot, *Dynamics of Indian Migration: Historical and Current Perspectives*. Taylor & Francis Group.
- Guilmoto, C. (1991). "Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950". *Revue européenne des migrations internationales*, 7(1), 123-150.

- Guyot, L. (2021). « “If you become a slave here, do you think they’re going to fight there?” Tamil diaspora mobilizations and host-country politics’. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 27, online.
- Hall, S. (1990). “Cultural identity and diaspora”, Dans Jonathan Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart.
- Hardgrave, R. L. (1965). *The Dravidian Movement*. Popular Prakashan.
- Irschick, E. F. (1969). *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*. University of California Press.
- Jacobsen, K. A. (2008). *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge.
- Jacobsen, K. A. (2009). “Establishing Tamil Ritual Space: A Comparative Analysis of the Ritualisation of the Traditions of the Tamil Hindus and the Tamil Roman Catholics in Norway”, *Journal of Religion in Europe*, 2, 180-198.
- Jacobsen, K. A. (2023) *Hindu Diasporas*. Oxford University Press.
- Jaffrelot, C. et I. Therwath (2007). « Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en Occident : Royaume-Uni, États-Unis et Canada », *Questions de recherche*, 22.
- Kalpana, H. (2018). *Global Hindu Diaspora. Historical and Contemporary Perspectives*. Routledge.
- Kandasamy, N., Perera, N. & R. Charishma (eds.) (2020). *A Sense of Viidu: The (Re)creation of Home by the Sri Lankan Tamil Diaspora in Australia*. Palgrave Macmillan.
- Kurien, P. A. (2007). *A Place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism*. Rutgers University Press.
- Lang, N., (2021). *Religion and Pride. Hindus and Search of Recognition in La Réunion*. Berghahn Books.
- Leclerc, É. (2008). « Peut-on parler d’une diaspora indienne ? », *L’Information géographique*, 72, 70-83.
- Lorenzen, D. (2006). *Who Invented Hinduism?* Cambridge University Press.
- McGilvray, D. (2008). *Crucible of Conflict: Tamil and Muslim Society on the East Coast of Sri Lanka*. Duke University Press.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Grasset
- Madavan, D. (2011). “La diaspora tamoule sri lankaise en Malaisie. Migrations plurielles et développement de deux identités distinctes ». *Hommes & migrations*, 1291, 128-135.
- Maunaguru, S. (2019). *Marrying for a Future: Transnational Sri Lankan Tamil Marriages in the Shadow of War*. University of Washington Press
- Maunaguru, S. (2021). ““Homeless’ Deities and Refugee Devotees: Hindu Temples, Sri Lankan Diaspora, and Politics in the United Kingdom”. *American Anthropologist*, 123 (3), 552-564.
- Maunaguru, S. et J. Spencer (2018). “You Can Do Anything with a Temple: Religion, Philanthropy, and Politics in South London and Sri Lanka.” *Modern Asian Studies*, 52(1), 186–213.
- McDowell, C. (1996). *A Tamil asylum diaspora: Sri Lankan migration, settlement and politics in Switzerland*. Berghahn Books.

- Meyer, É. P. (2011). "Migrations sri lankaises: Origines et étapes ». *Hommes & migrations* (1291), 12-21.
- Meyer, É. P. (2006). *Sri Lanka, Biography of an Island – Between Local and Global*. Viator Publications.
- Mohammad-Arif, A. et C. Moliner (2007). "Introduction. Migration and Constructions of the Other: Inter-Communal Relationships amongst South Asian Diasporas", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 1, DOI: <https://doi.org/10.4000/samaj.136>
- Murugaiyan, A. (2003). "La presse bilingue tamoule-française à Maurice et la construction d'une identité tamoule", Dans K.R. Issur & V. Y. Hookoomsing (eds.), *L'Océan Indien dans les littératures francophones*. Karthala & Presses de l'Université de Maurice.
- Narayan, V. (1992). "Creating South Indian Hindu Experience in the United States," Dans R. Brady Williams, *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*. Anima Publications.
- Obeyesekere, G. (2015). "The Coming of Brahman Migrants: The Sudra Fate of an Indian Elite in Sri Lanka." *Society and Culture in South Asia*, I(1), 1–32.
- Oonk, G. (2007). *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*. Amsterdam University Press.
- Parekh, B., G. Singh et S. Vertovec (2003). *Culture and Economy in the Indian Diaspora*. Routledge.
- Punzo-Waghorne, J. (2004). *Diaspora of the Gods: Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*. Oxford University Press.
- Racine, J.-L. (2006). "La question dravidienne, ou le régionalisme bien tempéré". Dans C. Jaffrelot, *L'Inde contemporaine, de 1950 à nos jours*. Fayard.
- Rajasingham-Senayake, D. (2020). "Before and After 'Diaspora': Precarious Citizens and South-Asian Cybernationalism in Malaysia, Sri Lanka and Beyond, Dans P. Vethanayagamony, *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*, Serials Publications, 69-92.
- Ramanathan, K. (2001). "The Hindu Diaspora in Malaysia". Dans T.S Rukmani, *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal.
- Ramaswamy, S. (1997). *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970*. University of California Press.
- Rasaratnam, M. (2016). *Tamils and the Nation: India and Sri Lanka Compared*. Oxford University Press.
- Rukmani, T.S. (2001). *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal
- Safran, W. (1991). "Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return", *Diaspora*, 1 (1), 83-99.
- Samuel, C. (2020). "Tamils in Sri Lanka. Aspirations, Struggles and Hopes", Dans P. Vethanayagamony, *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*. Serials Publications.
- Singaravélou (1987). *Les Indiens de la Caraïbe* (3 Volumes). L'Harmattan.
- Sinha, V. (2005). *A New God in the Diaspora? Muneeswaran Worhsip in Contemporary Singapore*. Singapore University Press

- Sontheimer, G.-D. et H. Kulke (1989). *Hinduism Reconsidered*. Manohar.
- Sooriamorthy, R. (1977). *Les Tamouls à l'île Maurice*. Henry & Co.
- Thiranagama, S. (2014). "Making Tigers from Tamils: Long-Distance Nationalism and Sri Lankan Tamils in Toronto." *American Anthropologist*, 116(2), 265-278.
- Trouillet (2023). "A Global Hindu Tamil Diaspora ? Worldwide Migration, Diversity, and Transnational Religion." Dans K. Jacobsen, *Hindu Diasporas*. Oxford University Press, 237-268.
- Trouillet (2021). "Que reste-t-il de kālāpāni ? Prêtres brahmanes migrants et nouvelles frontières de l'hindouisme." *Purushartha*, 38, 333-361.
- Trouillet (2020). "The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples: Caste, Profiles, Circulations and Agency of Transnational Religious Actors", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Free-Standing Article, DOI: <https://doi.org/10.4000/samaj.7062>
- Trouillet (2014). "Les Lances de Muruga à Maurice : Trajectoires d'un hindouisme tamoul." *Purushartha*, 32:169–97.
- Trouillet (2012). "Overseas Temples and Tamil Migratory Space." *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 6, DOI: <https://doi.org/10.4000/samaj.3415>
- Trouillet (2010). *Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul. Le culte de Murugan en Inde du Sud et dans la diaspora*. Thèse de doctorat. Bordeaux.
- Van der Veer, P. et S. Vertovec (1991). "Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion." *Ethnology*, 30(2), 149–66.
- Vertovec, S. (2000). *The Hindu Diaspora. Comparative patterns*. Routledge.
- Vethanayagamony, P. (2020). *Tamil Diaspora: Intersectionality of Migration, Religion, Language & Culture*. Serials Publications.
- Wilke, A. (2020). "Temple Hinduism in Europe", Dans Jacobsen K. et F. Sardella, *Handbook of Hinduism in Europe*. Brill.
- Whitaker, M. (2015). "Temples in Diaspora: From Moral Landscapes to Therapeutic Religiosity and the Construction of Consilience in Tamil Toronto." Dans S. D. Brunn, *The Changing World Religion Map*. Springer.
- Younger, P. (2010). *New Homelands: Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*. Oxford University Press.