

Diaspora et corporéité : rituels et identifications hindous à La Réunion

Natalie Lang

Volume 2, numéro 1, hiver 2024.

Diasporas sud-asiatiques : identité, politique et rituel

URL : <https://edition.uqam.ca/rias/article/view/2324>

Résumé de l'article

Approchant la religion comme corporelle et incorporée, et constatant une relation étroite entre la diaspora et la religion, cet article souligne le rôle du corps dans la création d'une conscience diasporique parmi certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s. Après une phase de contacts limités avec l'Inde des migrant.e.s sud-indien.ne.s, arriv.e.s à l'île de La Réunion pendant l'ère coloniale à travers les systèmes d'esclavage et d'engagisme du 18^e au 20^e siècle, quelques un.e.s de leurs descendant.e.s se sont orienté.e.s vers l'Inde depuis la seconde moitié du 20^e siècle, surtout dans le but d'acquérir des connaissances religieuses hindoues. Dans le contexte d'une perception partagée par certain.e.s Réunionnais.es de disposer de peu de mémoires transmises par les générations précédentes, le corps devient un outil et un site de création d'une indianité. En examinant la manière dont le corps est préparé, bougé, ressenti et perçu dans le rituel, cet article retrace les apprentissages corporels et les défis rencontrés par des Réunionnais.es dans leur création d'indianités incorporées.

Mots clés : diaspora, religion, corps, hindouisme, Réunion

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

ISSN 2817-7770

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lang, N. (2024). « Diaspora et corporéité : rituels et identifications hindous à La Réunion ». *Revue interdisciplinaire sur l'Asie du Sud*, 2(1), 53–75.

Diaspora et corporéité : rituels et identifications hindous à La Réunion¹

Natalie Lang²

Résumé

Approchant la religion comme corporelle et incorporée, et constatant une relation étroite entre la diaspora et la religion, cet article souligne le rôle du corps dans la création d'une conscience diasporique parmi certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s. Après une phase de contacts limités avec l'Inde des migrant.e.s sud-indien.ne.s, arrivé.e.s à l'île de La Réunion pendant l'ère coloniale à travers les systèmes d'esclavage et d'engagisme du 18^e au 20^e siècle, quelques un.e.s de leurs descendant.e.s se sont orienté.e.s vers l'Inde depuis la seconde moitié du 20^e siècle, surtout dans le but d'acquérir des connaissances religieuses hindoues. Dans le contexte d'une perception partagée par certain.e.s Réunionnais.es de disposer de peu de mémoires transmises par les générations précédentes, le corps devient un outil et un site de création d'une indianité. En examinant la manière dont le corps est préparé, bougé, ressenti et perçu dans le rituel, cet article retrace les apprentissages corporels et les défis rencontrés par des Réunionnais.es dans leur création d'indianités incorporées.

Mots clés : diaspora, religion, corps, hindouisme, Réunion

Abstract

Approaching religion as corporeal and embodied, and observing a close relation between diaspora and religion, this article emphasizes the role of the body in creating a diasporic consciousness among certain Reunionese Hindus. After a phase of limited contact with India by South Indian migrants who arrived on Reunion Island during the colonial era through the systems of slavery and indentured labour from the 18th to the 20th century, some of their descendants have oriented themselves towards India since the second half of the 20th century, mainly to acquire Hindu religious knowledge. In the context of a perception shared by some Reunionese that they have few memories transmitted by the previous generations, the body becomes a means and site of creation of Indianness. By examining how the body is prepared, moved, felt, and perceived in ritual, this article traces bodily learnings and challenges encountered by Reunionese in their creation of embodied Indianness.

Keywords : diaspora, religion, body, Hinduism, Reunion Island

¹ Je tiens à remercier mes interlocut.eur.rice.s d'avoir partagé leurs vies avec moi. Je remercie également Mathieu Boisvert et Florence Pasche-Guignard de m'avoir invitée à contribuer à cette édition spéciale, ainsi que l'auditoire de la conférence au CERIAS-UQÀM sur laquelle cet article est basé pour leurs questions et remarques. L'article a bénéficié des suggestions des évaluat.eur.rice.s anonymes et des corrections linguistiques des membres de la revue. L'enquête de terrain a reçu le soutien financier de la bourse doctorale Dorothea Schlözer et du Centre for Modern Indian Studies de l'Université de Göttingen.

© Cet article est sous l'égide de la licence [CC BY-NC-ND](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

² Research Fellow, Centre for Modern Indian Studies, University of Göttingen.

Introduction

Marie³ s'est bien préparée. Pour son « carême » de huit jours, elle a non seulement décidé de renoncer à toute consommation de viande, de poisson, d'œufs et d'alcool ; de dormir sur le sol et de prendre sa douche à l'eau froide ; mais elle a également personnalisé son carême en s'interdisant de regarder la télévision et d'écouter de la musique. Elle a passé des journées entières à déterminer quelle tenue acheter et arborer le jour où elle « portera le lait » pour la déesse Marliémèn (tamoul : *Māriyamman*), une forme d'Amman (déesse-mère). Marie a finalement opté pour un sari jaune clair et blanc — couleurs associées à la déesse — et un tissu jaune pour bander sa bouche afin d'honorer le vœu de silence, dans le respect du rituel. De plus, elle s'est assurée de tout acheter pour son plateau d'offrandes qui inclut des fruits, une noix de coco et une lampe, et de prendre des bains de *safran* (créole pour curcuma) lors des trois journées qui précèdent le jour où elle portera le lait.

Porter un pot de lait lors d'une procession est une pratique rituelle et dévotionnelle répandue en l'honneur des divinités hindoues sivaïtes. Souvent, les pratiquant.e.s ressentent d'intenses sentiments dévotionnels avec les divinités pour lesquelles ils ou elles portent le lait. De plus, beaucoup de pratiquant.e.s lient des vœux à cette pratique, souvent en rapport avec des buts concrets qu'ils et elles demandent à la divinité, comme la santé, le succès professionnel ou la réussite économique. Les pouvoirs bénéfiques attribués à la déesse Marliémèn, concernent surtout la santé, mais les raisons de porter un pot de lait pour elle peuvent être multiples. Ces pratiques sont souvent appelées des « pénitences » à La Réunion. Tout comme le terme local « carême » qui nomme le jeûne précédant le rituel, celui de « pénitences » fait écho au contexte historique colonial français et à la forte domination de l'Église catholique.

Les rituels de la fête Marliémèn à laquelle Marie participe se déroulent sur trois jours, dans un temple dédié à cette déesse, sur l'île de La Réunion. S'il s'agissait, à l'origine, d'un temple de plantation, il a été rénové en se basant sur un autre temple d'Inde du Sud. Un bracelet jaune attaché autour du bras de Marie indique sa participation à la fête. Marie se concentre visiblement sur les prières : on la trouve debout ou assise, les mains jointes. Elle semble attentive au prêtre, aux sons de la cloche et de l'*oulké*⁴, et absorber la prière collective avec tous ses sens.

Le troisième jour, au moment où elle attend que son pot de lait reçoive la bénédiction, Marie apparaît stressée quand elle n'arrive pas à attacher le tissu à sa bouche immédiatement, et ce, malgré l'aide de sa mère qui l'accompagne. Des mouvements trépidants, des chuchotements alarmés et des larmes aux yeux contrastent avec sa tranquillité des moments précédents. Une fois le tissu attaché de manière satisfaisante, Marie retrouve son calme et porte son pot de lait avec une posture très

³ Tous noms sont des pseudonymes qui ont été choisis en lien avec les origines des vrais noms des personnes (tamoul/français).

⁴ Tambour en forme de sablier utilisé pour invoquer les esprits et, ici, dans le cadre d'une prière pour Marliémèn.

droite durant toute la procession. Certains mouvements m'apparaissaient comme étant conduits de manière très consciente, trahissant son apprentissage de la danse classique *bharatanatyam* s'y reflétait, notamment dans la finesse avec laquelle sa main supporte le pot de lait. Lors du retour, en voiture, un *selfie* montre Marie assise, soulagée et fatiguée. Cette photo documente la réussite ainsi que l'achèvement d'une étape importante de ses pratiques rituelles, que Marie lie directement avec son développement personnel. Elle publie la photo sur Facebook, y ajoute un commentaire en français où elle se dit « contente » et un commentaire de remerciement en anglais, « Thank you very much », qui pourrait refléter une volonté de visibilité allant au-delà du contexte français réunionnais.

Dans cet article, je réfléchirai au rôle qu'occupe le corps dans la création de consciences diasporiques chez certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s. Cette conscience diasporique se crée surtout à travers la religion. L'importance des rituels collectifs et des expériences corporelles pour beaucoup d'hindou.e.s réunionnais.es demande une approche corporelle et incorporée (Csordas 1990, McGuire 2008, Harvey 2021) de l'étude de la religion, qui prend en considération ses matérialités et ses expériences sensorielles. Le corps, les choses et les matériaux sont intrinsèquement liés dans les processus de création de communautés religieuses conceptualisés comme « formations esthétiques » (Meyer 2009). Mettre l'accent sur les matérialités dans l'étude du fait religieux permet non seulement d'analyser la façon dont, par exemple, des objets rituels sont ressentis, mais aussi la manière dont leurs spécificités effectuent des médiations religieuses différentes (Cohen et Mottier 2016). Comprendre la religion comme expérience sensorielle permet d'envisager le lien entre la matérialité, le corps et la cognition religieuse (Promey 2014).

Le corps n'est pas seulement transformé par les pratiques religieuses, culturelles, sociales et politiques : il est aussi un acteur de transformations religieuses et sociales (van den Berg, Schrijvers et al. 2021: 2-3). Les études sur le rôle du corps dévotionnel dans les religions sud-asiatiques soulignent la multiplicité de ses conceptualisations qui, souvent, regardent le corps comme perméable, transformatif et comme un processus (Michaels et Wulf 2011, Holdrege 2015, Zubko et Pati 2020). Le corps est même conceptualisé comme temple, ce qui est bien illustré par le cas de la divinité résidant dans le corps du dévot pendant la fête de *Tai Pūcam* au Tamil Nadu (Racine 2002). Le corps crée des relations, même avec le divin, tout en subissant des processus d'altération (*othering*) et de marginalisation (Dimitrova 2021).

En plus de la conception du corps comme construction culturelle, qui indique que les émotions et expériences vécues à travers lui sont culturellement et socialement spécifiques et genrées, les conceptualisations phénoménologiques du corps indiquent que ce dernier permet l'expérience affective, ressentie, qui touche et émeut (Merleau-Ponty 1976). Je propose que, si l'intérêt des Réunionnais.es hindou.e.s pour les pratiques rituelles collectives reflète leur intérêt à pratiquer l'hindouisme, ces pratiques

mêmes produisent des expériences sensorielles importantes qui meuvent les corps, un aspect affectif qui contribue sûrement à leur popularité.

Une approche incorporée à l'étude de la religion et le fait que la majorité des Réunionnais.es d'origine indienne qui créent une conscience diasporique le font à travers la religion nécessitent d'ouvrir une perspective sur la diaspora à travers le corps. La migration ne mène pas forcément à la diaspora, entendue dans le sens d'un sentiment d'identification et d'appartenance à un ailleurs d'origine (Eisenlohr 2003, 2016). Au lieu de considérer tous les Réunionnais.es d'origine indienne comme faisant partie d'une diaspora indienne, je prends en considération ici celles et ceux qui créent activement une conscience diasporique (Clifford 1994), c'est-à-dire qui s'identifient à un ailleurs d'origine ainsi qu'à d'autres membres s'y identifiant également. Cette identification diasporique est souvent plus visible dans les contextes de migration récente que dans ceux de migration ayant eu lieu plusieurs générations auparavant (Hausner 2018). J'enquête donc sur les manières dont certain.e.s Réunionnais.es créent un lien avec l'Inde, vécue et imaginée différemment, et avec d'autres membres d'une telle communauté imaginée. La création de liens avec l'Inde inclut souvent une identification avec l'hindouisme en tant que religion globale plutôt qu'avec une diaspora indienne générale, même si de telles revendications d'appartenance existent aussi.

Le corps est central dans la création d'appartenance diasporique à travers les pratiques religieuses. Les performances corporelles rituelles créent des espaces sacrés dans la diaspora, ainsi que des liens spatio-temporels avec le passé (McLoughlin 2010: 574). Les processions religieuses en diaspora sont ainsi des exemples évidents de création d'espaces sacrés et de revendications spatiales à travers les corps rituels (Jacobsen 2008). L'appartenance territoriale à un « ailleurs d'origine » peut être incarnée par des pratiques rituelles, voire même être recréée par le corps dévotionnel lui-même (Lorea 2018).

Souvent, la création d'appartenance à travers le corps crée également une mémoire collective. En effet, à travers les mouvements corporels quotidiens, le corps fonctionne comme mémoire culturelle inconsciente des sociétés (Bourdieu 2015[1972]: 297-298). Les performances et les expériences rituelles produisent quant à elles une mémoire sociale collective incorporée (Connerton 1989). Les corps rituels qui produisent et reflètent la mémoire collective sont ethnicisés et genrés, et ethnicisent et genrent à leur tour les espaces d'appartenance (Fortier 1999). À travers les expériences sensorielles, le rituel fonctionne comme un espace performatif engendrant la mémoire et la communauté diasporique (Sparre et Galal 2018).

À La Réunion, on constate une relation de tension entre diaspora et mémoire collective, puisque certain.e.s Réunionnais.es considèrent cette mémoire comme perdue. Dans des contextes de migration coloniale et de réorientations après plusieurs générations passées loin des origines, comme c'est le cas à La Réunion, il devient particulièrement intéressant d'étudier comment les corps créent à la fois des

appartenances diasporiques et une mémoire collective. Dans certains cas, les corps entrent en contact direct avec un passé spatial pendant des voyages de « retour aux sources ». Ainsi, des groupes diasporiques chinois de la Polynésie française retracent leurs parcours migratoires, en partant du territoire polynésien pour se rendre jusqu'à leurs villages ancestraux en Chine. Ils et elles entreprennent des voyages de retour expérientiels relevant de dispositions corporelles ouvertes aux expériences sensorielles (Trémon 2019). Cette réceptivité favorise la sérendipité des rencontres avec des lieux, des gens et même des aïeux. Des expériences sensorielles, telles que prier devant des tablettes des ancêtres, recevoir sa généalogie sur une clé USB ou tenir la main d'un lointain parent, aident à créer des relations mémorielles et corporelles (*ibid.*). Dans d'autres cas, le corps entre en contact physique avec des matériaux de l'endroit d'origine. Ainsi, les négociations autour des vêtements « indiens » sont importantes dans la création et l'expression d'une « indianité » chez les hindou.e.s des sociétés post-engagistes (Kloß 2016).

Les différents modes de création et de mobilisation du corps ainsi que les apprentissages corporels récents, dans des contextes de réorientations diasporiques vers les origines, soulèvent des questions sur la manière dont ces « techniques du corps » sont apprises et varient entre différents genres, générations ou groupes d'âge (Mauss 2002 [1934]). Des observations sur le « corps-diaspora », caractérisé par le maintien d'un langage non verbal et de gestes corporels non-ritualisés, sans connaissance de langues ancestrales parmi des colombien.ne.s d'origines africaines (Losonczy 1997), soulèvent des questions sur la relation entre les pratiques rituelles ayant lieu à des moments particuliers dans des lieux sacrés et les pratiques incorporées au quotidien (McGuire 2007), même si cette distinction entre pratiques rituelles et quotidiennes demeure problématique.

Les possibilités d'expression religieuse à travers le corps dépendent de multiples facteurs, notamment de la société, de l'État et des identités sociales et genrées (Feuillet-Liger 2021, Pasche Guignard and Larouche 2023). Les rôles dans les temples et rituels hindous sont fortement genrés. Le cas des Réunionnais.es hindou.e.s soulève ainsi des questions sur les possibilités différentes des femmes hindoues de pratiquer la religion en contexte diasporique (David 2010) et de créer une relation diasporique.

Dans cet article, j'aborderai ces questions en prenant pour point de départ des pratiques rituelles identificatoires hindoues sur l'île de La Réunion. Christian Ghasarian (1991) a noté l'importance continue de certaines valeurs, telles que l'honneur, qui se manifestent le plus souvent à travers le corps féminin, au sein des familles traditionnelles Malbar⁵ de La Réunion. Par ailleurs, beaucoup de celles et ceux qui s'orientent vers l'Inde dans leur quête de connaissances religieuses ont l'impression d'avoir peu de savoir religieux transmis par les générations précédentes. Des

⁵ Le terme Malbar reflète la désignation historique de la population de l'actuel Kerala, puis du Tamil Nadu, comme « Malabar » d'abord par les Arabo-Persans, et plus tard par les Portugais et les Français (Yule 1903: 539-542, Barat 1989: 175-176).

chercheur.euse.s ont ainsi observé la transmission de pratiques rituelles hindoues et catholiques, sans toutefois obtenir d'explication sur leurs significations durant l'ère coloniale (Prudhomme 1984). L'apprentissage corporel de gestes rituels catholiques continue à précéder la parole (Penelle 2019). Cela est peu surprenant si l'on considère que les transmissions de pratiques religieuses se font souvent à travers les répétitions de pratiques corporelles des aîné.e.s de la famille. Mais que fait-on lorsque ces pratiques des aîné.e.s de la famille et du cercle social ne correspondent pas aux aspirations personnelles des individus ? On constate que les apprentissages récents de certain.e.s Réunionnais.es hindou.e.s, après une période de faible contact avec l'Inde, se dirigent en partie vers des connaissances textuelles, philosophiques et mythologiques. Néanmoins, je soutiens l'idée que les pratiques rituelles et vestimentaires démontrent le rôle central du corps dans les créations récentes de consciences diasporiques. À travers le rituel, qui est un moment de performance des connaissances religieuses, et à l'aide de tenues indiennes, qui incorporent une certaine indianité imaginée et vécue de manières différentes selon les individus, le corps franchit la distance géographique et temporelle entre La Réunion contemporaine et l'Inde des ancêtres.

Mes réflexions se basent sur une enquête de terrain menée sur l'île de La Réunion pendant douze mois en 2014-2015, ainsi que cinq semaines additionnelles en 2017. Il s'agit d'une enquête dans laquelle je combinais la méthode d'observation participante et des entretiens biographiques de formats ouverts afin d'étudier le rôle que joue la religion hindoue dans les vies de mes interlocuteur.rice.s.

Une réorientation vers l'Inde

La société réunionnaise, sans population indigène, est le produit de multiples migrations. En plus des immigrant.e.s français.e.s, des esclaves africain.e.s, malgaches et indien.ne.s arrivent sur l'île au 17^e siècle et, de manière plus importante, aux 18^e et 19^e siècles. Le nombre d'immigrant.e.s indien.ne.s augmente de manière considérable avec l'introduction du système de l'engagisme, à travers lequel plus de 110 000 engagé.e.s, majoritairement composé.e.s d'hommes provenant de l'Inde du Sud, débarquent sur l'île à partir du début du 19^e siècle (Fuma 1999: 8). À cette composition hétérogène de la population réunionnaise s'ajoutent, à partir de la fin du 19^e siècle, des commerçant.e.s du Nord de l'Inde et de la Chine et, plus récemment, des migrant.e.s des Comores.

Les pratiques hindoues se sont développées dans ce contexte de diversité ethnique et culturelle. En raison du métissage, beaucoup de Réunionnais.es hindou.e.s ont désormais des ancêtres originaires non seulement d'Inde, mais aussi de Madagascar, d'Afrique, de Chine et d'Europe. Le contexte dans lequel les pratiques hindoues se sont développées est également marqué par des politiques assimilationnistes françaises, par une domination de l'Église catholique et par un environnement dans lequel les rituels hindous étaient perçus comme de la sorcellerie. Celles et ceux qui sont resté.e.s à La Réunion après l'engagisme ont obtenu la nationalité française et beaucoup ont été baptisé.e.s ; plusieurs Réunionnais.es hindou.e.s contemporain.e.s sont également

catholiques. À défaut de recensement religieux en France, mes interlocuteur.rice.s estimaient généralement le nombre d'hindou.e.s/Malbar.aise.s/Tamoul.e.s à environ 30% des plus de 850 000 habitant.e.s de l'île. Cette estimation peut contenir une auto-évaluation positive et peut s'avérer problématique, car les termes locaux « Malbar » et « Tamoul » désignent des origines indiennes et/ou une identité religieuse hindoue, en fonction du contexte. Ni les origines indiennes ni l'identité hindoue ne sont des catégories données dans la société réunionnaise, du fait des origines ethniques mixtes (métissage) et des diverses orientations religieuses.

Le contexte dans lequel l'hindouisme s'est développé est également marqué par une longue phase de faible contact avec l'Inde, jusqu'à ce qu'une « réorientation » vers l'Inde devienne de plus en plus visible à partir des années 1970 (Benoist 1979, Barat 1989, Ghasarian 1991: 161-179, Benoist 1998: 235-279, Lang, à paraître). À partir de ce moment, de plus en plus de Réunionnais.es commencent à voyager en Inde et à inviter des prêtres indiens à venir officier dans des temples réunionnais, ainsi que des architectes indiens à venir rénover ou construire des temples dans le style d'architecture du sud de l'Inde. Les connaissances sur l'hindouisme, nouvellement importées de l'Inde par des prêtres, architectes, livres et observations lors des voyages, mènent à des transformations des pratiques rituelles dans certains temples. Par exemple, quelques Réunionnais.es se mettent à apprendre à lire la langue tamoule — langue de la plupart des ancêtres qui n'est plus parlée par leurs descendants — pour pouvoir lire des prières et des chansons dévotionnelles en tamoul. Ou encore, la lecture des différentes versions indiennes et françaises de l'épopée du Mahabharata, qui forme la base mythologique du rituel de la marche sur le feu, mène à des nouvelles interprétations de cette épopée et du rituel (Franchina 2018). Les transformations des pratiques et des interprétations des rituels rendues possibles par ce « nouveau tamoul » mènent à des conflits d'authenticité et d'identités, surtout entre celles et ceux qui pensent « élever » l'hindouisme réunionnais par ces connaissances venant de l'Inde du Sud contemporaine, et celles et ceux qui valorisent les pratiques transmises par les ancêtres. D'ailleurs, les termes de « religion malbar » et, depuis le nouveau, « religion tamoule » demeurent plus fréquents que le terme « hindouisme » dans les auto-identifications des Réunionnais.es.

À l'époque de ce « nouveau tamoul » des années 1970 et 1980, et parallèlement à cette prise de contact avec l'Inde, l'hindouisme devient de plus en plus visible dans la société réunionnaise. Alors que les pratiques religieuses autres que catholiques avaient longtemps été limitées aux domiciles privés, on peut aujourd'hui, en circulant sur l'île, observer de multiples temples hindous colorés. On note également une présence visible de l'hindouisme dans la sphère publique, que ce soit à travers des processions religieuses dans les rues, des festivals de *kavadi* ou des célébrations du Nouvel An tamoul et de *Dipavali*.

Les années 1970 et 1980 ont provoqué de profonds changements sociétaux. Les gouvernements socialistes des années 1980 poursuivaient une politique de

décentralisation et d'ouverture. La Réunion reçoit, en plus de son statut de département obtenu en 1946, le statut de région en 1982, ce qui lui offre davantage d'autorité dans certains domaines, tels que ceux de l'infrastructure et de l'éducation. De plus, en 1986, La Réunion devient membre de la Commission de l'océan Indien. Tous ces changements offrent ainsi une plus grande valorisation de la culture locale et des cultures « ancestrales ». En 2013, l'installation d'une ligne d'aviation directe entre La Réunion et Chennai facilite les voyages en Inde du Sud pour les Réunionnais.es, sans compter que la diversification des médias publics durant les années 1980 et l'arrivée d'internet et des réseaux sociaux multiplient les moyens de communication avec l'Inde. Facebook devient alors, pour les Réunionnais.es, un outil clef dans l'acquisition de connaissances religieuses hindoues (Lang 2022).

Il s'agit donc de possibilités de création de consciences diasporiques assez récentes. Alors que beaucoup de Réunionnais.es d'origine indienne perçoivent ne disposer que de très peu de mémoire transmise par les générations précédentes, le corps devient un outil et un site de création et d'invention. Et cela est notamment le cas pour de jeunes Réunionnais.es qui sont les premier.ère.s de leurs familles à s'orienter vers l'Inde dans leurs pratiques religieuses et qui apprennent des pratiques corporelles afin de s'identifier à une religion ancestrale et mondiale. Si les connaissances importées par la génération du « nouveau tamoul » ont mené à une certaine standardisation de l'hindouisme, surtout dans les « grands » temples où des prêtres brahmaniques officient, et à des réactions à cette standardisation par celles et ceux qui valorisent les connaissances transmises par les ancêtres, les connaissances et les techniques corporelles apprises par la jeunesse contemporaine réunionnaise relèvent des processus de standardisation ainsi que de diversification. Par exemple, lorsque Marie, en voyage en Inde, a acheté un pendentif représentant une déesse pourtant inconnue à La Réunion, elle a ressenti une grande fierté.

La distinction entre « grand » et « petit » temple renvoie respectivement aux temples « végétariens » rénovés dans le style dravidien, dans lesquels des prêtres brahmaniques de l'Inde officient, et aux temples de plantation, souvent d'architecture créole, où des prêtres réunionnais officient, souvent en effectuant des sacrifices d'animaux. Le temple auquel j'ai accompagné Marie le jour où elle a porté le lait exemplifie bien le fait que cette distinction est en réalité moins tranchée et évidente. Même s'il est considéré comme un « petit » temple où officie un prêtre réunionnais, l'impact ou la trace des acquisitions de connaissances de l'Inde est visible dans ce temple, notamment dans la manière dont le prêtre conduit les rituels pendant la fête. Par exemple, lors du rituel du feu (yaga salai poudja hômam, *tamoul* : yāka cālai pūjai) le prêtre chante des prières en sanskrit. De plus, certains détails d'architecture du temple montrent que ce dernier a été rénové selon le style d'un temple précis en Inde, inspiré par de nombreux voyages en Inde dont le prêtre parle avec fierté.

Apprentissages des pratiques rituelles

Les pratiques rituelles qui font l'objet de cet article se font en l'honneur de divinités sivaïtes, notamment la déesse Marliémèn et le dieu Mourouga. Lors des processions pour Marliémèn, les pénitent.e.s portent souvent des pots de lait et, en plus, ils et elles peuvent se faire percer la bouche, la langue, le front et les bras avec des aiguilles fines. J'ai vu beaucoup plus de femmes conduisant ces pratiques pour Marliémèn que des hommes à La Réunion. Pendant les processions de Mourouga, les pénitent.e.s peuvent également porter des pots de lait, mais beaucoup choisissent de porter des *kavadis* (tamoul : *kāvāṭi* ; structure en bois décorée) et se font percer leurs corps avec des aiguilles. En plus du portage des « poids », comme les pots de lait et les *kavadi*, pour Marliémèn et Mourouga, les pratiques dévotionnelles populaires à La Réunion incluent aussi de porter des pots de lait ou des pots de feu pour la déesse Karly (tamoul : *Kālī*) et de marcher sur le feu pour les déesses Draupadi, Marliémèn, où Karly, considérées comme des formes de mères-déeses (tamoul : *amman*) et de *shakti* (sanskrit : pouvoir ou énergie). Si les fêtes pour Mourouga se tiennent uniquement dans les « grands temples », les grandes fêtes pour Marliémèn, Karly et Draupadi ont lieu dans les « petits » temples, même si ces déesses sont aussi présentes dans les grands temples. Rappelons que certains petits temples ont adoptés des éléments typiques des grands temples, comme le végétarisme, et des éléments stylistiques rituels et architecturaux. Alors que Marliémèn est souvent vénérée pour ses capacités à conférer la santé, Draupadi et Karly sont souvent vénérées dans l'espoir d'obtenir le succès personnel et économique. Les pouvoirs bénéfiques associés à Mourouga incluent également le succès professionnel, ce qui fait du portage du *kavadi* une pratique particulièrement populaire parmi les jeunes Réunionnais.es. Cependant, ces associations de domaines de pouvoirs à des divinités spécifiques ne s'excluent pas les unes des autres, et les vœux peuvent inclure d'autres domaines également.

La préparation du corps pour ces rituels, notamment par le carême, et les techniques corporelles sont clés pour l'expérience et la réussite du rituel, comme le montre Loreley Franchina dans son étude du rituel de la marche sur le feu à La Réunion (2018). Christian Ghasarian (2021) observe que la visibilité récente d'une indianité créée dans le contexte du renouveau tamoul à La Réunion se traduit souvent par des pratiques religieuses moins strictes au niveau des restrictions et du carême. Plusieurs Réunionnais.es m'ont en effet mentionné, après leur retour de voyages en Inde, qu'ils et elles avaient compris que la vie au temple et la façon de mener le carême n'y était pas aussi stricte qu'à La Réunion. Ceux et celles qui perçoivent le carême comme trop difficile se servent alors de telles justifications pour en assouplir les règles et en lever les restrictions. Toutefois, les préparations corporelles demeurent, pour la plupart des pratiquant.e.s, importantes et élaborées. Pour Marie, par exemple, le carême est une étape charnière dans sa pratique de l'hindouisme. Contrairement aux Réunionnais.es qui adoptent des règles de carême moins strictes, en réduisant par exemple le nombre de jours du carême ou la quantité de nourritures à laquelle elles et ils doivent renoncer, Marie ajoute à sa pratique d'autres abstinences comme celle de se priver de musique.

Pour mieux comprendre la scène d'introduction, il faut d'abord savoir que Marie, 20 ans, est la première de sa famille à pratiquer la religion hindoue de cette façon. Elle a, entre autres, des ancêtres indien.ne.s, mais ses parents sont avant tout catholiques, comme beaucoup de familles réunionnaises aux origines diverses, reflétant le contexte colonial français, le rôle dominant de l'Église catholique et le peu de possibilités de pratiquer des rites ancestraux. Mis à part honorer les ancêtres une fois par an, Marie et sa famille ne pratiquaient pas de rituels hindous auparavant. Son père mangeait du bœuf, tandis que sa mère respectait ce tabou alimentaire répandu parmi la majorité de Réunionnais.es hindou.e.s. C'est seulement lorsque Marie a commencé à apprendre la langue tamoule, à chanter des *bhajans*, à porter le lait et à apprendre la danse *bharatanatyam* que la famille s'est mise à visiter des temples hindous. Marie a fait le choix de s'orienter vers ces pratiques, et c'est au cours de cette orientation qu'elle a réalisé qu'il était impossible de les combiner à celles d'une partie de sa famille qui met en valeur leur origine malgache en plus de leur origine indienne. Elle explique cette incompatibilité par des conflits autour de restrictions alimentaires : alors qu'un interdit alimentaire malgache frappe la consommation du cabri (chèvre), elle est une viande sacrificielle importante dans certaines fêtes hindoues, notamment celles célébrées en l'honneur de la déesse Karly.

Alors que le sentiment de rupture avec les connaissances ancestrales est palpable, le choix d'apprendre une langue, une musique et une danse associées à un lieu ancestral soulève certaines interrogations quant à la transmission de mouvements et de gestes en contextes post-coloniaux. De même, les processus d'apprentissage des pratiques rituelles et de négociation des habitudes alimentaires interrogent. Parmi des colombien.ne.s d'origines africaines, Anne-Marie Losonczy (1997) a observé l'utilisation quotidienne d'un langage non-verbal et de gestes spécifiques, sans pour autant que les personnes conduisent des rituels ou utilisent des langues africaines. Par la suite, ce « corps-diaspora » est devenu un « corps nationalisé » : le corps animé est de plus en plus affecté par l'immobilité et le silence, à l'école et devant la télévision par exemple (Losonczy 1997). Si pour certain.e.s Réunionnais.es, des gestes apparaissent incorporés en tant que mémoire corporelle de leurs ancêtres indien.ne.s, pour beaucoup d'autres, comme Marie, il est nécessaire d'apprendre activement les mouvements associés à une culture ou à une religion « ancestrale » qui ne leur a pas été transmise. Si elle avait déjà porté le lait une fois à l'âge de neuf ans dans le temple de son oncle, elle affirme que ce n'était pas sa propre décision et qu'elle ne comprenait pas ce qu'elle faisait, ce qui, pour elle, constitue une différence importante. C'est seulement à l'âge de 12 ans que Marie a commencé à apprendre la langue et, trois ans après, le chant tamoul. C'est à ce moment qu'elle décide volontairement de porter le lait pour la première fois dans un temple Marliémèn. C'est aussi à travers son groupe de chant qu'elle a commencé à fréquenter les « grands » temples et à y apprendre les gestes rituels pendant la prière. Puis, plus tard, elle apprend la danse *bharatanatyam* dans une école réunionnaise avec une professeure l'ayant apprise en Inde.

Le rituel du portage de lait pour Marliémèn joue un rôle important dans le récit de vie de Marie. Elle nie une relation entre ses pratiques religieuses et son souhait d'avancer au niveau professionnel. Elle voit plutôt ses « pénitences » — un terme qu'elle utilise elle-même — comme des « actions désintéressées » — une expression qu'elle a apprise pendant un cours d'hindouisme donné par un *brahmachari* dans un ashram à La Réunion. Cependant, la manière dont Marie parle de ses pénitences, de ses apprentissages sur l'hindouisme, de son mécontentement par rapport à son chômage et de la force nécessaire que lui offrent les rituels pour avancer dans ses projets (terminer ses études, aller à l'étranger et trouver un emploi) donne tout de même l'impression d'une conception de soi qui souhaite toujours « avancer ». Cette expression, utilisée par plusieurs personnes avec qui j'ai parlé, est employée dans le sens de progresser économiquement, socialement et personnellement.

Dans la narration qu'elle fait de ses débuts au sein de la religion hindoue, Marie note que ce processus était conscient, ce qui n'était pas le cas pour d'autres Réunionnais.es ayant grandi dans la religion. Son engagement dans le chant de *bhajans*, lors des cérémonies, ainsi que dans la danse *bharatanatyam* est très présent dans sa narration et souligne l'importance d'une approche corporelle de la religion. Cette approche s'accompagne de l'intérêt de Marie pour la signification des rituels. Puisque ses parents ne pouvaient lui transmettre ces connaissances, elle a profité des cours de chant pour poser des questions et elle s'est achetée de nombreux livres dans un magasin « indien » où elle allait avec sa mère afin d'acquérir des objets rituels. Lors de ces visites au magasin, elles menaient toutes deux de longues conversations avec le propriétaire qui leur prodiguait alors des conseils pratiques concernant, par exemple, ce qu'elles se devaient acheter pour le rituel de portage du lait. C'est seulement lorsqu'elle a commencé à s'investir de manière consciente dans l'apprentissage du chant, de la danse et dans le portage du lait pour Marliémèn qu'elle a développé un intérêt à voyager en Inde.

Ses diverses prises de contact avec l'Inde ont aussi influencé sa manière de pratiquer la religion. Les films *Bollywood* et les séries télévisées en hindi doublées en français, plus populaires à La Réunion que les films ou séries tamoules, l'ont inspirée à apprendre des chorégraphies et ont certainement contribué à ses apprentissages des mouvements. Sur Facebook, elle cherche et partage des connaissances sur l'hindouisme depuis l'âge de 16 ans. Plusieurs voyages en Inde, où elle se rend depuis ses 19 ans, lui ont permis d'en apprendre encore plus. La majorité des voyages en Inde effectués par Marie ainsi que par d'autres Réunionnais.es se font au Tamil Nadu, mais aussi à d'autres endroits, comme à Mumbai. Les voyages sont parfois organisés en groupe et intègrent souvent des visites de temples au Tamil Nadu ainsi que des tours de shopping de vêtements.

Pendant un de ses voyages en Inde du Sud, Marie a vu des porteurs de *kavadi* à Pazhanimalai, lieu de pèlerinage pour le dieu Mourouga (tamoul : Murukan). À La Réunion, la pratique du portage du *kavadi* pour Mourouga est assez récente et

désormais très répandue. Probablement en raison de sa popularité sur l'île Maurice — l'île sœur de La Réunion — et dans beaucoup d'autres lieux de la diaspora tamoule, cette pratique aurait été introduite à La Réunion durant la deuxième moitié du 20^e siècle. Marie m'a expliqué que la distance parcourue par les pénitent.e.s portant leurs *kavadis* en Inde est semblable à la distance entre Saint-André et Saint-Paul, deux villes à forte présence indienne à La Réunion. Cela l'a impressionnée, d'autant plus qu'elle souhaite porter le *kavadi* prochainement. Alors qu'elle a toujours davantage été attirée par le côté *shakti* (Marliémèn et Karly particulièrement), elle a ressenti « comme un coup de magie » pendant son voyage à Pazhanimalai et affirme maintenant adorer la divinité de Mourouga. Elle m'a décrit avec émotion la manière dont ses sentiments dévotionnels intenses pour Mourouga se manifestent, surtout lorsqu'elle entend des chants dévotionnels pour cette divinité. Les apprentissages religieux de Marie, liés au rituel, au chant et à la danse, ainsi que l'importance des expériences sensorielles pendant ses pratiques rituelles, de chant, de danse et lors ses voyages en Inde, démontrent le rôle crucial du corps dans la création d'une conscience diasporique. Son corps devient le médium principal de sa « réorientation » vers l'Inde, de ses expériences et du développement de son image de l'Inde.

Indianités incorporées

Les indianités que certain.e.s Réunionnais.es développent se manifestent particulièrement à travers les pratiques corporelles telles que les pratiques vestimentaires. La présence des tenues indiennes à La Réunion est récente et s'inscrit dans un mouvement de réorientation vers l'Inde entamé depuis les années 1970. Alors que beaucoup d'hommes portent chemises et pantalons dans les temples, certains apprennent à porter le *vēṣṭi*. Pour les femmes, le port de la jupe ou de la robe est de plus en plus remplacé par celui du sari et du « punjabi ». Également nommé « linge indien », le « punjabi » est un terme utilisé à La Réunion pour désigner la combinaison tunique-pantalon (l'écharpe est optionnelle). En touchant et en portant ces vêtements venant de l'Inde, les Réunionnais.es entrent en contact physique avec l'Inde. Christian Ghasarian observe également que le port d'anneau de nez et du point (*poṭṭu*) rouge ou noir sur le front fait partie des pratiques (ré)introduites pendant le « nouveau tamoul » (1991: 163). Il faut aussi noter que la majorité des Réunionnais.es hindou.es ne portent des tenues indiennes que lorsqu'ils et elles se trouvent dans des contextes religieux ou en lien avec la culture indienne, tels qu'un spectacle de danse *bharatnatyam*.

Dans sa vie quotidienne, Marie porte des leggings ou des jeans ainsi que des t-shirts. À de rares occasions, elle affiche une indianité quotidienne en arborant des bijoux en or et le *poṭṭu*. Le port de punjabis et de saris est, lui, uniquement réservé aux visites de temples et aux événements culturels que Marie documente à l'aide de photos ensuite téléchargées sur son profil Facebook. Puisque ces tenues indiennes sont vendues à prix fort par des magasins réunionnais qui doivent les importer d'Inde, et le plus souvent de Mumbai, Marie profite de ses voyages en Inde pour acheter de nouvelles tenues. Tandis que les punjabis portés par les participantes lors des cérémonies aux

temples sont souvent très élaborés et comportent beaucoup d'éléments décoratifs, les tenues portées lors des pénitences sont, elles, plus simples et souvent monochromes.

Si Marie et la majorité des pénitent.e.s portent du jaune et du blanc lors de la fête Marliémèn — couleurs associées à cette déesse à La Réunion —, les processions de *kavadi* brillent quant à elles de rose, non seulement en raison des habits, mais également en raison des fleurs et des tissus décoratifs des *kavadis* (Fig. 1-2). L'association du rose à Mourouga, divinité centrale de cette fête, viendrait, semble-t-il, de l'île Maurice. Toutefois, quelques porteuses de *kavadi*, dans un souci de distanciation par rapport aux règles de couleurs, se vêtissent d'autres couleurs et expliquent cette décision en m'indiquant que le rose n'est pas la couleur de *kavadi* portée en Inde. Ainsi, à travers la dérogation à ces règles, le corps devient un site d'affichage des connaissances sur les manières de faire en Inde, à La Réunion, sur Facebook ou ailleurs.

Le processus de préparation du pot de lait et de décoration du *kavadi* fait partie de l'expérience rituelle et, comme l'a observé Vineeta Sinha à Singapour, où les porteurs de *kavadi* sont presque uniquement des hommes (2017), ce processus devient, pour quelques porteuses de *kavadi* à La Réunion, un véritable projet de création de soi. Dans de nombreux cas, à La Réunion, des membres masculins de la famille ou des amis prennent le relais ou aident les femmes à préparer leurs *kavadis*.

Les mouvements rituels, qu'il s'agisse de la manière de prier, de positionner les mains, de porter des objets (comme le pot de lait) lors des processions, de porter ou de danser avec son *kavadi*, sont également sujet à négociation. Les processions contemporaines, contrairement à celles, silencieuses, qui dominaient le paysage réunionnais avant l'émergence récente d'une visibilité publique de l'hindouisme sur l'île (Ghasarian 1991: 170), s'accompagnent de prières et de chants, parfois amplifiés par des haut-parleurs, qui contribuent aux expériences sensorielles de ces événements. Alors que certaines personnes affirment devoir faire danser leur *kavadi* tout en démontrant une joie victorieuse, ceux et celles qui dansent tout au long de la procession sont souvent en minorité. Une grande majorité des participant.e.s porte le *kavadi* à un pas plus au moins rapide selon la vitesse de la procession. Cette dernière inclut souvent de longs moments d'arrêt en raison du grand nombre de participant.e.s. D'ailleurs, plusieurs porteuses de *kavadi* m'ont affirmé qu'il était important pour elles de porter leur *kavadi* jusqu'à la fin sans se faire aider par des membres de leur famille ou des amis.

Finalement, la narration des sentiments et des perceptions du corps lors de ces rituels relève d'attentes et d'expériences diverses qui incluent notamment le risque d'éprouver de la douleur durant les pénitences. Si la souffrance suivie d'un soulagement est souvent perçue comme un élément nécessaire des pénitences, certaines porteuses de *kavadi* m'ont indiqué qu'elles ne ressentent pas de douleur ni de fatigue durant ces actes dévotionnels.

Pour Divya, une jeune femme de 21 ans que j'ai accompagnée quand elle portait le *kavadi*, l'équilibre entre souffrance, joie et émotions dévotionnelles intenses est, à ses yeux, important. Le jour de la procession, Divya était très stressée. Elle m'a ensuite raconté que le fait d'avoir « piqué » (transpercé) sa bouche lui avait fait ressentir une grande douleur. Elle avait, selon elle, trop souffert cette fois-ci. D'un côté, elle s'expliquait cette expérience de la douleur par son manque de concentration et de calme — chose que j'avais moi-même observée durant les semaines précédentes. D'un autre côté, elle comparait son expérience négative à l'expérience positive qu'elle avait vécue lorsqu'elle avait porté le *kavadi* en Inde lors d'un voyage à Pazhanimalai. Porter le *kavadi* en Inde était pour elle une affaire beaucoup moins exubérante et beaucoup plus simple qu'à La Réunion, et cette expérience l'avait davantage enrichie.

Figure 1 – Des porteuses de lait pendant une fête Marliémèn, La Réunion, 2015. Photo par l'autrice.



Figure 2 – Une porteuse de lait prépare son pot de lait pour une procession de kavadi pour Mourouga, La Réunion, 2015. Photo par l’auteurice.



Le corps joue donc un rôle important dans la manière dont Divya se réfère à l’Inde ; elle utilise cette référence pour se distinguer de celles qui n’ont pas fait l’expérience du port du *kavadi* en Inde. Le corps constitue, pour les Réunionnais.es, l’outil principal pour expérimenter l’Inde pendant leurs voyages, comme le témoignent les récits de voyage que j’ai collectionnés et qui sont symboliquement chargés. Un prêtre réunionnais m’a confié le souvenir d’être sorti de l’aéroport de Chennai à son arrivée en Inde et d’avoir pris dans ses mains le premier bout de terre qu’il a trouvé avant de l’embrasser en pensant aux divinités et aux ancêtres.

Par ailleurs, la création de consciences diasporiques inclut des défis et des moments d'aliénation. Le corps lui-même peut limiter la création d'une relation imaginée avec l'Inde. Bhavani, Réunionnaise de 23 ans, me raconte que, lors de ses voyages en Inde, les Indien.ne.s remarquent toute de suite qu'elle n'est pas du pays, notamment en raison de ses vêtements et de ses chaussures, de sa manière de bouger et, bien sûr, en raison du fait qu'elle ne parle pas tamoul. Un jour, alors que Bhavani me disait qu'elle aimerait bien apprendre le tamoul, je lui ai demandé pourquoi elle n'allait pas au cours de langue offert au temple qu'elle visite régulièrement. Elle m'a répondu qu'elle n'avait pas le temps, ce qui est particulièrement intéressant si l'on considère le nombre d'heures qu'elle consacre à la préparation de rituels annuels comme le *kavadi* et la marche sur le feu. Pour elle, les expériences corporelles pendant ces rituels semblent en effet plus importantes que l'apprentissage de la langue. Peut-être sent-elle aussi que l'apprentissage du tamoul est une tâche difficile à accomplir et qu'il ne lui sera pas d'une grande utilité à La Réunion. Elle reste donc dans ce qui lui semble réalisable et efficace.

Marie a elle aussi vécu des défis dans ses pratiques d'identification à l'Inde. Elle raconte qu'un jour, elle a décidé qu'elle se ferait percer la langue pendant une fête Marliémèn et a donc voulu acheter des aiguilles en Inde. Or, pendant son voyage en Inde, elle n'a trouvé que des aiguilles très épaisses en comparaison avec les petites aiguilles de La Réunion qui lui étaient familières. Finalement, elle n'a acheté que des aiguilles fines servant à percer spécifiquement le front et a décidé d'acheter le reste à La Réunion.

Il faut aussi noter les limites des rituels corporels, puisque subsiste toujours le risque que ceux-ci ne soient pas accomplis comme souhaité. Loreley Franchina (2018) explore la façon dont les marcheur.euse.s sur le feu à La Réunion mettent leurs corps à risque pendant ce rituel tout en maintenant, de manière sous-jacente, l'espoir d'une transformation de soi. Franchina, en soulignant cette prise de risque qui se joue à même ce rituel, considère la marche sur le feu comme « *spiritual edgework* ». Cette prise de risque inclut évidemment la brûlure, mais aussi d'autres dimensions, comme l'insatisfaction face à la manière dont on accomplit le rituel. Cela a notamment été le cas de Divya, insatisfaite après avoir ressenti trop de douleur lors du port du *kavadi*. Ainsi, les pratiques religieuses, souvent chargées d'appréhensions quant aux bénéfices potentiels qu'elles peuvent apporter aux pénitent.e.s, peuvent aussi mener à des déceptions.

Les pratiques corporelles de la marche sur le feu, du port du lait ou de celui du *kavadi*, ainsi que les discours sur la manière dont le corps est préparé, mû et ressenti, mettent en lumière le fait que le rituel collectif est un moment spécial pour le corps en tant que site de sensations intenses, de création et d'expression d'une identité (à laquelle la personne aspire). J'ai observé, d'une part, la popularité des pratiques religieuses corporelles élaborées, visibles et collectives et, d'autre part, le peu d'intérêt manifesté pour les approches religieuses plus spirituelles et individuelles, telles que celles

enseignées dans les ashrams. Cette observation ne veut cependant pas dire que ces différentes orientations s'excluent mutuellement : Marie, Divya et Bhavani, par exemple, combinent leurs apprentissages dans les ashrams à l'accomplissement de ces rituels. Il est important d'ajouter que, tandis que les rituels collectifs sont conduits par des Réunionnais.es de divers statuts sociaux, ces trois femmes font partie d'une classe moyenne qui aspire à une certaine élévation sociale. Tandis que Marie est la première de sa famille à étudier à l'université, les familles de Divya et de Bhavani ont déjà un capital culturel élevé en termes d'éducation académique. L'importance que les trois femmes attribuent à la participation aux rituels collectifs indique que ces rituels sont bien en ligne avec les aspirations des classes moyennes.

L'importance du global et du local

Beaucoup de Réunionnais.es pratiquent la religion « tamoule » — c'est ainsi que les pratiques hindoues sont souvent nommées localement — sans afficher une identité diasporique ou attribuer une importance à l'Inde. Alors que Marie, Divya et Bhavani font un lien direct entre leurs pratiques rituelles et un héritage culturel indien, d'autres pratiquent le même rituel sans établir de lien avec l'Inde. Dans tous les cas, les expériences corporelles, sensuelles et émotionnelles de ces rituels, les relations de proximité avec certaines divinités, le pouvoir transformateur que ces rituels peuvent avoir sur l'avancement des buts personnels, ainsi que la socialisation au temple — qui coïncide souvent avec le cercle social — sont des éléments clés dans la compréhension des significations et des aspirations liées à ces rituels. J'ai observé des lectures et des appropriations de la pratique de portage du lait ou du *kavadi* qui reflètent d'abord et avant tout le contexte social réunionnais, notamment car ces pratiques se lient à des vœux concernant directement des aspects de la vie des pratiquant.e.s, comme la santé, la relation de couple, l'éducation et le travail — dans le contexte d'un taux de chômage très élevé. Même si, dans une certaine mesure, Marie s'oriente vers l'Inde dans ses pratiques rituelles et dans ses choix identitaires, cette orientation s'ancre dans les aspirations qu'elle a en tant que jeune Réunionnaise de classe moyenne. Bien qu'elle affirme conduire ses « pénitences » de manière « désintéressée », elle ajoute qu'elle souhaite obtenir l'aide de Mourouga afin de surmonter certains obstacles de sa vie actuelle, marquée par un sentiment d'immobilisme et une absence de perspective d'emploi. Au-delà des effets de réussite concrets que les Réunionnais.es lient à leurs pénitences — comme ceux qui se manifestent au niveau de la santé, de l'éducation, de la relation de couple ou de l'emploi —, choisir de s'identifier à l'hindouisme, qui n'est plus considéré comme sorcellerie mais bien comme une religion mondiale, devient une possibilité pour elles et eux d'« avancer dans la vie » et d'atteindre un meilleur statut social.

Lors de mon enquête de terrain, j'ai entendu plusieurs personnes parler de fierté et j'ai observé la manière dont cette dernière se manifeste dans les comportements et les récits de vie. La fierté est une émotion, mais aussi un discours, une pratique et une stratégie. La fierté est une émotion ancrée dans l'histoire, notamment lorsqu'elle fait

référence aux difficultés rencontrées par les ancêtres venus à La Réunion en tant que travailleur.euse.s engagé.e.s. De plus, la fierté est une revendication orientée vers l'avenir : une ambition. Elle est liée à la reconnaissance de la religion hindoue au niveau institutionnel, par l'État, mais aussi au niveau social, dans le sens de « statut social » attribué à cette religion. Il s'agit également d'une reconnaissance ressentie, c'est-à-dire la manière dont les hindou.e.s se sentent reconnu.e.s par l'État ainsi que par la société réunionnaise, française et internationale – reconnaissance qui peut varier de sa forme officielle (Lang 2021). Cette importance de la fierté et de la reconnaissance m'a menée à voir les pratiques religieuses hindoues d'abord et avant tout comme ancrées dans la société réunionnaise. C'est dans cette société que certain.e.s Réunionnais.es s'identifient à une religion mondiale et à un ailleurs diasporique. L'importance du contexte local s'illustre également dans des lectures et des appropriations différentes des pratiques corporelles rituelles à l'intérieur de projets d'avancement personnel et social et de projets de valorisation des connaissances locales.

Corps genrés

Les interactions entre le global, le diasporique et le local sont également visibles dans la manière dont les indianités incorporées sont genrées. Tout corps est genré, et le corps genré hindou joue un rôle important dans les pratiques religieuses de mes interlocuteur.rice.s. Par exemple, l'accès au temple et à la vie religieuse des jeunes femmes dont j'ai parlé est sévèrement réglementé par des notions de pureté rituelle qui les empêchent d'assister aux cérémonies lors de leurs menstruations. Ne réglant pas son cycle menstruel à l'aide de la pilule, Marie a même pris, une fois, du *safran* (curcuma) vert pour décaler le début de ses règles. Elle espère à chaque fois que ses menstruations n'arrivent pas durant ses jours de pénitences.

Les devoirs et les possibilités d'action des femmes dans le temple sont eux aussi genrés. Par exemple, dans certains temples où j'ai documenté la marche sur le feu, les hommes et les femmes sont censé.e.s aider à la cuisine, mais les hommes jouissent d'autres possibilités d'action dans la participation aux rituels, comme jouer du tambour ou apprendre à officier en assistant le prêtre (masculin). Parfois, les femmes n'ont même pas le droit de marcher sur le feu et peuvent uniquement faire le tour du carré de feu. En ce qui concerne l'organisation du *kavadi* et l'achat des aiguilles à « piquer », les jeunes femmes que j'ai accompagnées étaient souvent aidées par des hommes de la famille, comme si ces tâches étaient une responsabilité masculine.

Les expériences corporelles en lien avec la vie au temple ou les rituels sont ainsi fortement genrées. Cependant, je voudrais ajouter que les jeunes femmes qui s'investissent dans des rituels associent souvent leurs pénitences à un but particulier, tel que celui de se trouver un travail. Les pénitences des femmes sont des pratiques transformatrices, non seulement parce que les femmes reçoivent des faveurs de la divinité, mais aussi parce que, à travers les actes corporels eux-mêmes, les femmes créent activement une relation avec la divinité (Pintchman 2016). Dans le cas de Marie, Divya et Bhavani, aucun homme de leur famille ne leur impose ces rituels : c'est plutôt

à des fins personnelles qu'elles se les approprient. Ces trois femmes n'étant pas (encore) mariées, elles ne font pas, par exemple, un carême pour leurs maris. Si tel était le cas, cela pourrait être interprété comme une forme d'oppression de la femme. Les motivations derrière leurs pratiques rituelles pourront évidemment changer dans le futur, lorsque, notamment, s'ajouteront dans leurs vies de nouvelles responsabilités familiales ou procréatives. La fertilité est souvent considérée comme étant l'objet d'une demande de grâce divine. Pour l'instant, je mets en avant que le souhait d'avoir des expériences dévotionnelles intenses et le souhait d'« avancer dans la vie » se manifestent dans leurs récits de vie.

Il est cependant intéressant de noter que, d'un côté, ces femmes choisissent de s'orienter vers des pratiques religieuses et identificatoires qui restreignent une liberté à laquelle elles ont pourtant accès dans la société réunionnaise et que, de l'autre côté, les restrictions rituelles pour les femmes s'adoucissent dans quelques cas par le contact avec l'Inde même. Ainsi, certains apprentissages récents obtenus par le biais de voyages en Inde sont mobilisés pour augmenter les possibilités rituelles des femmes réunionnaises. Par exemple, le prêtre avec qui Divya et Bhavani marchent sur le feu encourage non seulement les femmes à marcher sur le feu, mais également à porter le *karlom*⁶ en expliquant que les femmes le font en Inde. Divya et Bhavani apprécient ces nouvelles possibilités qui correspondent mieux à leurs aspirations religieuses, émotionnelles et sociales. Les acquisitions de connaissances à travers les voyages en Inde, souvent au cœur des créations de consciences diasporiques, se font malgré des restrictions au temple envers les femmes considérées impures. De façon similaire, Facebook devient un moyen de surpasser ces restrictions jusqu'à un certain degré, dans le sens où ces jeunes femmes peuvent participer à l'affichage des connaissances et aux débats même lors de leur menstruation (Lang 2022).

Conclusion

L'importance qu'attachent beaucoup de jeunes Réunionnais.es aux expériences corporelles, sensorielles et émotionnelles des pratiques rituelles hindoues confirme une perspective de la religion avant tout corporelle, sensuelle, et ressentie. Si les créations d'appartenance à l'Inde se font de manière significative à travers l'acquisition de connaissances sur l'hindouisme, ces connaissances concernent à la fois des aspects textuels, comme les prières et la mythologie, et les pratiques corporelles. D'ailleurs, les deux sont souvent directement liées. Les manières de préparer son corps pour des rituels, incluant les pratiques alimentaires et vestimentaires, ainsi que les manières de mouvoir et de ressentir son corps pendant ces rituels sont objet de questions centrales dans l'apprentissage et la négociation des identités hindoues réunionnaises contemporaines. Une conscience diasporique n'est pas un préalable pour participer à ces fêtes religieuses, ce qui interroge l'applicabilité générale de la notion de diaspora et met en valeur la spécificité du contexte sociohistorique de La Réunion. Mais pour celles et ceux qui souhaitent créer une conscience diasporique à travers leurs pratiques

⁶ Tamil : *karakam* ; pot décoré avec des fleurs et qui incarne la déesse.

religieuses, le corps joue un très grand rôle. Il est le site où l'on peut sentir une proximité avec les divinités, où l'on peut démontrer ses connaissances rituelles nouvellement acquises, que ce soit en Inde ou sur Facebook, et où l'on peut s'identifier avec une religion mondiale et « ancestrale ».

Dans certains cas, le corps entre en contact physique direct avec l'Inde : Marie rentre d'Inde tout émue et inspirée à l'idée de porter prochainement le *kavadi*, et Bhavani a porté ce dernier en Inde. Mais même sans voyager en Inde, le corps rituel entre en contact physique avec les matérialités indiennes quand il est habillé en vêtements « indiens » ou percé par des aiguilles achetées en Inde. En plus des liens créés à travers les matérialités, les pratiques corporelles, comme apprendre à bouger de manière différente du quotidien, devenir sensible aux expériences sensorielles associées à « l'Inde » ou encore ressentir des sentiments d'identification à cet ailleurs, rapprochent La Réunion contemporaine et l'Inde des ancêtres sur un plan spatial et temporel. Les apprentissages de pratiques rituelles permettent aux Réunionnais.es hindou.e.s de se situer dans le présent tout en se référant au passé en associant ces pratiques à une religion ancestrale, même s'il est évident que les pratiques contemporaines sont différentes de celles de leurs ancêtres. Ces apprentissages leur permettent également de se référer au futur en liant leurs aspirations individuelles, leurs revendications identificatoires et leurs revendications de reconnaissance à ces pratiques corporelles.

Bibliographie :

- Barat, C. (1989). « Les descendants des engagés Indiens à la Réunion: l'affirmation d'une identité ». *Carbet*, 9, 163-184.
- Benoist, J. (1979). « Religion hindoue et dynamique de la société réunionnaise ». *Annuaire des pays de l'océan indien*, VI, 127-166.
- Benoist, J. (1998). *Hindouismes créoles: Mascareignes, Antilles*. Paris, Editions du C.T.H.S.
- Bourdieu, P. (2015[1972]). *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Editions du Seuil.
- Clifford, J. (1994). "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
- Cohen, A. et D. Mottier (2016). « Pour une anthropologie des matérialités religieuses ». *Archives de sciences sociales des religions* 174.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Csordas, T. J. (1990). "Embodiment as a paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1), 5-47.
- David, A. R. (2010). *Gendering the divine: New forms of feminine Hindu worship*. Dordrecht, Springer.
- Dimitrova, D. (2021). "Rethinking the body in South Asian traditions". Dans Dimitrova, D. (éd). *Rethinking the body in South Asian traditions*. Oxon et New York, Routledge, 1-8.
- Eisenlohr, P. (2003). "Die indische Diaspora". Dans Mitra, S. K. et Rill, B. *Indien heute: Brennpunkte seiner Innenpolitik*. München, Hanns-Seidel-Stiftung e.V., 181-189.
- Eisenlohr, P. (2016). "Religion and diaspora: Islam as ancestral heritage in Mauritius". *Journal of Muslims in Europe*, 5, 87-105.
- Feuillet-Liger, B. (2021). « Propos introductifs: 'Corps et religions', de quoi parle-t-on ? ». Dans Feuillet-Liger, B. et Risse, A. *Corps et religions: Panorama international*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 7-13.
- Fortier, A.-M. (1999). "Re-membering places and the performance of belonging(s)". *Theory, Culture & Society*, 16(2), 41-64.
- Franchina, L. (2018). "Did Pandialy walk on fire? The refutation of an ancestral mythological genesis as a quest for knowledge and acknowledgement". *Interdisziplinäre Zeitschrift für Südasiensforschung*, 3, 59-91.
- Franchina, L. (2018). *Entre braises et ciel: théâtres de feu. Étude du cycle rituel de la marche sur le feu à l'île de La Réunion*. Thèse, Université de La Réunion & Université de Strasbourg.
- Fuma, S. (1999). *De l'Inde du Sud à l'île de La Réunion: les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*. Saint-Denis, La Réunion, Université de La Réunion.
- Ghasarian, C. (1991). *Honneur, chance & destin: la culture indienne à la Réunion*. Paris, Editions l'Harmattan.

- Ghasarian, C. (2021). « Hindouisme et dialogismes culturels à la Réunion ». Dans M. Claveyrolas, M. et Trouillet, P.-Y. (éds). *Purusartha 38: Les Hindous, les Autres et l'Ailleurs. Relations et frontières*. Paris, Editions de l'EHESS.
- Harvey, G. (2021). "Series foreword". Dans . Harvey, G. et Thakar, O. K. éds). *Religion and senses of place*. Sheffield and Bristol, Equinox, ix-xii.
- Hausner, S. L. (2018). "Afterword: rethinking diaspora consciousness". Dans Gellner, D. N. et Hausner, S. L. *Global Nepalis: religion, culture, and community in a new and old diaspora*. Delhi, Oxford U.P., 508-511.
- Holdrege, B. A. (2015). *Bhakti and embodiment: Fashioning divine bodies and devotional bodies in Kṛṣṇa bhakti*. London et New York, Routledge.
- Jacobsen, K. A. (2008). "Processions, public space and sacred space in the South Asian diasporas in Norway". Jacobsen, K. A. *South Asian religions on display: religious processions in South Asia and in the diaspora*. London, Routledge, 191-204.
- Kloß, S. T. (2016). *Fabrics of Indianness: the exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. New York, Palgrave Macmillan.
- Lang, N. (2021). *Religion and pride: Hindus in search of recognition in La Réunion*. New York, Berghahn Books.
- Lang, N. (2022). "For a 'beautiful' religion without 'buzz': Hinduism, Facebook, gender, and status in La Réunion". *Journal of Contemporary Religion*, 37(1), 51-70.
- Lang, N. (à paraître). « Renouveau tamoul: La Réunion. » *DIASCOM*.
- Lorea, C. E. (2018). "Body, land and displacement: Songs and rituals of embodiment among the Bengali settlers on the Andaman Island". Dans Zumman, K. A. et Mondal, A. H. *Makbulnama*. Kolkata, Bangiya Sahitya Samsad, 88-101.
- Losonczy, A.-M. (1997). « Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne (From body-diaspora to nationalized body: Ritual and body movements in Negro-Colombian corporeity) ». *Cahiers d'Études Africaines*, 37(148), 891-906.
- Mauss, M. (2002 [1934]). « Les techniques du corps ». *Article originalement publié dans le Journal de Psychologie, Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934*, 22(3-4).
- McGuire, M. B. (2007). "Embodied practices: Negotiation and resistance". Dans Ammerman, N. T. *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford, Oxford University Press, 187–201.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford, Oxford University Press.
- McLoughlin, S. (2010). "Religion and diaspora". Dans Hinnells, J. R. (éd). *The Routledge companion to the study of religion*. London, Routledge, 558-580.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- Meyer, B. (2009). "Introduction: From imagined communities to aesthetic formations: Religious mediations, sensational forms, and styles of binding". Dans Meyer, B. (éd.). *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. New York, Palgrave Macmillan, 1-28.
- Michaels, A. et C. Wulf (2011). "Rethinking the body: an introduction". Dans Michaels, A. et Wulf, C. (éds.). *Images of the body in India: South Asian and*

- European perspectives on rituals and performativity*. New Delhi, Routledge, 1-16.
- Pasche Guignard, F. et C. Larouche (éds.) (2023). *Corps in/visibles: genre, religion et politique - In/visible bodies: Gender, religion and politics*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Penelle, P. (2019). « Du jouet à l'acteur: réflexions autour des corps en catholicisme à l'île de La Réunion ». Zwillling, A.-L. *Corps, religion et diversité*. Louvain-la-Neuve, Editions Academia, L'Harmattan, 127-139.
- Pintchman, T. (2016). "Fruitful austerity: Paradigms of embodiment in Hindu women's *vrat* performances". Dans Holdrege, B. A. et Pechilis, K. *Refiguring the body: embodiment in South Asian religions*. Albany State University of New York Press, 301-319.
- Promey, S. M. (2014). "Religion, sensation and materiality: An introduction". Dans Promey, S. M. *Sensational religion: Sensory cultures in material practice*. New Haven et London, Yale University Press, 1-22.
- Prudhomme, C. (1984). *Histoire religieuse de La Réunion*. Paris, Karthala.
- Racine, J. (2002). « Corps offert, corps meurtri: dévotion, grâce et pouvoir dans un culte villageois à Murukan ». Dans Bouillier, V. et Tarabout, G. *Images du corps dans le monde hindou*. Paris, CNRS Éditions, 341-365.
- Sinha, V. (2017). "Made in Singapore: conceiving, making and using ritual objects in Hindu domains". Dans Koning J. et Njoto-Feillard, G. *New religiosities, modern capitalism and moral complexities in Southeast Asia*. Singapore, Palgrave Macmillan, 247-263.
- Sparre, S. L. et L. P. Galal (2018). "Incense and holy bread: the sense of belonging through ritual among Middle Eastern Christians in Denmark". *Journal of Ethnic & Migration Studies* 44(16), 2649–2666.
- Trémon, A.-C. (2019). « Quête des racines et mana des ancêtres : l'expérience du "retour" dans les villages d'origine en Chine ». *ethnographiques.org*, Numéro 37 [En ligne].
- van den Berg, M., et al. (2021). "Transforming bodies and religions: powers and agencies in Europe". Dans van den Berg, M., Schrijvers, L. L., Wiering, J. O. et A.- Korte, M. *Transforming bodies and religions: powers and agencies in Europe*. Oxon et New York, Routledge, 1-17.
- Yule, H., Sir (1903) "Malabar". *Hobson-Jobson: a glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive* Nouvelle édition par William Crooke: 539-542
- Zubko, K. C. et G. Pati (2020). "Introduction". Dans Pati, G. et Zubko, K. C. *Transformational embodiment in Asian religions: Subtle bodies, spatial bodies*. London et New York, Routledge, 1-14.